سِلْسِلَةُ الأبحاثِ الفقهيَّةِ الأصوليَّةِ السَّلفَيَّة

[٩]

مَا قَلَّ وَدَلَّ
في
أُصُولِ الفِقْهِ
للمُسْتَدِلِّ
«تقريبُ أصولِ الفقهِ
على مَنْهَجِ أهلِ السُّنَّةِ والجَمَاعَةِ»

صَنَّفَهُ

د. أبو عبد الرحمن عيد بن أبي السعود الكيال

«الجزء الأوَّل»

مكتبة الكيال للأبحاث العلمية الشرعية

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

رقم الإيداع

٢٠١٨/١٣٧٥٩م

الناشر

مكتبة الكتاب للأبحاث العلمية الشرعية

«ذِكْرُ قاعدة جامعة وأصل كُلّي»

- **قال شيخ الإسلام الإمام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٠٣):**

«ونحن نذكر «قاعدة جامعة» في هذا الباب لسائر الأمة فنقول: لابد أن يكون مع الإنسان أصول كُليّة تُردّ إليها الجزئيَّات؛ ليتكلم بعلم وعدل، ثُمَّ يعرف الجزئيات كيف وقعت؟ وإلَّا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليَّات، فيتولد فساد عظيم». اهـ.

أقول: هذه القاعدة الجامعة والأصل الكُلّي هو علم أصول الفقه، بقواعده وأصوله الكلية.

❊ ❊ ❊

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

«مقدمة»

إنَّ الحمد للَّه تعالى، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ باللَّه تعالى من شرور أنفسنا ومن سيّئات أعمالنا، من يهده اللَّه فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلَّا اللَّه وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۝٧٠ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠، ٧١].

أمَّا بعد: فإنَّ أصدق الحديث كتاب اللَّه، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وإنَّ شر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، أمَّا بعد: فهذا بحول اللَّه وقوته والذي لا تتم الصالحات إلَّا به: جامع في أصول الفقه على منهج أهل السنَّة والجماعة، جمعته ونسجته نَسْجًا مُلخّصًا ومهذبًا على الراجح من الدليل من بين عشرات كتب الأصول التي حوت وجمعت جُلّ مسائل أصول الفقه، والتي تعتبر أمهات هذا العلم، والتي عُرف عنها أنها أحاطت إحاطة شاملة بمسائل هذا العلم، متجنّبًا المسائل الكلامية والمسائل العارية عن الفائدة الفقهية التي لا يُتفرع عليها مسائل في الفقه، وكذلك المسائل التي لا دليل عليها.

وإنَّما كانت غايتي ومقصدي من هذا الكتاب لَمْلَمَة شتات مسائل هذا العلم الجليل من بين بطون أمهات الكتب الصفراء وتصفيتها ممَّا علق بها من شوائب المعتزلة والمناطقة والفلاسفة، وتقريبها لطالب العلم خالصة ممَّا يُعكر صفو المعتقد الصحيح حتى تكون على مثل ما كان عليه النَّبِيّ ﷺ، وأصحابه ﷺ، ممَّا يُغني طالب العلم -بحول اللَّه وقوته والذي لا تتم الصالحات إلَّا به- عن الولوج في كتب المتقدمين ممَّن خالفوا منهاج السلف الكرام.

ولقد قدَّمت بين يدي هذا الكتاب بهذه المقدمة التي احتوت على بعض المسائل:

(١) نقل الإجماع على أنَّ العلم معرفة الحق بدليله، وأنه لا عبرة لأي قاعدة أصولية عارية عن الدليل الشرعي الصحيح.

قال الإمام ابن القيم في: «إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين» (١/ ١٥):

«قال أبو عمر وغيره من العلماء: أجمع النَّاس على أنَّ المقلد ليس معدودًا من أهل العلم، وأنَّ العلم معرفة الحق بدليله.

وهذا كما قال أبو عمر -رحمه اللَّه تعالى-، فإنَّ النَّاس لا يختلفون أنَّ العلم هو المعرفة الحاصلة عن الدليل، وأمَّا بدون الدليل فإنَّما هو التقليد». اهـ

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٠/ ٣٦٢):

«فمن بنى الكلام في علم الأصول والفروع على الكتاب والسُّنَّة والآثار المأثورة عن السابقين فقد أصاب طريق النبوة». اهـ.

وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢/ ٢٣١):

«أمَّا أن نقعد قاعدة ونقول: هذا هو الأصل؛ ثُمَّ تُردُّ السنَّة لأجل مخالفة تلك القاعدة، فلعمر اللَّه، لهدم ألف قاعدة لم يؤصّلها اللَّه ورسوله أفرض علينا من ردَّ حديث واحد». اهـ.

وروى ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» (١٦٦٣/ المختصر)، والآجري في «الشريعة» (١٦٧٤)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنَّة والجماعة»، وهو في «السلسلة الصحيحة» (١٧٦١)، وأصله في «صحيح مسلم» (١٢١٨)، والخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٥٣)، واللفظ له، أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال في خطبة الوداع:

«وقد تركت فيكم أيها النَّاس ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدًا أمرًا بينًّا: كتاب اللَّه وسُنة نبيَّه».

وروى ابن عبد البر في «جامعه» (١٠٠٠/ الصحيح) عن سفيان الثوري قال:

«إنَّما الدين الآثار».

وروى الخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٤٩- ١٥٠) عن سفيان بن عيينة قال:

«ملاك الأمر الاتباع».

وروى ابن بطة في «الإبانة الكبرى» عن الخليفة العالم الصالح عمر بن عبد العزيز، أنه كتب إلى النَّاس:

«لا رأي لأحدٍ مع سُنة سنَّها رسول اللَّه ﷺ».

(٢) علمُ أصول الفقه علمٌ تقوم عليه هذه الديانة لأنه آلة الاستنباط:

ولا يختلف أحد من أهل العلم أنَّ علم أصول الفقه هو العلم الذي تقوم عليه هذه الديانة بشتى علومها؛ فقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ﴾ [النساء: ٨٣]، ويستنبطونه: يستخرجونه وأهل الاستنباط هم أهل أصول الفقه؛ لأنَّ أصول الفقه هو: العلم بالقواعد التي يُتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية» -كما سيأتي مفصّلًا- والأحكام هي: الأحكام التكليفية الخمسة فلن يستطيع أحد أن يتوصّل إلى استنباط حكم صحيح من آية أو حديث إلَّا بآلة الاستنباط وهي: علم أصول الفقه.

لذلك، افتتح بدر الدين الزركشي، كتابه: «البحر المحيط في أصول الفقه» (١/ ٥- ٦) فقال:

«أمَّا بعد: فإنَّ أَوْلى ما صُرفت الهمم إلى تمهيده، وأحرى ما عنيت بتسديد قواعده وتشييده، العلم الذي هو قِوام الدين، والمُرَقِّي إلى درجات اليقين.

وكان علم أصول الفقه جواده الذي لا يُلحق، وحبله المتين الذي هو أقوى وأوثق، فإنه قاعدة الشرع، وأصلٌ يردّ إليه كل فرع». اهـ

بل لن يُفهم مراد اللَّه ورسوله إلَّا بهذا العلم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٤٩٧).

«ولهذا كان المقصود من أصول الفقه: أن يُفقه مراد اللَّه ورسوله بالكتاب والسُّنَّة». اهـ.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٥٣- ٥٤، ٦٩):

«فإنَّ علم أصول الفقه لمَّا كان هو العلم الذي يأوي إليه الأعلام، والملجأ الذي يُلجأ إليه عند تحرير المسائل وتقرير الدلائل في غالب الأحكام، وكانت مسائله المقررة، وقواعده المحرّرة تؤخذ مُسلمة عند كثير من الناظرين كما تراه في مباحث الباحثين وتصانيف المُصنفين، فإنَّ أحدهم إذا استشهد لما قاله بكلمة من كلام أهل الأصول، أذعن له المنازعون وإن كانوا من الفحول؛ لاعتقادهم أن مسائل هذا الفن وقواعده مؤسسة على الحق الحقيق بالقبول؛ مربوطة بأدلة علمية من المعقول والمنقول، تقصر عن القدح في شيء منها أيدي الفحول، وإن تبالغت في الطول . . . فإنَّ هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركانه.

وأمَّا فائدة هذا العلم: فهي العلم بأحكام اللَّه ﷻ، ولمَّا كانت هذه الغاية بهذه المنزلة من الشرف، كان علم طالبه به ووقوفه عليه مقتضيًا لمزيد عنايته به، وتوفّر رغبته فيه؛ لأنها سبب الفوز بسعادة الدّارين». اهـ.

وقال الشاطبي في «الموافقات» (٤/ ٣٧٢- ٣٧٤) في كتاب الاجتهاد، المسألة الثانية:

«إنَّما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

أمَّا الأول: فقد مرّ في كتاب المقاصد أنَّ الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأنَّ المصالح إنَّما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف، إذْ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، واستقرّ بالاستقراء التام أنَّ المصالح على ثلاث مراتب.

فإذا بلغ الإنسان مبلغًا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزُّلِهِ منزلة الخليفة للنَّبِيّ ﷺ في التعليم والفُتيا والحُكم بما أراه اللَّه.

وأمَّا الثاني: فهو كالخادم للأول، فإنَّ التّمكن من ذلك إنَّما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فَهْم الشريعة أوّلًا، ومن هنا كان خادمًا للأول، وفي استنباط الأحكام ثانيًا.

ولكن لا تظهر ثمرة الفهم إلَّا في الاستنباط، فلذلك جُعل شرطًا ثانيًا، وإنَّما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة؛ لأنه هو المقصود، والثاني وسيلة». اهـ.

وقال الفقيه الأصولي الحنبلي عبد اللَّه بن الحسين بن عبد اللَّه العكبري (ت٦١٦هـ) فيما ذكره عنه ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (١/ ٤٨):

«أبلغ ما يُتوصّل به إلى إحكام الأحكام: إتقان أصول الفقه». اهـ.

والمقصود أحكام التكليف من الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح، التي هي العبادة؛ قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] فلا تستقيم العبادة الحقة تعلُّمًا وتعليمًا إلَّا بأصول الفقه.

وقال الإمام أبو الحسن علاء الدين بن علي بن عباس البعليّ الحنبلي الفقيه الأصولي المعروف بابن اللَّحام (ت٨٠٣هـ) في كتابه: «القواعد والفوائد الأصولية» (ص: ٩):

«فإنَّ علم أصول الفقه لما كان في علم الشريعة كواسطة النظام . . . وهو علم عظيم شأنه وقدره، وعلا في العالم شرفه ومخبره، إذْ ثمرته: ما تضمّنتهُ الشريعة المطهرة من الأحكام،

وبه تُحْكِمُ الأئمة الفضلاء مباحثهم غاية الإحكام». اهـ.

وقال أبو المظفر بن السمعاني في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ١٨):

«فإنّ من لم يعرف أصول معاني الفقه لم يَنْجُ من مواقع التقليد وعُدَّ من جملة العوام». اهـ.

وقال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (٤/ ٥٣):

«من المعلوم أنَّ العلم أصل العمل وصحة الأصول توجب صحة الفروع». اهـ.

(٣) ضرورة أخذ هذا العلم على منهج السلف الكرام

فإذا كان ذلك كذلك، فليس ثُمَّ إلَّا أخذ هذا العلم على مثل ما كان عليه النَّبِيّ ﷺ، وأصحابه ﷺ، فَهُم أهل العلم ومن سار على هديهم، قال تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [سبأ: ٦].

وقال: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُواْ مِنْ عِندِكَ قَالُواْ لِلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا﴾ [محمد: ١٦].

فوصفهم اللَّه بأنهم أهل العلم، فمنهم يؤخذ، وممَّن سار على هديهم.

روى ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» (٦٩٣/ المختصر):

«لا يزال النَّاس بخير ما أتاهم العلم من أصحاب رسول اللَّه ﷺ».

وعلمهم ﷺ: الكتاب والسُّنَّة بلغة العرب الفصحاء البُلَغَاء.

وروى أيضًا (٧٠٠) عن الإمام الأوزاعي قال:

«العلم ما جاء عن أصحاب محمد ﷺ، وما لم يجئ عن واحد منهم فليس بعلم».

والمراد هنا: هديهم وطريقة استدلالهم وكيفية الفتوى المأخوذة عنهم، وأصول الأدلة المرجوع إليها عندهم، وقواعدهم التي بنوا عليها علمهم؛ إذْ لم يُدوّن هذا العلم إلَّا بعد انقراض عصرهم ﷺ، وإنَّما دُوَّن عنهم.

وانظر في ذلك الكتاب الفذ «إعلام الموقعين» لابن القيم.

قال ابن خلدون في «مقدمة ابن خلدون» (ص٥٤٦- ٥٤٩) تحت «فصل في أصول الفقه»، وهو يؤرِّخ لهذا العلم:

«وأمَّا القوانين التي يُحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصًا، فعنهم أُخذ مُعظمها». اهـ.

يعني: عن الصحابة ﷺ، وقد كتبت كتابي: **«مقدمة سلفية بين يدي علم أصول الفقه»** لإثبات ذلك، فأغنى عن الإعادة هنا.

وكان أوَّل من دوَّن هذا العلم هو الإمام الشافعي، في أول مصنف وهو: «الرسالة».

(٤) وجوب تْخلية علم أصول الفقه من الكلام والمنطق والفلسفة وإقامته على الاتباع:

وذلك لأنَّ هذه العلوم دخيلة على هذا الدين، ومن ثَمَّ على هذا العلم.

قال نجم الدين الطوفي في كتابه: «شرح مختصر الروضة» (١/ ١٠١):

«وإذا كان الشيخ أبو حامد الغزالي الذي هو الأصل في ذلك؛ ولم يُعلم أحد قبله ألحق المنطق بأصول الفقه». اهـ.

يعني: في كتابه: «**المستصفى من علم الأصول**».

روى الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٤٩- ١٥٠) عن سفيان بن عيينة قال:

«ملاك الأمر الاتباع»، وملاكه: قوامه وخلاصته وعنصره الجوهري الذي يُملك به [المعجم الوجيز (ص٥٩٠)].

وقال ابن السمعاني في كتابه: «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ١٩):

«وقد رأيت بعضهم قد أوغل وحلَّل وداخل، غير أنه حاد عن محجّة الفقهاء في كثير من المسائل، وسلك طريق المتكلمين، الذين هم أجانب عن الفقه ومعاينة، بل لا قبيل لهم فيه، ولا دبير، ولا نفير، ولا قطمير، ومن تشبع بما لم يُعط لبس ثوبي زور، وعادة السوء قطاع لطريق الحق، وصُمٌّ عن سبيل الرشد وإصابة الصواب». اهـ.

وروى ابن بطة في: «الإبانة الكبرى» عن أبي يوسف الإمام (٦٧٥) أنه قال:

«العلم بالكلام جهل، والجهل بالكلام هو العلم».

وروى ابن بطة أيضًا في «الإبانة الكبرى» (٦٧٨) عن أبي يوسف أنه قال:

«لا تطلب العلم بالكلام، فإنه من طلب العلم بالكلام تزندق».

وقال الإمام البربهاري في «شرح السُّنَّة» (ص: ٩٥،٨١) فقرات (١١٦، ١١٧، ١٥٤):

«وإيّاك والنظر في الكلام، والجلوس إلى أصحاب الكلام، وعليك بالآثار وأهل الآثار، وإيَّاهم فأسأل، ومعهم فاجلس، ومنهم فاقتبس.

وإذا أردت الاستقامة على الحق وطريق أهل السنَّة قبلك؛ فاحذر الكلام وأصحاب الكلام، والجدال والمراء والقياس [يعني: غير المعتبر المخالف للنصوص] والمناظرة في الدين؛ فإنَّ استماعك منهم وإن لم تقبل منهم: يقدح الشك في القلب، وكفى به قبولًا فتهلك.

وما كانت زندقة قط، ولا بدعة، ولا هوًى، ولا ضلالة، إلَّا من الكلام والجدال والمراء والقياس، وهي أبواب البدعة والشكوك والزندقة». اهـ.

بل قال إمام من أئمة الكلام فخر الدين الرَّازي كما في «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» للإسنوي (ص: ٦٣):

«أمَّا علم الكلام، فليس شرطًا في الاجتهاد؛ لعدم ارتباطه به». اهـ.

كذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية كما في: «مجموع الفتاوى» (٤/ ٧١- ٧٣)، وهو يرُد تأويل المتكلمين:

«فإن فُرض أنَّ أحدًا نقل مذهب السلف كما يذكره، فإمَّا أن يكون قليل المعرفة بآثار السلف، كأبي المعالي، وأبي حامد الغزالي، وابن الخطيب وأمثالهم، ممَّن لم يكن لهم من المعرفة بالحديث ما يعدّون به من عوام أهل الصنعة، فضلًا عن خواصَّها، كما يذكر ذلك العامة، ولا يميّزون بين الحديث الصحيح المتواتر عند اهل العلم بالحديث، وبين الحديث المفترى المكذوب، وكتبهم أصدق شاهد بذلك ففيها عجائب.

وتجد عامة هؤلاء الخارجين عن منهاج السلف من المتكلمين والمتصوّفة يعترف بذلك، إمَّا عند الموت، وإمَّا قبل الموت، والحكايات في هذا كثيرة معروفة، هذا أبو الحسن الأشعري، نشأ في الاعتزال أربعين عامًا يُناظر عليه، ثُمَّ رجع عن ذلك وصرح بتضليل المعتزلة، وبالغ في الردّ عليهم.

وهذا أبو حامد الغزالي -مع فَرط ذكائه وتألهه ومعرفته بالكلام والفلسفة، وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف- ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف والحَيْدة، ويحيل في آخر أمره على طريق أهل الكشف، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث، وصنّف: «إلجام العوام عن علم الكلام».

وكذلك أبو عبد اللَّه محمد بن عمر الرَّازي قال في كتابه الذي صنَّفه في أقسام اللذات: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلًا، ولا تروي غليلًا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: ١٠]، وأقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، ثُمَّ قال: ومن جرّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي، وكان يتمثل:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقال

وهذا إمام الحرمين، ترك ما كان ينتحله ويقرره، واختار مذهب السلف، وكان يقول: يا أصحابنا، لا تنشغلوا بالكلام! فلو أني عرفت أنَّ الكلام يبلغ بي إلى ما بلغ ما اشتغلت به.

وقال عند موته: لقد خُضت البحر العظيم، وخليَّت أهل الإسلام وعلومهم ودخلت فيما نَهَوْني عنه، والآن: إن لم يتداركني ربّي برحمة، فالويل لابن الجويني، وها أنا ذا أموت على عقيدة أمّي -أو قال-: عقيدة عجائز نيسابور.

وكذلك قال أبو عبد اللَّه محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: أخبر أنه لم يجد عند الفلاسفة والمتكلمين إلَّا الحيرة والندم، وكان ينشد:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها ... وسيَّرت طرفي بين تلك المعالم

فلم أر إلَّا واضعًا كف حائر ... على ذقن، أو قارعًا سنّ نادم». اهـ

قال عبد الرزاق عفيفي معلقًا على تعريفات القياس التي ذكرها الآمدي في «الإحكام» (٣/ ٢٣٧) فقال:

«هذه التعاريف دخلتها الصنعة المنطقية المتكلفة، فصارت خفية غامضة واحتاجت إلى شرح وبيان، ومع ذلك لم تسلم من النقد والأخذ والرد ولو سلكوا في البيان طريقة القرآن وسنة الرسول -عليه الصلاة والسلام- ومعهود العرب ومألوفهم من الإيضاح بضرب الأمثال لسهل الأمر وهان الخطب». اهـ.

وقال الإمام أبو عمر بن عبد البر في كتابه: «جامع بيان العلم وفضله» (ص٣٦٧/ المختصر):

«أجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار: أنَّ أهل الكلام أهل بدع وزيغ، ولا يعدّون عند الجميع من طبقات الفقهاء وإنَّما العلماء: أهل الأثر والتفقه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان والميّز والفهم». اهـ.

وروى البخاري في «صحيحه» (٧١)، ومسلم (١٠٣٧) من حديث معاوية ﵁ أنه سمع رسول اللَّه ﷺ يقول:

«من يرد اللَّه به خيرًا يفقهه في الدين».

(٥) ضرورة إقامة العلم تعلّمًا وتعليمًا على تقوى اللَّه:

قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢-٣]، ومن أجل الأرزاق حيازة العلم الشرعي الذي به تنصلح الدنيا والآخرة.

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩]. وعامة كلمة

المفسرين على أنَّ الفرقان هو الفيصل الذي يُدرك به الحق من الباطل والهدى من الضلال، والسنَّة من البدعة.

وقال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

قال القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (٣/ ٣٠٧):

«قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]: وعد من اللَّه تعالى بأنَّ من اتقاه علمه؛ أي: يجعل في قلبه نورًا يفهم به ما يُلقى إليه، وقد يجعل له في قلبه ابتداءً فرقانًا؛ أي: فيصلًا يفصل به بين الحق والباطل، ومنه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩]». اهـ.

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْۖ﴾ [الأنفال: ٢٣].

قال ابن كثير في: «تفسير القرآن العظيم» (٤/ ٢٢):

«فقال: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْۖ﴾؛ أي: لأفهمهم». اهـ.

وقال القرطبي في «جامعه» (٧/ ٢٧٨):

«قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْۖ﴾ قيل: الحجج والبراهين إسماع تَفَهُّم». اهـ.

(٦) سبب تصنيف هذا الكتاب:

قال أبو بكر بن العربي في «عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي» (١/ ٨):

«ولا ينبغي لحصيف أن يتصدّى إلى تصنيف أن يعدل عن غرضين: إمَّا أن يخترع معنى أو يبتدع وصفًا ومتنًا، وما سوى هذين فهو تسويد الورق والتحلّي بحلية السَّرِق». اهـ.

قلت: مراده بالاختراع والابتداع: كون الكتاب المصنّف جديدًا في فكرته كأطروحات الدكتوراه، وليس تسويدًا للبياض بما لا يضيف جديدًا إلى المكتبة الإسلامية، أو جديدًا في تناوله، والحاجة إليه، ولما كانت جُلَّ كتب الأصوليين لا تخلو من الكلام وقلَّما تجد كتابًا منها ليس فيه مسائل كلامية، والحاجة ماسَّة للولوج في هذه الكتب، والولوج فيها لِمن لم يتحصَّن بمنهج أهل السنَّة والجماعة -خطر على عقيدته، وقد احتوت هذه الكتب على ما يُعكرّ صفو ما حُقّق فيها من مسائل أصول الفقه المهمة تحقيقًا قويًا، ممَّا يؤدِّي إلى جمع الغثّ مع السمين كحاطب ليل ذهب ليجمع حطبًا لينتفع به، فإذا بجعبته قد مُلئت بالحيات، فقد أجهدت نفسي في هذه السلسلة: «**سلسلة الأبحاث الفقهية الأصولية السلفية**» رغبة منّي للمشاركة في تسليف هذا العلم الجليل فبيَّنت في كتابي: «**مقدمة سلفية بين يدي علم أصول الفقه**» المصادر السلفية التي يُرجع إليها في هذا الشأن، وهي قليلة بلا شك وقمت بشرح

كتاب ابن حزم «النبذ في أصول الفقه» في كتابي «الفلذ شرح النبذ»، وهو مجلد كبير.

وكتاب النبذ من الكتب المعدودة في هذا الفن والذي خلا تمامًا من الكلام؛ ولهذا شرحته، وكذلك لكونه لم يُشرح من قبل، وهو خُطوة على طريق ردّ هذا العلم إلى مثل ما كان عليه النَّبِيّ وأصحابه، وأيضًا كتبت كتابي: «**تيسير أصول الفقه على منهاج النبوة**»، وهو أيضًا مجلد كبير، وصلت فيه إلى نهاية الحكم الوضعي ببسط القول فيه ثُمَّ قد بدا لي، أن أكتب هذا الكتاب على نفس هذا النهج السلفي الاستدلالي على مثل ما كان عليه النَّبِيّ ﷺ، وأصحابه ﷺ، راجيًا أن أجمع فيه مسائل هذا العلم ما استطعت إلى ذلك سبيلًا بقدر الطاقة والقدرة؛ ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦] وأرجو أن يكون لهذا الكتاب حظ من اسمه في قلة حجمه -بالنسبة إلى أمهات كتب الأصول الجامعة لمسائله- مع كثرة جَمْعِهِ لمسائل هذا العلم، وهو أمر ليس باليسير، إلَّا على مَنْ مَنَّ اللَّه عليه بالتوفيق والسداد والرشاد.

(٧) منهجي في هذا الكتاب:

ولقد سلكت في هذا الكتاب منهجًا وسطًا بين الإيجاز المخل والتطويل الممل، بين الإفراط والتفريط، وذلك على النحو التالي:

(١) التتبع والاستقراء لكتب أصول الفقه المطوّلة والمختصرة، للوقوف على كل مسائل هذا العلم؛ لإثباتها في هذا الكتاب، ما استطعت إلى ذلك سبيلًا، وليس لبشر القدرة على التتبع والاستقراء التام وذلك من خلال القراءة المتأنّية والنظر الدقيق.

(٢) حذف المسائل التي قامت على الكلام والمنطق، والمقدمات المنطقية، وكل مسألة لا يستفاد منها في تخريج الفروع عليها، من المسائل التي حُشَرتْ في علم أصول الفقه وهي عارية عنه وعن الفائدة الفقهية العملية.

(٣) ربط المسائل والقواعد الأصولية بدليلها المعتبر على الراجح من الدليل الصحيح، بعد تحقيق المسألة ومعرفة أوجه الخلاف الأصولي فيها، فأجمع في هذا الكتاب ما رجّحته، من غير التطرق إلى أدلة الخصوم ومناقشتها، حتى لا يتحول الكتاب إلى مطوَّلٍ، إلَّا ما دعت الحاجة إليه في بعض المسائل التي لا يتم وضوحها إلَّا بذلك.

وربط المسائل والقواعد بالدليل من أهم المَهَمَّات التي تنصلح بها الأبحاث العلمية.

(٤) ضرب الأمثلة التوضيحية؛ كفروع على المسألة حتى يكتمل التصور الصحيح للمسألة بدليلها ومثالها، فإنَّ القاعدة الأصولية إذا ذُكرت بغير مثال كانت عارية عن التطبيق العملي الموضّح لها المثمر لفائدتها وثمرتها.

(٥) توضيح المعاني اللغوية للمفردات والألفاظ التي تحتاج للبيان حتى يُزال اللبس وتستقيم البيّنة.

(٦) اكتفيت بما كتبته في كتابيَّ: «مقدمة سلفية بين يدي علم أصول الفقه»، و«تيسير أصول الفقه على منهاج النبوة» حول تأريخ هذا العلم وأول من كتب فيه -وهو الشافعي- وبيان الكتب التي كُتبت في هذا العلم سواء على طريقة المتكلمين أو طريقة الفقهاء، والكتب السلفية التي ينبغي أن يرُجع إليها: وما ينبغي أن يتحصن به طالب علم الأصول، وبيان كيفية تسليف هذا العلم حتى يكون على منهاج النبوة، ومن ثَمَّ، جعلت هذا الكتاب خالصًا للمسائل والقواعد الأصولية بدليلها ولا يكون علم أصول الفقه سلفيًا إلَّا بقصر مصادره على الكتاب والسُّنَّة وآثار السلف وفهمهم لهما.

(٧) لا جَرَم أنَّ جُلَّ علماء الأصول متكلمون، وأنَّ أئمة هذا العلم منهم كالغزالي والجويني وابن الحاجب، والرازي، والآمدي قد خدموا هذا العلم خدمة جليلة؛ بما أصَّلوه وفصَّلوه في مسائل هذا العلم، وما قاموا به من ترتيب فصوله وأبوابه، وهذا لا يُنكره إلَّا جاحد، وقد استفاد كل من كتب في علم أصول الفقه من كتاباتهم؛ وإنَّما ذكرت ما ذكرته في هذه المقدمة من أقوال السلف في الكلام وأهله؛ تحذيرًا ممَّا وقعوا فيه ونادَوْا به من كل مسألة تخالف الكتاب والسُّنَّة وما كان عليه السلف الكرام، ولكن لمَّا كان الواقع في كتبهم مزجًا بين الحق والباطل، ولكي لا يُوقع في باطلهم -لاسيما للمبتدئين الذين لا يعلمون الحق من الباطل- كان لابد من التحذير عامة من كتبهم ومن طريقتهم المبتدعة القائمة على الكلام والمنطق، ولقد ذكرت في كتابي: «**أثر القواعد الأصولية في تصحيح المعتقد وردَّ شبه المنحرفين**»: أنَّ الذي يتحصن بتصحيح عقيدته ودراسة أصول السنَّة جيدًّا، يجوز له الولوج في كتبهم، وإنَّما يصح المعتقد بالدراسة التفصيلية لأمهات كتب المعتقد، وعلى رأسها: «**شرح أصول اعتقاد أهل السنَّة والجماعة**» للالكائي، و«**الإبانة الكبرى**» لابن بطة العُكبري، و«**الشريعة**» للآجري، و«**شرح السنَّة**» للبربهاري، و«**عقيدة السلف أصحاب الحديث**» لأبي عثمان الصابوني، و«**العقيدة الواسطية**» لشيخ الإسلام ابن تيمية، وغيرها من الكتب المعروفة.

فإن تمكن طالب العلم من معرفة الغث من السمين والحق من الباطل والهدى من الضلال، تطرق إنْ أراد إلى هذه الكتب.

روى ابن أبي شيبة في «المصنف» في كتاب الفتن (٣٨٤٤٧) عن أبي مسعود عن حذيفة بن اليمان ﵄ قال:

«أما عرفت دينك يا أبا مسعود!» قلت: بلى، قال: «فإنها لا تضرك فتنة ما عرفت دينك، إنَّما الفتنة إذا اشتبه عليك الحق والباطل فلم تدر أيّهما تتبع فتلك الفتنة».

فإذا كان ذلك كذلك، ووجدت في هذا الكتاب عزوًا إلى بعض هذه الكتب، أو نقولات منها، فإنَّما كان على ضوء هذا التفصيل المذكور آنفًا، وإن أتيت لك من كتبهم بشيء فهو -بفضل اللَّه ومنّه- خال من الباطل والابتداع.

وإنَّما اضطر أهل السنَّة للأخذ من كتبهم لندرة من تكلم في أصول الفقه على منهاج السلف؛ إذْ هُم يعدّون على الأصابع، وللحاجة الماسة إلى هذا العلم الجليل؛ كاضطرار المحدّثين للرواية عن بعض أهل البدعة بضوابط، غير أن الأصل المطَّرد: أنه لا يؤخذ العلم إلَّا من أهل السنَّة، أمَّا هؤلاء الأَصوليون فقد ماتوا وعُلم ما عندهم من الزيغ والانحراف؛ والقاعدة الفقهية المعتبرة: «ما أُبيح للضرورة يقدَّر بقدرها».

أمَّا من كان حيًّا من أهل البدع فلا يستقيم أخذ مسألة علمية منه؛ لكثرة أهل السنة وللَّه الحمد والمنَّة، وإن قل الأصوليّون منهم؛ ولذلك أجهدت نفسي في هذا الباب.

(٨) قمت بتخريج الأحاديث غير المخرَّجة في الكتب التي اعتمدت عليها في نقولاتي إذْ بعض هذه الكتب فيما بين يدي من الطبعات غير محققة بالكلية، ككتاب «البحر المحيط للزركشي»، وهو ستة مجلدات كبار، فقمت بتخريج كل أحاديثها، وبعض الكتب محققة تحقيقًا ناقصًا، فأحقق ما لم يُحقق، وكنت أكتفي في الأحاديث التي عند البخاري ومسلم أو أحدهما بذكر ذلك فحسب لجلالة الكتابين.

(٩) استعنت بالكتب التي وُصِفَت بأنها جمعت جُلَّ مسائل علم أصول الفقه ومعظمها، وهي مادَّة هذا الكتاب: وضابط تنقلي بين هذه الكتب في تحقيق المسائل واختيار النقل، هو قوة المادة العلمية وصحتها.

١- كتاب «تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول»، وشرحه: **«التحبير شرح التحرير»**، والكتابان للإمام علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المَرْدَاويَ الحنبلي (ت٨٨٥)، وقد استمدّه من مئات الكتب، ولهذا أكثرت النقل منه؛ لجمعه في كل مسألة أقوال أهل العلم الأصوليين.

٢- «المختصر في أصول الفقه» لأبي الحسن علي بن محمد بن علي بن عباس الحنبلي، المعروف بابن اللحام (ت٨٠٣هـ).

٣- «مختصر التحرير في أصول الفقه»، وشرحه: **«شرح الكوكب المنير»** للإمام محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار (ت٩٧٢هـ).

قال الشيخ صالح العثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه: («شرح الأصول من علم الأصول» (ص٣٦):

«ومن أحسن ما أُلف فيه [يعني: أصول الفقه] بل من أجمع ما أُلف فيه «مختصر التحرير» للفتوحي، وهذا المختصر كتاب صغير، لكنه في الحقيقة خلاصة ما قاله الأصوليون في أصول الفقه، وهو مختصر، ويمكن للإنسان أن يحفظه عن ظهر قلب، إلَّا أنه يحتاج إلى عالم يبيّن معناه للطالب، فالذي يحفظه عن ظهر قلب ويعرف معناه، سيكون أصوليًّا بالمعنى الحقيقي، وكذلك شرحه: «الكوكب المنير في شرح التحرير» فهذا من أجمع ما رأيت على اختصاره». اهـ.

٤- «**شرح مختصر الرَّوضة**»، وهو اختصار لروضة الناظر للإمام ابن قدامة صاحب كتاب «المغني» لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي (ت٧١٦هـ)، وهو من أيسر الكتب.

قال عبد القادر بن بدران الدمشقي (ت١٣١٦هـ) في كتابه: «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد» (ص٣١٣- ٣١٤)، وهو من الكتب التي اعتمدت عليها: قال:

««مختصر الروضة القدامية» للعلامة سليمان الطوفي، مشتمل على الدلائل مع التحقيق والتدقيق والترتيب والتهذيب، شرحه مؤلفه في مجلدين[(١)]، حقق فيهما فن الأصول، وأبان فيه عن باع واسع في هذا الفن واطلاع وافر.

وبالجملة، فهو أحسن ما صُنّف في هذا الفن وأجمعه وأنفعه، مع سهولة العبارة وسبكها في قالب يدخل القلوب بلا استئذان». اهـ.

قلت: ولهذا أكثرت النقل منه.

٥- «**البحر المحيط في أصول الفقه**» لبدر الدين محمد بن بهادر عبد اللَّه الشافعي الزركشي (ت٧٩٤هـ).

قال السيوطي في: «تدريب الراوي» (١/ ٢٢):

«وبحره الذي هو في الأصول نهاية». اهـ.

وقال ابن العماد الحنبلي في «شذرات الذهب» (٦/ ٣٣٥):

«هو في ثلاثة أجزاء جمع فيه جمعًا كثيرًا لم يسبق إليه»[(٢)]. اهـ.

وقال الزركشي نفسه على كتابه في مقدمة «البحر المحيط» (١/ ٥-٦):

«وقد اجتمع عندي بحمد اللَّه من مصنّفات الأقدمين في هذا الفن ما يربو على المئين وما

(١) بل في ثلاثة مجلدات كبار كما في النسخة المطبوعة، والتي استعنت بها.
(٢) بواسطة مقدمة كتاب البحر.

برحت لي همّة تهم في جمع أشتات كلماتهم وتجول، ومن دونها عوائق الحال تحول، إلى أن مَنَّ اللَّه سبحانه بنيل المراد، وأمدّ بلطفه بكثير من المواد، فمخضت زبد كتب القدماء، ووردت شرائع المتأخرين من العلماء، وجمعت ما انتهى إليَّ من أقوالهم ونسجت على منوالهم، وفتحت منها ما كان مقفلًا، وفصلت ما كان مجملًا، بعبارة تُستعذب، وإشارة لا تستصعب، وزدت في هذا الفن من المسائل ما ينيف على الألوف، وولّدت من الغرائب غير المألوف، ورددت كل فرع إلى أصله، وأتيت فيه بما لم أسبق إليه، وجمعت شوارده المتفرقات عليه بما يقضي منه العجب، وإنَّ اللَّه يهب لعباده ما شاء أن يهب، وأنظم فيه بحمد اللَّه ما لم ينتظم قبله في سلك». اهـ.

٦- «**قواطع الأدلة في الأصول**» للإمام أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (ت٤٥٩هـ).

قال عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي (ت٧٧١هـ) في «طبقات الشافعية الكبرى» (٤/ ٢٤):

«ولا أعرف في أصول الفقه أحسن من كتاب: «القواطع»، ولا أجمع». اهـ.

٧- «**الإحكام في أصول الأحكام**» للإمام أبي محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ).

وهو كتاب من أجلِّ الكتب في هذا العلم على المنهج السلفي الاستدلالي.

قال ابن خلّكان (ت٦٨١هـ) في كتابه «وفيات الأعيان» (٣/ ٣٢٩) ترجمة (٤٤٨):

«وله كتاب: «الإحكام لأصول الأحكام» في غاية التقصّي وإيراد الحجج». اهـ.

٨- **كتاب**: «**الرسالة**» للإمام الشافعي.

وقال الشيخ عبد الرزاق عفيفي رَحِمَهُ اللَّهُ في تحقيقه لكتاب «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي المتكلم، وذلك في مقدمة الكتاب تحت عنوان: «كلمة موجزة عن تاريخ أصول الفقه» (١/ ٥- ١٤):

«. . . . وكان أوَّل من عَنِيَ بتدوين أصول الفقه فيما اشتهر بين العلماء: أبو عبد اللَّه محمد بن إدريس الشافعي، فأملى كتابه المعروف بـ«الرسالة»، وكتبه عنه الربيع بن سليمان المرادي، وقد جمع في إملاء الرسالة بين أمرين إجمالًا:

الأول: تحرير القواعد الأصولية وإقامة الأدلة عليها من الكتاب والسُّنَّة وإيضاح منهجه في الاستدلال وتأييده بالشواهد من اللغة العربية.

الثاني: الإكثار من الأمثلة لزيادة الإيضاح، والتطبيق لكثير من الأدلة على قضايا في أصول الشريعة وفروعها، مع نقاش للمخالفين، تزيده جزالة العبارة قوة، وتكسبه جمالًا، فكان كتابه قاعدة محكمة بني عليها من جاء بعده، ومنهجه فيه طريقًا واضحًا سلكه مَنْ ألَّف في هذا العلم وتوسّع فيه.

وقد تبعه في الأمرين أبو محمد بن حزم في كتابه: «الإحكام في أصول الأحكام» بل كان أكثر منه سردًا للأدلة النقلية مع نقدها، وإيراد للفروع الفقهية، مع ذكر مذاهب العلماء فيها، وما احتجّوا به عليها، ثُمَّ يوسّع ذلك نقدًا ونقاشًا، ويرجَح ما يراه صوابًا.

غير أنَّ أبا محمد وإن كان غير مدافع في سعة علمه واطّلاعه على النصوص، وتمييز صحيحها عن سقيمها، والمعرفة بمذاهب العلماء وأدلتها، وإيراد ذلك في أسلوب رائع وعبارات سهلة واضحة، لم يبلغ مبلغ الشافعي». اهـ.

٩- «الفقيه والمتفقه» للإمام الخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت **(ت٤٦٢هـ)**، ويعتبر كتابه تكملة لكتاب الرسالة على منهج الاستدلال الصحيح السلفي نُصرة لمنهج أهل الحديث، فكان من أجود الكتب لهذا السبب، كما بين ذلك الخطيب تحت باب: «في فضل العلم والعلماء» **(٢/ ٧١- ٧٣)** عند حديث «**نضرَّ اللَّه امرًا سمع منا حديثًا . . .**» الحديث.

١٠- «جامع بيان العلم وفضله» للإمام أبي عمر يوسف بن عبد اللَّه بن محمد بن عبد البر النمري الأندلسي **(ت٤٦٣هـ)** صاحب كتابي: «**التمهيد**»، و«**الاستذكار**»، وهو كتاب يتناول هذا العلم على منهج الحديث أيضًا والاستدلال ككتاب «**الفقيه والمتفقه**» مع إجلاله للصحابة، وأنَّ العلم إنَّما هو المأخوذ عنهم فحسب لا عن غيرهم -كما مرّ من مرويَّاته من هذا الكتاب في هذه المقدمة-.

١١- «إعلام الموقعين عن رب العالمين» للإمام ابن القيم، وهو كتاب جليل للغاية في الكثير من أبحاث أصول الفقه.

مع الاستعانة ببقية أبحاثه الأصولية السلفية الحديثية، من خلال كتاب جيّد جمع فيه مُعِدُّه هذه المسائل، وهو الكتاب الموسوم بـ«**اختيارات ابن القيم الأصولية**» في مجلّدين.

١٢- العقد الخامس: «الأصول الفقهية» لابن بدران من خلال كتابه «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل»، وهذا العقد يعتبر كتابًا كاملًا في هذا العلم في حوالي **(٢٠٠)** صفحة على سبيل الاختصار، وقد جمعه من أمهات كتب علم الأصول الحنبلية وغيرها.

١٣- «المسوّدة في أصول الفقه» لآل ابن تيمية، كتبه المجدُ بن تيمية أبو البركات جَدَّ شيخ الإسلام ابن تيمية أبي العباس، صاحب كتاب «**المنتقى**» الذي شرحه الشوكاني

في «**نيل الأوطار**».

وكتبه معه أيضًا بعد موت المجد ابنه شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام، -وهو أبو شيخ الإسلام ابن تيمية- ثُمَّ أكمله شيخ الإسلام ابن تيمية ثُمَّ جمع كتاباتهم تلميذ شيخ الإسلام بعد وفاته: أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحرَّاني الدمشقي الفقيه الحنبلي (ت٧٤٥هـ)، وهو من أعيان أهل المذهب الحنبلي.

١٤- «**التذكرة في أصول الفقه**» لبدر الدين الحسن بن أحمد بن عبد الغني المقدسي الحنبلي (ت٧٧٣هـ) ذكر المسائل والقواعد بدليلها وتعليلها، ولكنه لم يأت على كل مسائل الأصول.

١٥- «**الواضح في أصول الفقه**» لأبي الوفاء علي بن عقيل البغدادي الحنبلي (ت٥١٢هـ).

قال ابن بدران في «المدخل» (ص٣١٥):

«الواضح لابن عقيل، أبان فيه عن علم كالبحر الزاخر، وهو أعظم كتاب في هذا الفن، حذا فيه حذو المجتهدين». اهـ.

١٦- «**مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر**» لابن قدامة، للعلامة محمد الأمين الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ)، وقد نقّح الشيخ روضة ابن قدامة من المباحث الكلامية، وهذا من أجود ما يكون.

١٧- «**العُدة في أصول الفقه» للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفرّاء الحنبلي (ت٤٥٨هـ)**.

١٨- «**إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» للشوكاني**.

وذلك بالإضافة إلى بعض الكتب الأخرى ستُذكر في حينها إن شاء اللَّه.

- **صفة النقل من المراجع والمصادر في هذا الكتاب:**

أمَّا صفة النقل الذي قمت به: التصريح الدائم في كل النقولات بالعزو إلى المصدر المنقول منه بكل صراحة بالجزء والصفحة، مع التصرف والاختصار اللازم -لطبيعة كتابي هذا- من غير إخلال بالمعنى قطعًا؛ وذلك لأني أنقل موطن الشاهد، وقد يكون هذا الموطن مُفرّقًا في عشرات الصفح فأجمعه في صفحة أو صفحتين، وذلك مع تجميع ذلك من أكثر من كتاب ومرجع.

وهذه فائدة مهمة لجمع شتات المعلومة في موطن واحد يَسْهُل الرجوع إليه، وهذا يتطلب

قراءة المنقول كله ابتداء ثُمَّ اختصاره بلا نقص، مع ترك ما أراه مرجوحًا، أو مخالفًا للأدلة، أو لمنهج السلف إن كان الكتاب المنقول منه لبعض الأصوليين المتكلمين، مع الترجيح بين الأقوال المعروضة في سياق الكلام، واختيار ما وافق الدليل منها، وهذا من أهم ما عنيت به في مصنفي هذا، أن تكون مسائله على منهج الاستدلال السلفي الصحيح المعتبر، وعليه، فليس الأمر نقولات فحسب، فانتبه له، وإنَّما صرَّحت بصفة نقولاتي هنا لسبب وجدته منتشرًا جدًّا في نفس هذه النقولات، وهو: أنَّ غالبهم ينقل الكلام من كتب غيره من غير عزو ولا تبيين، ولا يخلو كتاب من هذا الأمر، فمثلًا كتاب: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار، هو في المجمل تلخيص لكتاب «التحبير شرح التحرير» للمرداوي، ولا يعزو إلَّا في مواطن قليلة يظنُّ القارئ أنَّ ما لم يعزه له وليس كذلك، وكتاب «إرشاد الفحول» للشوكاني جُلّة تلخيص لكتاب «البحر المحيط» للزركشي وقد نحى نحو فعل ابن النجار مع المرداوي، وينقل أبو الوفاء بن عقيل عن شيخه القاضي أبي يعلى نقولات كثيرة بدون عزو، وينقل المرداوي عن الطوفي من غير عزو، وكتاب ابن بدران المذكور ما هو إلَّا ملخص لشرح الطوفي، وهذا كثير جدًّا جدًّا، وهو أمر فاسد يشوبه الغش والتدليس والتشبع بما لم يُعط، وادِّعاء فضل الغير للنفس وهذا أمر حرام لا يجوز ولا ينبغي، فأردت التنبيه عليه.

(١٠) راعيت السهولة واليُسر في العبارة والتعريفات والمصطلحات، بعيدًا عن صعوبة طريقة المتكلمين وألغاز المناطقة؛ والسهولة واليسر صفة هذا الدين الحنيف السَّمح، فلمَّا حاد به المتكلمون والمناطقة عن غير الجادَّة الحقة صَعُب على الطالب لهذا العلم، ونفر منه الكثير من طلبته؛ ولقد قال تعالى على كتابه: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧]، وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وأي حرج أشدَّ من مخاطبة طلبة العلمَ بالألغاز المستوردة علينا من كفار فلاسفة اليونان؟! وإلزام النَّاس بغير لغة الكتاب والسُّنَّة، وفتنهم بذلك عن دينهم، ومطالبتهم بتعلم علم الكلام والمنطق والفلسفة، وهي علوم تؤدِّي إلى الإلحاد والكفر بالواحد الأحد؟! ﴿سُبْحَـٰنَكَ هَـٰذَا بُهْتَـٰنٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٦]، مع كون لغتهم من أشدّ العسر والتنفير على غالب الطلاب.

وروى البخاري في «صحيحه» (٦٩)، ومسلم (١٧٣٣) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه عن النَّبيّ ﷺ قال:

«يسّروا ولا تعسّروا وبشّروا ولا تنفّروا».

فكلما كانت لغة العلماء في كتبهم سهلة يسيرة، كانت أقرب إلى هذه الديانة ومنهج السلف الكرام الذي خلا من كل صعب.

(١١) قسّمت هذا الكتاب إلى جملة من الفصول، تحتها: (٢٨٧) مسألة، تفرع منها مئات المسائل الفرعية كل مسألة حرّرتها بدليلها ومثالها المفسّر الموضح، مع بيان معناها لغةً وشرعًا، وفقهًا وفهمًا، ورتّبتها على ترتيب غالب الأصوليين السلفيين من أهل السنَّة المذكورين في المصادر والكتب التي استعنت بها في هذا الكتاب.

- **دفع التعارض بين اسم الكتاب وحجمه:**

لقد سمّيت هذا الكتاب: «**ما قل ودلّ في أصول الفقه للمستدل، تقريب أصول الفقه على منهج أهل السنة والجماعة**»، وقد يظهر عند بادي الرأي مع ظاهر حجم الكتاب، أنه يناقض اسمه، وليس كذلك؛ فإني اجتهدت في جمع كل مسائل أصول الفقه، وهو أمر لا ينبغي الاختصار فيه، وإنما كان الاختصار والقلة مع الدلالة في شرح المسائل، لا في نفس المسائل، فثبت المطلوب، وللَّه الحمد والمنة.

وإني لأرجو اللَّه ﷻ العليم الحكيم البر الودود الرؤوف الرحيم، أن يكون هذا الكتاب ردًّا بهذا العلم إلى مثل ما كان عليه النَّبِيّ ﷺ، وأصحابه ﷺ، الذي هو منهج الشافعي في «الرسالة»، وابن حزم في «الإحكام»، والخطيب في «الفقيه والمتفقه»، وابن عبد البر في «جامعه»، وابن القيم في «الإعلام»، وغيرهم من أهل السنَّة والجماعة فهذه نيّتي في خدمة هذا العلم الجليل، الذي لا يستقيم التكلم في دين اللَّه ولا الفتوى فيه لأحد إلَّا بالإلمام لمسائل وقواعد علم أصول الفقه، وإن لم أصل إلى ما رجوت، فأرجو اللَّه أن يأجرني على النية، ويغفر لي تقصيري ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦].

ولقد بدأت في كتابة هذا المختصر في أوائل العشر من ذي الحجة، لسنة **١٤٣٨**هـ، الموافق **٢٢/ ٨/ ٢٠١٧**م، ثُمَّ أتمَّ اللَّه النعمة وأكمل الفضل بالانتهاء منه في: عمق ليلة الخميس **٢٠**/ جمادى آخر/ **١٤٣٩**هـ/ الموافق **٨/ ٣/ ٢٠١٨**م.

- **شرطي في هذا الكتاب:**

وأختم هذه المقدمة بقول الإمام القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (١/ ٢٤):

«وشرطي في هذا الكتاب: إضافة الأقوال إلى قائليها، والأحاديث إلى مصنّفيها، فإنه يُقال: من بركة العلم أن يُضاف القول إلى قائله». اهـ.

هذا وباللَّه وحده التوفيق والرشاد والسداد، وصل اللَّه على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

* * *

«تمهيدٌ إجماليّ»
«ذكر أقسام أصول الفقه وأدلة الشرع»

ذكر هذا الإجمال القاضي أبو يعلى في كتابه: «**العدّة في أصول الفقه**»، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية كما في: «**المسوّدة في أصول الفقه**»، واستحسنه ابن بدران فبدأ به مختصره في كتابه «**المدخل**»، وحاصله الآتي بتصرف يسير وزيادات مناسبة.

- **أصول الفقه وأدلة الشرع على ثلاثة أضرب: أصل، ومفهوم أصل، واستصحاب حال.**

وقد قيل: إنَّ أصول الفقه وأدلة الشرع على ضربين: أحدهما: ما طريقه الأقوال، والآخر: الاستخراج.

فأمَّا الأقوال: فهي مثل النص والعموم والظاهر ومفهوم الخطاب وفحواه والإجماع.

وأمَّا الاستخراج: فهو القياس وهو حجة بالكتاب والسُّنَّة والإجماع والأول أصحّ؛ لأنه أعمَّ، وذلك أنه يدخل فيه دليل الخطاب واستصحاب الحال.

وأمَّا قول الصحابي: فمختلف فيه، والحجة في المرفوع.

فأمَّا الأصول فثلاثة أضرب: الكتاب والسُّنَّة والإجماع فأمَّا الكتاب فضربان: مجمل ومفصل.

وأمَّا السُّنَّة فعلى ضربين: ضرب يؤخذ عن النَّبِيّ ﷺ مشاهدة وسماعًا، فهذا يجب على كل أحد قبوله واعتقاده على ما جاء به من وجوب وندب وإباحة وحظر.

وضرب يؤخذ خبرًا عنه، والكلام فيه في موضعين:

أحدهما في إسناده، والآخر في متنه.

فأمَّا الإسناد فضربان: أحدهما متواتر والآخر آحاد.

والمتن على ضربين: قول وفعل، وإقرار على قول أو فعل، وأمَّا الإجماع: فقولي وسكوتي.

وأمَّا مفهوم الأصل فذلك على ثلاثة أضرب: مفهوم الخطاب ودليله ومعناه، والمراد: مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة.

وأمَّا الاستصحاب فعلى ثلاثة أضرب:

أحدها: استصحاب براءة الذمة من التكاليف حتى يدلّ دليل شرعي عليها، وهذا صحيح بإجماع أهل العلم.

وذلك مثل أن يُسأل عن الوتر فيقال: ليس بواجب؛ لأنَّ الأصل براء الذمة حتى يدلَّ الدليل الشرعي على وجوبه.

والثاني: استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع، وهو: أن تجمع الأمة على حكم، ثُمَّ تتغير صفة المجمع عليه ويختلف المجتمعون، فالإجماع على جواز التيمم عند فقدان الماء، فلو صلى وهو في صلاته تيقن بإتيان الماء، فهل يستصحب الإجماع الذي تغيرت صفته بوجود الماء فلا يخرج من صلاته، أم لا يجوز الاستصحاب؟ أو هل يجب استصحاب حال الإجماع بعد الاختلاف حتى ينقل الدليل أم لا؟ اختلفوا فيه.

والثالث: استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه وهو حجة، كاستصحاب حكم الطهارة، أو شغل الذمة حتى يثبت خلاف ذلك.

• **أمَّا المصلحة المرسلة، والعرف، وسدّ الذريعة، وشرع من قبلنا**، فقد اختلفوا فيها والراجح اعتبارها أدلة شرعية وأصول يرجع إليها عند النزاع، والاستدلال والاستنباط؛ لأنها أدلة ثابتة شرعًا، إذا لم تخالف الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وهذا شرط ثبوتها.

• **بيان قواعد الإسلام عند الإمام أحمد إمام أهل السنَّة والجماعة:**

قال الإمام أحمد بن حنبل: «الدالُّ اللَّه تعالى، والدليل القرآن، والمبيّن الرسول ﷺ، والمستدل: أو لو العلم، هذه قواعد الإسلام». اهـ. ذكره المرداوي في: «التحبير شرح التحرير»، وذلك؛ لأنَّ القرآن أصل الأصول والأدلة كلها، وأصل الدين، والذي يُبيّنه هو رسول اللَّه محمد ﷺ؛ قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] وقال: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [النحل: ٦٤]، بصيغة النفي والإثبات التي تقتضي الحصر في البيان والتبيين، والمستدل بالقرآن أهل الاستنباط والعلم ومعنى قواعد الإسلام: أنَّ هذه القواعد ترجع إلى اللَّه تعالى، وإلى قوله وهو القرآن، وإلى رسوله ﷺ، وإلى علماء الأمة أهل الحلّ والعقد المستنبطين الذين يعلمون تأويله، المجتهدين والمفتين، الذين يتكلمون في دين اللَّه بالحجة والبرهان عن طريق آلة الاستنباط وهي: علم أصول الفقه بقواعده ومسائله، والقدرة على الترجيح والاختيار.

وقال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (١/ ١٣٤- ١٣٥):

«سمعت أخي أبا حازم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: سمعت أبا نصر أحمد بن علي بن عبدوس المعدل بالأهواز قال: سمعت سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني يقول: سمعت عبد اللَّه بن

أحمد بن حنبل يقول: سمعت أبي يقول: «قواعد الإسلام أربع: دال ودليل ومبيّن ومستدل.

فالدَّالُ: اللَّه تعالى، والدليل: القرآن، والمبيّن: الرسول ﷺ، قال اللَّه تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، والمستدل: أولو الألباب وأولو العلم الذين يجمع المسلمون على هدايتهم، ولا يقبل الاستدلال إلَّا ممَّن كانت هذه صفته». اهـ.

وذِكْرُ القياس والاستخراج هنا في هذا الإجمال يستلزم التكلم على الاجتهاد، وترتيب الأدلة، والتعارض والترجيح بينها، وبيان مسائل التقليد الذي هو عكس الاجتهاد، لأنه لا يقيس إلَّا المجتهد وانظر: [«العدة في أصول الفقه» لأبي يعلى (١/ ٧١- ٧٣)، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي (١/ ٢٠٨)، «المسودة في أصول الفقه» (ص: ٤٦٥- ٤٦٦) من كلام شيخ الإسلام، «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (١/ ٥٥- ٥٦)، «المدخل» لابن بدران (ص: ٨٤)، «إعلام الموقعين» لابن القيم (١/ ٣٦٠) بتصرف وزيادات تناسب السياق].

● **تنبيه:**

هذا، ولقد آثرت أن أبدأ هذا المختصر بهذا الإجمال المعتبر؛ لكي يقف القارئ له على علم أصول الفقه بشكل إجمالي ليُلمَّ بأركان هذا العلم، ثُمَّ يطلع بعد ذلك على مسائله وفصوله بشكل تفصيلي.

وقال الإمام أبو المظفر بن السمعاني في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ٢١- ٢٢):

«وأمَّا أصول الفقه، فهي من حيث اللغة: ما يتفرع عليه الفقه، وعند الفقهاء هي: طريقة الفقه التي يؤدي الاستدلال بها إلى معرفة الأحكام الشرعية.

وهي تنقسم إلى قسمين: إلى دلالة وأمارة، فالدلالة ما أدى النظر الصحيح فيه إلى العلم، والأمارة: ما أدى النظر الصحيح فيه إلى غالب الظن[1].

ويُقال في حدِّ الأصل: ما ابتنى عليه غيره، والفرع ما ابتنى على غيره.

وقيل: الأصل ما يقع التوصل به إلى معرفة ما وراءه.

والعبارتان مدخولتان؛ لأنَّ من أصول الشرع ما هو عقيم لا يقبل الفرع، ولا يقع به التوصيل إلى ما وراءه بحال، مثل: ما ورد به الشرع من دية الجنين، والقسامة، وتحمل العقل [يعني: الدية] فهذه أصول ليست لها فروع، فالأولى أن يُقال: إنَّ الأصل كل ما يثبت دليلًا في إيجاد حكم من أحكام الدين، وإذا حدَّ هذا فيتناول ما جلب فرعًا أو لم يجلبه.

---

(١) كالغيم بالنسبة إلى المطر، فإنه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر [أفاده المحقق].

ثُمَّ اختلفوا في عدد الأصول: قال عامة الفقهاء: الأصول أربعة: الكتاب، والسنَّة، وإجماع الأمة، والعبرة [يعني: القياس].

وأشار الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنَّ جماع الأصول: نص ومعنى، فالكتاب والسُّنَّة والإجماع داخل تحت النص، والمعنى هو القياس.

وقد ضم بعضهم العقل إلى هذه الأصول وجعله قسمًا خاصًّا.

وقال أبو العباس بن القاص: الأصول سبعة: الحس، والعقل، والكتاب، والسنَّة، والإجماع، والعبرة، واللغة.

والصحيح: أنَّ الأصول أربعة على ما قدّمنا، وأمَّا العقل فليس بدليل يوجب شيئًا، وإنَّما يكون به درك الأمور فحسب، أو هو آلة المعارف.

وأمَّا الحسُّ، فلا يكون دليلًا بحال، والأمر فيه بَيّنٌ، لأنَّ الحسّ يقع فيه درك الأشياء الحاضرة، فهي ما لم يوجد كونًا ولم يُشاهد عينًا فلا يكون للحس فيها تأثير.

وأمَّا اللغة: فهي مدرجة اللسان وفطنة لمعاني الكلام، وأكثر ما فيها: أنها عبارة عن الشيء باسمه تمييزًا له عن غيره بوضعه، ولا حظ لأمثال هذا في إيجاب شيء وإثبات حكم». اهـ.

وقد ختمت هذا التمهيد؛ بذكر كلام ابن السمعاني هذا؛ لاكتمال التصور عن أصول الفقه معنًى وتقسيمًا ليدخل القارئ في صلب الكتاب على بيّنة لهذا العلم فهمًا ومعنًى.

❊ ❊ ❊

«فصل»

(١)

«تعريف علم أصول الفقه، وبيان موضوعه، وغايته، وحكم تعلّمه، ومصادره»

● **المسألة (١): تعريف العلم:**

قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلۡمٖ لِّمَا عَلَّمۡنَٰهُ﴾ [يوسف: ٦٨].

قال القرطبيّ في «الجامع لأحكام القرآن» (٩/ ١٦١):

«قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ﴾ يعني: يعقوب: ﴿لَذُو عِلۡمٖ لِّمَا عَلَّمۡنَٰهُ﴾ أي: بأمر دينه... وقيل ﴿لَذُو عِلۡمٖ﴾ أي: عمل؛ فإنَّ العلم أدَّل أسباب العمل، فسمِّي بما هو بسببه». اهـ.

واختاره ابن جرير الطبري في «جامع البيان في تأويل آي القرآن» (١٥/ ١٦) قال:

«﴿وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلۡمٖ لِّمَا عَلَّمۡنَٰهُ﴾ يقول تعالى ذكره: وإن يعقوب لذو علم لتعليمنا إياه [١٩٤١٧] حدثنا... عن قتادة: قال: إنه لعامل بما علم.

[١٩٤١٨] قال سفيان [الثوري]: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلۡمٖ﴾ أي: عمل بما علمناه وقال: من لا يعمل لا يكون عالمًا». اهـ واختار ذلك ابن كثير في «**تفسير القرآن العظيم**» (٤/ ٢٥٣).

وذكر ابن منظور في «لسان العرب» (٣٥/ ٣٠٨٣) مثله عن سفيان بن عيينة ثُمَّ قال:

«وروي عن ابن مسعود أنه قال: «ليس العلم بكثرة الحديث، ولكن العلم بالخشية»، قال الأزهري: ويؤيد ما قاله؛ قول اللَّه ﷻ: ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ﴾ [فاطر: ٢٨].

والعلم نقيض الجهل.. وعلماء كحلماء؛ لأنَّ العلم مَحْلَمَةٌ لصاحبه،... وعلمت الشيء أعلمه علمًا: عرفته، قال ابن برِّي: ونقول علم وفَقِه؛ أي: تعلم وتفقّه... وعلم بالشيء: شَعَرَ، يُقال: ما علمت بخبر قدومه... وعلم الأمر وتعلّمه: أتقنه». اهـ.

وقال الراغب الأصفهاني في «المفردات في غريب القرآن» (ص: ٣٤٣):

«العلم: إدراك الشيء بحقيقته». اهـ.

واختار ابن السمعاني في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ٢٣):

«علمت الشيء وعملت به، وهو عرفانه على ما هو به». اهـ.

وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ١٤):

«قال أبو عمر وغيره من العلماء: أجمع النَّاس على أنَّ العلم معرفة الحق بدليله.

وهذا كما قاله أبو عمر -رحمه اللَّه تعالى-؛ فإنَّ النَّاس لا يختلفون أنَّ العلم هو المعرفة الحاصلة عند الدليل». اهـ.

ولمَّا كان العلم نقيض الجهل، فالجهل هو: «اعتقاد الشيء المعلوم على خلاف ما هو عليه»، قاله ابن السمعاني في «**قواطع الأدلة**» (١/ ٢٣)، والأصفهاني في «**المفردات**» (ص١٠٢)، والجرجاني في «**التعريفات**» (ص٧١).

قلت: فتحصّل من ذلك، أنَّ العلم هو معرفة الشيء بحقيقته، وهذا لغةً، وأمَّا في الشرع فالمعرفة الحاصلة عن الدليل.

ولكي يكون العلم حجة لصاحبه؛ فلابد أن يعمل بمقتضاه، ممَّا يورّث له خشية اللَّه، التي تزيده علمًا؛ قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [٢٨٢].

قال القرطبي في «جامعه» (٣/ ٣٠٧):

«وعد من اللَّه تعالى بأنَّ من اتقاه علمه؛ أي: يجعل في قلبه نورًا يفهم به ما يُلقى إليه، وقد يجعل اللَّه في قلبه ابتداءً فرقانًا؛ أي: فيصلًا يفصل به بين الحق والباطل، ومنه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩] واللَّه أعلم». اهـ.

قلت: ومن هنا اتفقت كلمة المفسرين من أهل السنَّة والجماعة على: أنَّ الهداية هي: معرفة الحق والعمل به.

وبهذا يُربط بين العلم والعمل؛ فالإيمان عند أهل السنَّة والجماعة: قول وعمل وبنية وسنة نقله أبو القاسم اللالكائي في «**شرح أصول اعتقاد أهل السنَّة والجماعة**» (١/ ١٤٥-١٧٣) عن عامة السلف بلا خلاف.

وإنَّما بدأت بتعريف العلم لأنه قاعدة كلية مضطردة لا تتخلف في كل علوم الشريعة.

- **المسألة (٢) تعريف أصول الفقه:**

أصول الفقه مركب من مضاف ومضاف إليه، وما كان كذلك فتعريفه من حيث هو مركّب إجمالي لقبيّ، وتعريفه باعتبار كلٍّ من مفرداته تفصيلي، أمَّا تعريف أصول الفقه باعتباره الأول فهو باعتبار العَلَمِيَّة: «العلم بالقواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية»، والأحكام الشرعية: الواجب، والحرام، والمندوب، والمكروه، والمباح،

وهي: الأحكام التكليفية، وغالب الأصوليين على وضع لفظة «الفرعية» كصفة للأحكام، يعني «إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية»، وهذا قيد يُضيّق من حقيقة هذا العلم الجليل الذي يتوصل به إلى استنباط كل حكم شرعي في هذا الدين سواءً كان علميًّا أو عمليًّا، أصلًا أو فرعًا، والمسلم حاجته إلى معرفة الأحكام العلمية من المعتقد والتوحيد وأصول السنَّة أشدَّ من حاجته لمعرفة الأحكام العملية المتعلقة بالمعاملات والعبادات؛ ولذلك كتبت كتابي: «**أثر القواعد الأصولية في تصحيح المعتقد وردّ شبه المنحرفين**»، وهو من أهم كُتبي؛ إذْ لا أعلم أنه كُتب في هذه البابة من قبل، كتصنيف مستقل، واللَّه أعلم.

وقيل: «هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية»، والمراد بالاستنباط: الاستخراج للأحكام من الأدلة.

وقيل: «معرفة دلائل أو طرق الفقه إجمالًا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد».

ودلائل جمع دليل، وإجمالًا عكس تفصيلًا، فأصول الفقه يتناول معرفة أدلة هذا الدين والفقه باعتبارها دليلًا كُلِّيًّا، فيتناول القرآن والسنَّة والإجماع والقياس، وغيرها من الأدلة من حيث الحجّية الكلية، لا من حيث دراسة كل آية وحديث على حدة، ومن حيث كونها عامة أو خاصة، أو مجملة أو مفسرة، وغير ذلك كما سيأتي.

وقولهم: «وكيفية الاستفادة منها» يعني: كيف يُتوصل بهذا العلم إلى استخراج واستنباط الحكم والفتوى من الدليل بكل قواعد أصول الفقه.

وقولهم: «وحال المستفيد»، وهو المجتهد، وشروط الاجتهاد وبيان مَنْ الذي يحقُّ له أن يستنبط ويتكلم في دين اللَّه؟

وقيل: «هو إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية»، وهذا أقوى.

ومعنى الإدراك: قال الأصفهاني في «المفردات» (ص: ١٦٨):

«وأدرك: بلغ أقصى شيء، وأدرك الصبي: بلغ غاية الصبا، وذلك حين البلوغ، قال: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدۡرَكَهُ ٱلۡغَرَقُ﴾ [يونس: ٩٠]». اهـ

وقال الجرجاني في «التعريفات» (ص: ٩):

«الإدراك: إحاطة الشيء بكماله». اهـ. وذلك على قدر الطاقة والقدرة.

وأمَّا تعريف أصول الفقه بالاعتبار الثاني: فيحتاج إلى تعريف المضاف وهو: الأصول، والمضاف إليه وهو: الفقه؛ لأنَّ تعريف الشيء المركب يتوقف على تعريف مفرداته.

فالأصول جمع أصل، وهو في اللغة ما يُبنى عليه غيره، وأصل الشيء ما منه الشيء، أو ما استند إليه الشيء في وجوده، أو ما احتيج إليه وفي الاصطلاح يُقال على: الدليل، وعلى المقيس عليه الذي يقابل الفرع في باب القياس كقياس أنواع المسكرات الجديدة على الخمر، ويطلق الأصل أيضًا على الراجح، كقولهم الأصل في الكلام الحقيقة دون المجاز، والظاهر دون الباطن.

ويطلق الأصل على القاعدة وهي: أمر كُلي ينطبق على جميع جزئياته إن كانت قاعدة أصولية، أو على جميع جزئياته غالبًا إن كانت قاعدة فقهية.

فالفقهية كقاعدة: «**الأمور بمقاصدها**»، ودليلها حديث البخاري (١)، ومسلم **(١٩٠٧)** أنَّ النَّبيّ ﷺ قال: «**إنَّما الأعمال بالنيات وإنَّما لكل امرئٍ ما نوى**».

وقاعدة «**اليقين لا يزول بالشك**»، ودليلها ما رواه مسلم **(٥٧١)** مرفوعًا: «**إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى أثلاثًا أم أربعًا فليطرح الشك وليبن على ما أستيقن**».

أمَّا القاعدة الأصولية، فمثل: «**الأمر المطلق للوجوب والنهي للتحريم**» فهي كلية لأنها تتنزل على كل أمر ونهي في العبادات والمعاملات والمعتقدات وفي شتى الأوامر والنواهي الشرعية مطلقًا ما لم يأت صارف يصرف إلى الاستحباب أو الجواز، وأمَّا الفقه، فهو في اللغة الفهم، والفهم إدراك معنى الكلام؛ لذلك قال البعض: الفقه أخصُّ من الفهم؛ وهو فهم مراد المتكلم من كلامه.

قال تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا﴾ [النساء: ٧٨]، وقال: ﴿قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ مَا نَفۡقَهُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١].

وقيل: الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخصُّ من العلم.

وفي الاصطلاح هو: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية عن طريق الاجتهاد»، وقيل: «بالاستدلال»، وقيل: «بالنظر والاستنباط»، والمراد بالدليل التفصيلي: الآية، والحديث، والإجماع، فقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] دليل تفصيلي خاص بالصلاة والزكاة، والدليل الكلي كقاعدة الأمر المطلق للوجوب، فتنزل هذه القاعدة على هذا الدليل التفصيلي فيُعلم من خلالها وجوب الصلاة والزكاة وتنزل على قوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥] فيُعلم وجوب الصيام، وينزل على قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧] فيُعلم وجوب الحج، وآية الصيام، والحج دليلان تفصيليّان، وقاعدة الأمر دليل كلِّي.

وقيل في تعريف الفقه هو: «العلم بأحكام الشريعة».

فيكون أصول الفقه بهذا الاعتبار هو: «ما يختص بالفقه من حيث كونه مبنيًّا عليه ومستندًا إليه»، وقيل: «أصول الفقه الأدلة التي ينبني عليها الفقه».

وقال ابن عقيل في «الواضح» (١/ ٧- ٨):

«وأصوله: هي ما تُبنى عليه الأحكام الفقهية من الأدلة على اختلاف أنواعها ومراتبها: كالكتاب ومراتب أدلته من نص وظاهر وعموم ودليل خطابه، وفحوى خطابه، والسنَّة ومراتبها، والقياس، وقول الصحابي -على الخلاف- واستصحاب الحال مع انقسامه، فهذه أصول تبنى عليها الأحكام». اهـ.

[«إرشاد الفحول للشوكاني» (١/ ٥٧- ٥٩)، «المختصر في أصول الفقه» لابن اللحام (ص: ٥- ٦)، «قواطع الأدلة في الأصول» للسمعاني (١/ ٢٠-٢١)، «شرح الكوكب المنير» (١/ ٣٨-٤١)، «التعريفات» للجرجاني (ص: ١٤٧»، «المفردات» للأصفهانيّ (ص: ٣٨٤)، وغيرها الكثير من المراجع المذكورة في مقدمة الكتاب بتصرف وزيادات وشرح].

- **المسألة (٣) موضوع أصول الفقه:**

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٤٠):

«الأصولي من يعرف أصول الفقه وهي: أدلة الأحكام الشرعية على طريق الإجمال، بحيث يُميّز بين الدليل الشرعي وبين غيره، ويعرف مراتب الأدلة، فيقدم الراجح منها، وهذا موضوع أصول الفقه؛ فإنَّ موضوعه: معرفة الدليل الشرعي ومرتبته، فكل مجتهد في الإسلام فهو أصولي؛ إذ معرفة الدليل الشرعي ومرتبته بعض ما يعرفه المجتهد». اهـ.

وقال المرداوي في: «التحبير شرح التحرير» (١/ ١٤٢- ١٤٣):

«قوله: «فموضوع أصول الفقه: الأدلة الموصلة إلى الفقه» . . فموضوع أصول الفقه: أدلته من الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس ونحوها، من كونها عامة أو خاصة، أو مطلقة أو مقيدة، أو مجملة أو مبيّنة، أو ظاهرة أو نصًّا، أو منطوقة أو مفهومة، وكون اللفظ أمرًا أو نهيًا، ونحو ذلك، وهذه الأشياء هي مسائله[1].

قال ابن قاضي الجبل: «موضوع أصول الفقه: الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية، واختلاف مراتبها، وكيفية الاستدلال منها».

وموضوع الفقه: أفعال العباد من حيث تعلق الأحكام الشرعية بها». اهـ.

ذكر ابن النجار في «شرح الكوكب» (١/ ٣٦) نفس الكلام ثُمَّ زاد:

---

(١) يعني: مسائل أصول الفقه؛ كما نص على ذلك ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (١/ ٣٦).

«ومسائله [يعني أصول الفقه] معرفة أحكامها من واجب وحرام ومستحب ومكروه ومباح». اهـ.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» (١/ ٦٨- ٦٩):

«وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات الأدلة للأحكام، وثبوت الأحكام بالأدلة؛ بمعنى: أنَّ جميع مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت، وقيل: موضوع أصول الفقه هو: الدليل السمعي الكلي فقط من حيث إنه يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلفين أخذًا من شخصيَاته». اهـ.

والدليل السمعي يعني: النقلي من الكتاب والسُّنَّة.

- **المسألة (٤) من هو الأصولي؟**

وهذه المسألة متفرّعة على التي قبلها؛ لذلك قرن شيخ الإسلام ابن تيمية في النقل السابق بين موضوع أصول الفقه وبين الأصولي.

قال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (١/ ٤٦) يشرح ما قاله المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (١/ ١٨٤- ١٨٥):

«والأصولي في عرف أهل هذا الفن من عرفها؛ أي عرف القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية؛ لأنه منسوب إلى الأصول، كنسبة الأنصاري إلى الأنصار ونحوه، ولا تصح النسبة إلَّا مع قيام معرفته بها، وإتقانه لها، كما أن من أتقن الفقه يُسمَّى فقيهًا، ومن أتقن الطب يُسمَّى طبيبًا ونحو ذلك». اهـ.

قلت: وهذا تعريف مستقيم على ضوء تعريف أصول الفقه؛ فإنه لمَّا كان تعريف أصول الفقه: «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية» كان الأصولي من عرف هذه القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام.

وعلى تعريف ابن تيمية للأصولي، وقد مرَّ أنفًا قال: «من يعرف أصول الفقه»، وأصول الفقه الأدلة، أو القواعد المذكورة، وكلاهما يكمل الآخر.

- **المسألة (٥) الغاية من دراسة أصول الفقه:**

قال المرداوي في: «التحبير شرح التحرير» (١/ ١٨٥):

«قوله: «وغايتها: معرفة أحكام اللَّه تعالى والعمل بها».

وأمَّا معرفة غاية أصول الفقه فهو فائدته، وهو التوصل إلى استنباط الأحكام الشرعية، أو معرفة كيف استنبطت، إذا تعذر إمكان الاستنباط والاجتهاد، وليستند العلم إلى أصله، وذلك

موصل إلى العمل، والعمل موصل إلى خيري الدنيا والآخرة». اهـ.

وبمثله قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٦٩).

قلت: وذلك لأنَّ الإلمام بأصول الفقه يمكن المجتهد من معرفة دينه معرفة صحيحة سليمة فيصح معتقده وعباداته ومعاملاته وأخلاقه؛ لأنه لن يستقيم لك صلاح الدين إلَّا بآلة الاستنباط الصحيحة التي هي علم أصول الفقه السلفي السُّنيّ الصحيح.

روى ابن أبي شيبة في «المصنف» (٣٨٤٤٧) في كتاب الفتن عن أبي مسعود عن حذيفة ﵁ قال:

«أما تعرف دينك يا أبا مسعود؟! قلت: بلى، قال: فإنها لا تضرّك فتنة ما عرفت دينك، إنَّما الفتنة إذا اشتبه عليك الحق والباطل فلم تدر أيهما تتبع فتلك الفتنة».

وهذا غاية جليلة عظيمة، فبدراسة أصول الفقه تدفع الفتن والضلالات، ولذلك كتبت كتابي: «**أثر القواعد الأصولية في تصحيح المعتقد ورد شبه المنحرفين**» حيث فصّلت فيه شبه الفرق الضالة بأنواعها ورددت هذه الشبه بقواعد أصول الفقه مثل فرقة الخوارج والمرجئة والقدرية والشيعة والمؤولة وغيرها من الفرق.

كما أنَّ بأصول الفقه يُتمكّن من التكلم في النوازل وما يستجد في دنيا النَّاس وهذا من أسمى غايات هذا العلم.

قال شيخ الإسلام في «المجموع» (٢٠/ ٤٩٧):

«ولهذا كان المقصود من أصول الفقه: أن يُفقه مراد اللَّه ورسوله بالكتاب والسُّنَّة». اهـ.

- **المسألة (٦) حكم تعلّم أصول الفقه.**

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «المسوّدة في أصول الفقه» (ص: ٤٦٥):

«معرفة أصول الفقه فرض كفاية، وقيل فرض عين على من أراد الاجتهاد والحكم والفتوى، وتقديم معرفته أوْلى عند ابن عقيل وغيره؛ لبناء الفروع عليها.

وعند القاضي تقديم الفروع أوْلي؛ لأنها الثمرة المرادة من الأصول، فالفقيه حقيقة: من له أهلية تامة يَعْرِف بها الحكم إذا شاء بدليله، مع معرفة جملة كثيرة من الأحكام الفرعية وحضورها عنده بأدلتها الخاصة والعامة». اهـ.

قلت: وكلام ابن عقيل أوْلي؛ لأنَّ الفقيه لن يتمكن من معرفة الفروع معرفة صحيحة إلَّا بإلمامه بقواعد الأصول، وكون تعلمه على من أراد الاجتهاد فرض عين هو الحق.

وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ٤٨٣):

«ومن النَّاس من يقول تعلم أصول الفقه فرض كفاية؛ لأنه العلم الذي يُعرف به الدليل ومرتبته، وكيفية الاستدلال، وهذه الأقوال أقرب إلى الصواب». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (١/ ١٨٩- ١٩٠):

«قوله: «ومعرفتها فرض كفاية» يعني: معرفة أصول الفقه وهذا الصحيح وعليه أكثر الأصحاب، قال في: «آداب المفتي»:

«والمذهب أنه فرض كفاية»، «وقيل فرض عين».

قال في «آداب المُفْتي»:

«وقد ذكر ابن عقيل: أنه فرض عين، وقال العالميّ الحنفيّ: هو فرض عين على من أراد الاجتهاد والفتوى والقضاء، وفرض كفاية على غيرهم، وهو أوْلى إن شاء اللَّه تعالى» انتهى.

قال ابن مفلح في «أصوله» لما حكى هذا القول:

«والمراد للاجتهاد وهي لفظية»، وهو كما قال، فإنَّ من أراد الاجتهاد لابدَّ من معرفة أصول الفقه، على ما يأتي من شروط الاجتهاد، فالخلاف لفظي». اهـ.

قلت: كل من تكلم على شروط الاجتهاد جعل تعلم أصول الفقه شرطًا له، كما سيأتي في حينه بإذن اللَّه.

قال ابن عقيل في «الواضح» (١/ ٢٦٠) بعد أن قال بأنه فرض كفاية: «ولا يعتبر بخلاف من يخالف في ذلك». اهـ.

- **المسألة (٧) مصادر أصول الفقه:**

إنَّ المتأمل لأول كتاب كُتِبَ في أصول الفقه وهو: «الرسالة» للإمام الشافعي، ليعلم أنه استمد هذا العلم من المصادر الآتية:

١- القرآن، ٢- السُّنَّة، ٣- الإجماع، ٤- آثار الصحابة ومن تبعهم بإحسان من أئمة هذا الدين، ٥- لغة العرب، وهذه المصادر تستقيم مع تعريف أصول الفقه الذي هو الأدلة التي تُبنى عليها مسائل الفقه.

وهي نفس المصادر التي أقام عليها الأصوليون من أهل السنَّة كلامهم في الأصول مثل أبو عمر بن عبد البر، والخطيب البغدادي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، ومن صفّى الأصول من علم الكلام -كما مرّ في المقدمة-؛ لأنَّ علم الكلام علم غريب على هذا الدين، إذْ هو دين الفلاسفة اليونانيين والمناطقة منهم.

قال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٣٠٥):

«ما أعلم أحدًا من الخارجين عن الكتاب والسُّنَّة من جميع فرسان الكلام والفلسفة إلَّا ولابدَّ أن يتناقض، فيُحيل ما أوجب نظيره، ويوجب ما أحال نظيره؛ إذ كلامهم من عند غير اللَّه، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]». اهـ.

وقال إمام من أئمة الكلام الفخر الرازي، فيما ذكره عنه الإسنوي في «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» (ص٢٣):

«أما علم الكلام فليس شرطًا في الاجتهاد، لعدم ارتباطه به». اهـ

فإذن، كيف يزعم الزاعمون من المتكلمين أنَّ علم الكلام هو المصدر الأول لعلم أصول الفقه، وهو لا علاقة له به أصلًا؟!

أم كيف يجعل الحكيم العليم سبحانه علمًا بدعيًا ما أنزل اللَّه به من سلطان سببًا ووسيلة إلى التفقه في دين اللَّه، وما عند اللَّه لا يُنال إلَّا بطاعته؟! وهل علم الكلام حق وطاعة أم باطل وبدعة؟!

قال تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَـٰلُ﴾ [يونس: ٣٢] أفحق هو؟!

- **أمَّا استمداده من اللغة العربية:**

فقد قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٦٩):

«اللغة العربية، لأنَّ فهم الكتاب والسُّنَّة والاستدلال بهما متوقفان عليهما، إذْ هما عربيان». اهـ.

وقال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (١/ ٤٨- ٥٠):

«وإمَّا أن يكون التوقف من جهة دلالة الألفاظ على الأحكام فهو العربية بأنواعها . . . ؛ يتوقف فهم ما يتعلق بها من الكتاب والسُّنَّة وغير هما على العربية، فإن كان من حيث المدلول فهو علم اللغة، أو من أحكام تركيبها فعلم النحو، أو من أحكام أفرادها فعلم التصريف، أو من جهة مطابقته لمقتضى الحال وسلامته من التعقيد ووجوه الحُسن فعلم البيان بأنواعه الثلاثة». اهـ.

قالوا: ومن مصادره المستمد منها: تصور الأحكام الشرعية.

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٦٩):

«الأحكام الشرعية من حيث تصوّرها؛ لأنَّ المقصود إثباتها أو نفيها، كقولنا: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصلاة واجبة، والربا حرام». اهـ.

وقال المرداوي في: «التحبير شرح التحرير» (١/ ١٢٩):

«**الثالث**: استمداده من تصور الأحكام، أعني: تصور أحكام التكليف؛ فإنه لا بدَّ من تصوّرها ليتمكن من إثباتها ونفيها، ولتوقف معرفة كيفية الاستنباط عليه، والحكم على الشيء فرع عن تصوّره، دون إثبات الأحكام في آحاد المسائل، فإنَّ ذلك من الفقه، وهو يتوقف على الأصول». اهـ.

أقول: لمَّا كان العلم هو: معرفة الحق بدليله، والغاية من علم أصول الفقه هو معرفة الأحكام الشرعية والعمل بها، وإنَّما يرُجع في معرفة الحكم الشرعي إلى الكتاب والسُّنَّة أصلا الأدلة، كما قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، والردّ إلى اللَّه ردٌّ، إلى كتابه، والردّ إلى رسوله ردّ إلى سُنّته بعد موته بالإجماع، كان هذا مُشيرًا إلى معرفة مصادر علم أصول الفقه: الكتاب والسُّنَّة وهما أصلا الأدلة وكل دليل غيرهما مردود إليهما من الإجماع وغيره.

وآثار الصحابة والسلف بفهم الكتاب والسُّنَّة؛ لأننا أمرنا بفهم الدين فهمًا صحابيًا سلفيًا؛ إذْ هم الواسطة بين الأمة ورسولها ﷺ، وخيرها علمًا وفهمًا وعملًا.

ثُمَّ لا يستقيم كل ذلك إلَّا بالإلمام بقواعد اللغة العربية؛ قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾ [الشعراء: ١٩٢-١٩٥] وقال: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم: ٤]، فمن ادّعى مصدرًا آخر فعليه بالدليل قال تعالى: ﴿قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١].

أخرج ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (٢/ ٢٣١) عن ابن الماجشون قال: قال مالك بن أنس:

«من أحدث في هذه الأمة اليوم شيئًا لم يكن عليه سلفها فقد زعم أنَّ رسول اللَّه ﷺ خان الرسالة؛ لأنَّ اللَّه تعالى يقول: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣] فما لم يكن يومئذ دينًا لا يكون اليوم دينًا». اهـ.

* * *

«فصل»
(٢)
«في اللغات»

• **المسألة (٨) في تعريف اللغة وسبب وجودها وحقيقتها:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (١/ ٢٨٠):

«قد سبق أنَّ أصول الفقه يُستمد من اللغة، وذلك لمَّا كان الاستدلال من الكتاب والسُّنَّة اللذين هما أصل الإجماع، بل وأصل القياس، محتاجًا إلى معرفة اللغة -التي لا تُعرف دلالتهما إلَّا بمعرفتها؛ لأنهما عربيّان، وفهم معاينهما متوقف على معرفة لغة العرب، بل هما أفصح الكلام العربي- احتيج إلى معرفتها.

قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]». اهـ.

قال ابن منظور في «لسان العرب» (٥/ ٤٠٤٩):

«قال الأزهري: واللّغة من الأسماء الناقصة وأصلها لُغْوَة من لغا إذا تكلم.

واللغة: اللّسْنُ، وحَدُّها: أنها أصوات يُعَبِّرُ بها وكل قوم عن أغراضهم، وهي فُعْلَةٌ من لَغَوْت؛ أي: تكلمت وجمعها لَغىً مثل: بُرَّة وبُرَىً، وفي المحكم: الجمع لغات ولُغُون، والنسبة إليها لُغَوِيٌّ ولا تقل لَغَوِيّ.

التهذيب: لغافلان عن الصواب وعن الطريق إذا مال عنه، قاله ابن الأعرابيُّ، قال: واللُغة أخذت من هذا؛ لأنَّ هؤلاء تكلموا بكلام مالوا فيه عن لُغة هؤلاء الآخرين، واللَّغو النُطق، يُقال هذه لغتهم التي يَلْغُون بها أي: ينطقون». اهـ.

• **وأمَّا سبب وجدودها:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (١/ ٢٨١- ٢٨٢):

«قوله: «سبب اللغة حاجة النَّاس إليها ولخفتها وكثرة فائدتها»، وذلك أنَّ اللَّه تعالى لمَّا خلق النوع الإنساني وجعله محتاجًا لأمور لا يستقل بها، بل يحتاج فيها إلى المعاونة، ولابدَّ للمعاون من الاطلاع على ما في نفس المحتاج شيء يدلُّ، وذلك إمَّا لفظ أو إشارة أو كتابة أو

مثال ونحوه، وكان اللفظ أكثر إفادة وأيسر، فأمَّا كونه أكثر إفادة؛ فلأنَّ اللفظ يقع على المعدوم والموجود والغائب والحاضر والحسي والمعنوي ولا شيء من الباقي يستوعب ذلك.

قال ابن مفلح وغيره: «سبب وجودها: حاجة الإنسان ليعرف بعضهم مراد بعض للتساعد والتعاضد بما لا مؤنة فيه؛ لخفتها وكثرة فائدتها، ولا محذور». اهـ.

أمَّا حقيقتها: قال ابن النجار في «شرح الكوكب» (١/ ١٠٢):

«وهي أي وحقيقة اللغة ألفاظ وضعت لمعانٍ يُعبّر بها كل قوم عن أغراضهم». اهـ.

● **المسألة (٩) مبدأ اللغة وبيان أنها توقيفيَّة:**

قال اللَّه تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

قال القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (١/ ٢٣٧):

«قال ابن عباس وعكرمة وقتادة ومجاهد وابن جُبير: علمه أسماء جميع الأشياء كلها، جليلها وحقيرها.

وروى عاصم بن كليب عن سعد مولى الحسن بن علي قال: كنت جالسًا عند ابن عباس فذكروا اسم الآنية واسم السوط، قال ابن عباس: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾. قلت [يعني القرطبي]: وهو الذي يقتضيه لفظ ﴿كُلَّهَا﴾ إذْ هو اسم موضوع للإحاطة والعموم؛ وفي البخاري من حديث أنس عن النَّبِيِّ ﷺ قال: «**ويجتمع المؤمنون يوم القيامة فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا فيأتون آدم فيقولون: أنت أبو الناس، خلقك اللَّه بيده، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء**»(١) الحديث.

قال ابن خويز منداد: في هذه الآية دليلُ على أنَّ اللغة مأخوذة توقيفًا، وأنَّ اللَّه تعالى علمها آدم عليه السلام جملةً وتفصيلًا.

وكذلك قال ابن عباس: علمه أسماء كل شيء حتى الجَفْنة والمِحْلَب.

وروى شيبان عن قتادة قال: علم آدم من الأسماء أسماء خَلْقه ما لم يعلم الملائكة، وسمَّى كل شيء باسمه، وأنْحَىَ منفعة كل شيء إلى جنسه.

قال النحاس: وهذا أحسن ما روي في هذا.

والمعنى: علمه أسماء الأجناس وعرّفه منافعها هذا كذا، وهو يصلح لكذا». اهـ.

وقال ابن كثير في: «تفسير القرآن العظيم» (١/ ١١٤):

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٧٥١٠)، (٤٤٧٦).

«والصحيح أنه علمه أسماء الأشياء كلها ذواتها وأفعالها، كما قال ابن عباس: حتى الفسْوة والفُسَيَّة، يعني أسماء الذوات والأفعال المكبر والمصغر، ولهذا قال البخاري في تفسير هذه الآية . . .». اهـ فذكر الحديث المذكور آنفًا.

وعليه فاللغة توقيفية تتوقف على الدليل، كما أنَّ العبادات توقيفية تتوقف على الدليل، ولابدَّ لها من دليل.

قال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر» (ص٣٠٧):

«خلاصة ما ذكره المؤلف في هذا المبحث أنَّ مبدأ اللغات: قيل هو توقيفي؛ أي: بتعليم من اللَّه وقف الخلق على معاني تلك الألفاظ، وقيل: هي اصطلاحية.

والذي يقول هي توقيفية يحتج بأن الاصطلاح يحتاج إلى مفاهمة سابقة ليعلم كل منهم مراد الآخر، والذين يقولون هي اصطلاحية يقولون أيضًا: إنَّ التوقيف يحتاج إلى فهم لكلام الموقف سابقًا على التوقيف وإلَّا لم يفهم، والكل باطل؛ لأنَّ الاصطلاح لا يحتاج إلى علم سابق لإمكان الفهم بالإشارة واليقين، كما يفهم الطفل عن أبويه، ولأنَّ اللَّه سبحانه قادر على أن يخلق في الإنسان علمًا ضروريًّا يُعرف به معاني الألفاظ من غير فهم سابق». اهـ.

قال الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (١/ ٤٧٣):

«**أمَّا التوقيف**: فبأن يخلق اللَّه ﷻ في المكلفين علمًا ضروريًّا بالألفاظ ومدلولاتها ونسبة بعضها إلى بعض، فيحصل العلم لهم بها توقيفًا.

وأمَّا الاصطلاح: فبأن يجمع اللَّه ﷻ دواعي العقلاء بالاصطلاح على ما يتخاطبون به، ويعينهم بالتوفيق والسداد، فيحصل التخاطب بينهم بالاصطلاح.

والخطب في المسألة يسير؛ أي: أمرها سهل؛ حتى لو لم تُذكر لم يؤثر في هذا العلم، ولا في غيره نقصًا؛ إذْ لا يرتبط بها تعبدٌ عملي ولا اعتقادي؛ أي: لا يتوقف عليها معرفة عمل من أعمال الشريعة، ولا معرفة اعتقاد من اعتقادها.

فإن قلت: فإذا كان أمرها هكذا، فلم أطنب الأصوليون فيها هذا الإطناب، مع العلم بأنَّ الكلام فيما لا ينفع عبث؟!

قلنا: لا شك أنَّ كل علم من العلوم ففي مسائله ما يجري مجرى الضرورات التي لابدَّ منها، وفيها ما يجري مجرى الرياضات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، فتكون فائدتها الرياضة النظرية لا دفع الحاجة الضرورية، ونحن إنَّما نفينا فائدة هذه المسألة في العمل والاعتقاد لا في العلم على جهة الارتياض». اهـ

• **قلت**: ولقد ذكرتُ هذه المسألة في هذا الكتاب لوجود الدليل فيها من القرآن والسنَّة،

أنَّ الأسماء إن كانت توقيفية فلابد أن يكون المرجع في فقهها وفهمها ابتداءً إلى الكتاب والسُّنَّة، ولا يُتوسّع في المعاني اللغوية إلَّا على ضوء الشرع والنقل والتوقيف؛ فإنَّ أفضل ما فُسر به الدليل الشرعي بالدليل الشرعي.

فقوله تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]، يُفسر بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، فالذكر الذي تطمئن به القلوب هو الذكر اللساني العملي القائم على المعتقد القلبي الصحيح، لأنَّ الذكر في الآية الثانية القرآن كله، فلا تطمئن القلوب إلَّا بإقامة شرع اللَّه كله بامتثال الأوامر واجتناب النواهي والوقوف عند حدود اللَّه، وبقدر الإخلال في ذلك يحدث النقص في الطمأنينة؛ قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: ١٢٣، ١٢٤] فجعل سبحانه الذكر مقابل الهدى، والهدى: معرفة الحق والعمل به، والمعنى: ومن أعرض عن هداي الذي هو ذكري، وهذا ظاهر.

قال السعدي في: «تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنَّان» (ص: ٥١٥):

«الهدى: الذي هو الكتاب والرسل، فإنَّ من اتبعه اتبع ما أمر به واجتنب ما نهى عنه، . . . ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي﴾؛ أي: كتابي الذي يُتذكر به جميع المطالب العالية». اهـ.

وقال ابن كثير في «تفسيره» (٥/ ٢٠٥):

«﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي﴾؛ أي: خالف أمري وما أنزلته على رسولي، أعرض عنه وتناساه وأخذ من غيره هداه». اهـ.

وقال ابن القيم في «مختصر الصواعق المرسلة»[(١)] (ص٣١٧):

«إنَّ اللَّه هو الذي علّمهم البيان بألفاظهم عمَّا في أنفسهم، فعلمهم المعاني، وصورها في نفوسهم، وعلمهم التعبير عنها بتلك الألفاظ، كما قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١- ٤]، فهو سبحانه علم الإنسان أن يُبيّن عمَّا في نفسه وأقدره على ذلك وجعل بيانه تابعًا لتصوّره واحتياجه إلى التعبير عمَّا في نفسه، وذلك من لوازم نشأته وتمام مصلحته». اهـ.

قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤].

قال ابن كثير في «تفسيره» (٤/ ٣٠١):

«هذا من لطفه تعالى بخلقه: أنه يرسل إليهم رسلًا منهم بلغاتهم ليفهموا عنهم ما يريدون

---

(١) بواسطة «اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ٢٤).

وما أرسلوا به إليهم، كما قال الإمام أحمد: حدثنا وكيع عن عمر بن ذر قال: قال مجاهد، عن أبي ذر قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**لم يبعث اللَّه ﷻ نبيًّا إلَّا بلغه قومه**». اهـ.

رواه أحمد في «مسنده» (٢١٣٠٤).

قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٧/ ٣٣):

«رجاله رجال الصحيح إلَّا أنَّ مجاهدًا لم يسمع من أبي ذر». اهـ.

وقال القرطبي في «جامعه» (٩/ ٢٣٩):

«﴿إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ أي: بلغتهم ليبيّنوا لهم أمر دينهم، ووحّد اللسان وإن أضافه إلى القوم؛ لأنَّ المراد اللغة، فهي اسم جنس يقع على القليل والكثير». اهـ.

واللَّه تعالى أعلم.

قال الإسنوي في «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» في اللغات، مسألة (٢) (ص: ٢٢٢ وما بعدها):

«ذهب . . . إلى أنَّ اللغات توقيفية، وذهب . . . إلى أنها اصطلاحية، إذا علمت هذا فمن فروع المسألة:

١- المعروفة بمهر السر والعلانية، وهي ما إذا تزوج الرجل امرأة بألف، وكانا قد اصطلحًا على تسمية الألف بألفين، فهل الواجب ألف، وهو ما يقتضيه الاصطلاح اللغوي أو ألفان نظرًا إلى الوضع الحادث، فيه خلاف؟ والصحيح اعتبار اللغة.

٢- **ومنها**: إذا قال: يا حلال يا ابن حلال، وهما في الخصومة، ونوى الزنا فلا حد عليه على الصحيح؛ لأنَّ اللفظ لا يحتمل، وإنَّما هو من باب التعريض، هكذا قالوه.

وما ذكروه فيه وفي أمثاله يصح على قولنا: إنها توقيفية وهو الصحيح، فإن قلنا: اصطلاحية فلا.

٣- **ومنها**: إذا قال لزوجته: أنت عليَّ حرام، أو قال: حلال اللَّه عليَّ حرام، أو الحرام يلزمني ونحو ذلك، فهل هو صريح أو كناية؟ فيه وجهان: صحح الرافعي الأول، والنووي الثاني، فإن قلنا: اللغات اصطلاحية كفى اشتهارها في العرف والاستعمال العام عن التنبيّه فتكون صريحة، وإن قلنا إنها توقيفية فلا تخرج عن وضعها بل تستعمل في غيره على سبيل التجوّز، فإن نوى وقع وإلَّا فلا وهو الصحيح عند النووي.

٤- **ومنها**: البيع المسمَّى بالتلجئة -بالتاء المثناة والجيم- وصورته: أن يخاف غصب ماله، أو الإكراه على بيعه، فيلجأ إلى إنسان فيتَّفق معه على صدور لفظ الإيجاب والقبول،

لا لحقيقة البيع، ولكن لدفع المتغلب عليه، ثُمَّ يبيعه بيعًا مطلقًا، وفيه وجهان: أصحهما: الصحة اعتبارًا بالوضع.

٥- **ومنها**: إذا غلط الإمام فنبّه المأموم بقوله: سبحان اللَّه، قاصدًا التنبيه فقط، أو توقفت عليه القراءة فردَّها بهذا القصد، أو كبر قاصدًا التبليغ ونحو ذلك، فإن قلنا: إنها توقيفية فتتجه صحة الصلاة.

٦- **ومنها**: حيث قلنا: إنَّ من طلق أو -أعتق أو حلف بالطلاق أو غيره لا يدين في إرادة المعنى من اللفظ، إنَّما يصح على القول: بأنَّ اللغات توقيفية، وأمَّا على الاصطلاح، فيتعين الرجوع إليهم». اهـ قلت: يعني لمعرفة النية.

- **المسألة (١٠) إثبات الأسماء بالقياس:**

قال الطوفي في «شرح مختصر الرَّوْضة» (١/ ٤٧٦- ٤٨٣):

«وليس الخلاف في أسماء الأعلام، كزيد وعمرو، ولا في أسماء الصفات كعالم وقادر؛ إذْ هذا متفق على امتناع القياس فيه[1]؛ لأنَّ الأعلام ثابتة بوضع الواضع لها باختياره، فليس لها ضابط، وأسماء الصفات لأجل المعاني الصادرة منها، والقائمة بها، فليس لأحد أن يقول: زيدٌ إنسان، فأنا أحكم على كل إنسان بأنَّ اسمه زيد، ولا أن يقول: عمرو عالم وهو رجل، فأنا أحكم بأنَّ كل رجل عالم، وإنَّما النزاع في الأسماء الكلية، أعني: أسماء الأجناس والأنواع التي وضعت لمعان في مسمّياتها تدور معها وجودًا وعدمًا، كالخمر الذي دار اسمه مع التخمير، هل يجوز إطلاقه على النبيذ قياسًا بعلة التخمير والإسكار؟

قال الآمدي: أثبت ذلك القاضي أبو بكر وابن سُريج وجماعة من الفقهاء وأهل العربية، ونفاه أكثر أصحاب الشافعي والحنفية وجماعة من أهل الأدب.

قوله: «ولنا: معتمده فَهْمُ الجامع» كالتخمير الجامع بين الخمر والنبيذ، وإذا وجد المعنى الجامع بين الأصل والفرع في الأسماء اللغوية، وجب أن يجوز القياس، كالقياس الشرعي، لما كان معتمده فَهْمُ العلة الجامعة بين الأصل والفرع جاز، كقياس الأرز والذرة على البر والشعير في الربا بجامع الكيل، وإنَّما قلنا: إنَّ معتمد القياس فَهْمُ المعنى الجامع لما سيأتي في القياس إن شاء اللَّه تعالى قوله: «فيصح حيث فُهِمَ» أي: فيصح القياس لغة حيث فُهِمَ الجامع، كما في القياس الشرعي، ولا أثر لكون هذا قياسًا لغويًا، وهذا قياسًا

(١) ونقل الإجماع أيضًا ابن اللحَّام في «مختصره» (ص: ١٦).

شرعيًّا؛ لأنَّ ذلك فرق غير مناسب للتأثير . . . وشرط الجامع بين الأصل والفرع أن يكون مدلولًا عليه بالنص، أو التنبيه، ونستخرجه بالاستقراء أو الاستدلال، كما أنَّ العلة في القياس الشرعي تثبت بالنص والإيماء وتستخرج بالاستدلال وتخريج المناط ونحوه.

وإذا ثبت ذلك، فنحن استقرأنا كثيرًا من لغة العرب، فوجدناهم يضعون الاسم الكلي لمعنى قائم بمسمَّاه، وذلك يقتضي أنَّ كل فرد من أفراد ذلك المعنى إذا قام بذات سمّينا تلك الذات بذاك الاسم، . . . . وقد ثبت عن جماعة من أهل اللغة كابن جِنيٍّ في كتابه: «المنصف»، وغيره نصّوا على جواز القياس في اللغة، وقولهم حجَّة؛ لأنهم أهل هذا الشأن فيجب المصير إليهم، وإن نصَّ جماعة أخرى من أهل اللغة على عدم الجواز، فإنَّ الذين نصّوا بالجواز مثبتون وهؤلاء نافون، وإذا اجتمع الإثبات والنفي كان الإثبات مقدَّمًا.

● **تنبيه:**

من فروع هذا الأصل: أنَّ اللائط يُحَدَّ قياسًا على الزاني بجامع الإيلاج المحرم، وشارب النبيذ يحدّ قياسًا على شارب الخمر بجامع السُكر والتخمير، ونبّاش القبور يحد قياسًا على سارق أموال الأحياء بجامع أخذ المال في خفية». اهـ. بتصرف واختصار، وهذه الفروع المذكورة ثمرة القول بإثبات القياس للأسماء.

ويؤكد جواز القياس القاعدة الأصولية: «الحكم يدور مع علّته وجودًا وعدمًا» فإن وجدت علّة الإسكار في مشروب أو مأكول فكيف لا نقول بحرمته؟! أم كيف لا يُقال على من يزني بالدبر أنه زان؟!

قال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (٤/ ١١٥ وما بعدها)، وهو يتكلم على مسالك العلة -كما سيأتي بإذن اللَّه-:

«والمراد بثبوت العلة بالأجماع: أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم علته كذا، كإجماعهم في قوله ﷺ: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**» على أن علّته شغل القلب». اهـ.

وهذا الحديث رواه البخاري (٧١٥٨)، ومسلم (١٧١٧) في «صحيحيهما».

فهنا الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، فإذا وجدت العلة بما ينشغل بها القلب من غضب أو خوف أو جوع شديد وما شابه وجد الحكم، ويرتفع بارتفاعها، فكذلك في أمور الأسماء، وإثباتها بالقياس نظرًا لوجود الصفة التي من أجلها سُمِّي الشيء، كصفة الإسكار في الخمر.

- **المسألة (١١) أقسام الأسماء:**

ولقد قعَّد شيخ الإسلام ابن تيمية قاعدة في المسألة كما في: «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٣٥- ٢٣٧) فقال كلامًا قويًّا، قال:

«فصل جامع نافع: الأسماء التي علق اللَّه بها الأحكام في الكتاب والسُّنَّة، منها ما يُعرف حدُّه ومسمَّاه بالشرع، فقد بيّنه اللَّه ورسوله كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج والإيمان والإسلام والكفر والنفاق.

ومنه ما يُعرف حدَّه باللغة كالشمس والقمر والسماء والأرض والبر والبحر، ومنه ما يرجع حدَّه إلى عادة النَّاس وعرفهم فيتنوَّع بحسب عادتهم، كاسم البيع والنكاح والقبض والدرهم والدينار، ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدَّها الشارع بحدّ، ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة، بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات النَّاس، فما كان من النَّوع الأول، فقد بيّنه اللَّه ورسوله، وما كان من النوع الثاني والثالث فالصحابة والتابعون المخاطبون بالكتاب والسُّنَّة قد عرفوا المراد به؛ لمعرفتهم بمسمَّاه المحدود في اللغة، أو المطلق في عرف النَّاس وعادتهم من غير حَدٍّ شرعي ولا لغوي، وبهذا يحصل التفقه في الكتاب والسُّنَّة.

والاسم إذا بيَّن النَّبِيّ ﷺ حدَّ مُسَمَّاه لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة أو زاد فيه، بل المقصود أنه عُرف مراده بتعريفه هو ﷺ كيف ما كان الأمر، فإنَّ هذا هو المقصود، وهذا كاسم الخمر؛ فإنه قد بيَّن أن كل مسكر خمر[(١)]، فعرف المراد بالقرآن، وسواءً كانت العرب قبل ذلك تطلق لفظ الخمر على كل مسكر أو تخص به عصير العنب، لا يُحتاج إلى ذلك؛ إذْ المطلوب معرفة ما أراد اللَّه ورسوله بهذا الاسم، وهذا قد عُرف ببيان الرسول ﷺ، وبأنَّ الخمر في لغة المخاطبين بالقرآن كانت تتناول نبيذ التمر وغيره، ولم يكن عندهم بالمدينة خمر غيرها وإذا كان الأمر كذلك، فما أطلقه اللَّه من الأسماء وعلق به الأحكام من الأمر والنهي والتحليل والتحريم لم يكن لأحد أن يقيّده إلَّا بدلالة من اللَّه ورسوله.

فمن ذلك: اسم الماء، مطلق في الكتاب والسُّنَّة، ولم يقسّمه النَّبِيّ ﷺ إلى قسمين: طهور وغير طهور[(٢)]، فهذا التقسيم مخالف للكتاب والسنَّة، وإنَّما قال اللَّه: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾ [النساء: ٤٣]، فكل ما وقع عليه اسم الماء فهو طاهر طهور، سواءً كان مستعملًا في طهر واجب أو مستحب أو غير مستحب، وسواءً وقعت فيه نجاسة أو لم تقع إذا عرف أنها قد استحالت فيه

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٢٠٠٣) مرفوعًا بلفظ: «**كل مسكر خمر وكل خمر حرام**».
(٢) يريد: طاهر غير مطهر لغيره.

واستهلكت، وأمَّا إن ظهر أثرها فيه فإنه يحرم استعماله، لأنه استعمال للمحرم». اهـ.

• ولقد استعملت هذه القاعدة في كتابي: «**أثر القواعد الأصولية في تصحيح المعتقد**» فرددت بها على من جعل حدّ الإيمان التصديق بالقلب فحسب أو معه القول بدون عمل، لأنَّ الإيمان في الكتاب والسُّنَّة والإجماع، قولُ وعمل ونية وسنة، فلا يترك المعنى الشرعي للغوي، فيضل النَّاس.

• وكذلك في حدِّ الخروج على الحكام وأنه بالكلمة والسيف؛ لأنَّ النَّبِيّ ﷺ لمَّا خرج عليه ذو الخويصرة بالكلمة سمَّى عمله خروجًا، بل جعله أصل الخوارج، كما في حديث البخاري (٣٤٠٥)، ومسلم (١٠٦٢) فقال ﷺ: «**يخرج من ضئضئ هذا قوم . . .**» الحديث وانظر الكتاب المذكور (ص١٠٦- ١١٥) إن شئت:

فمن قال الخروج بالسيف فقط ولا خروج بالكلمة فضال زائغ عن الحق.

• **وكذلك من فروع هذه القاعدة: ما رواه مسلم في «صحيحه» (١٤٣١) عن أبي هريرة قال: قال رسول اللَّه ﷺ:**

«إذا دُعي أحدكم فليُجب، فإن كان صائمًا فليصل، وإن كان مفطرًا فلَيْطْعَم».

قال النووي في: «شرح مسلم» (٩/ ١٧٥):

«اختلفوا في معنى «فلْيُصَلِ» قال الجمهور: معناه فليدع لأهل الطعام بالمغفرة والبركة ونحو ذلك، وأصل الصلاة في اللغة الدعاء ومنه قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣][(١)].

وقيل: المراد الصلاة الشرعية بالركوع والسجود؛ أي: يشتغل بالصلاة ليحصل له فضلها وليتبرَّك أهل المكان والحاضرين». اهـ.

قلت: الأصل حمل اللفظ على المعنى الشرعي إلَّا عند التعذر أو وجود القرينة كالآية المذكورة آنفًا، وكهذا الحديث، لاسيما وقد وجد لفظ للحديث صرح فيه بالدعاء، فقال ﷺ: «**وإن كان صائمًا فليدع لهم**»، ذكره الحافظ في «فتح الباري» (**٩/ ٢٧٣**) عند (ح٥١٧٩)، وعزاه إلى أبي داود، وفي رواية الطبراني: «**فليدع بالبركة**».

• **ومن فروعها أيضًا**: قوله ﷺ الذي رواه مسلم (٣٥٢): «**توضؤوا ممَّا مسّت النَّار**» فيحمل على الوضوء الشرعي الذي هو شرط لصحة الصلاة، ولا يحمل على الوضوء اللغوي

---

(١) روى مسلم في «صحيحه» (١٠٧٨) عن عبد اللَّه بن أبي أوفى قال: كان رسول اللَّه ﷺ إذا أتاه قوم بصدقتهم قال: «**اللهم صل عليهم**» فأتاه أبي أبو أوفى بصدقته فقال: «**اللهم صل على آل أبي أوفى**»، وهذا تصريح بأنَّ الصلاة ليست الشرعية المعروفة بل الدعاء بالخير.

الذي هو غسل اليدين.

وكذلك حديث مسلم (**٣٦٠**) في قوله ﷺ: «**نعم فتوضأ من لحوم الإبل**» فهذا نص في أنَّ لحم الإبل ينقض الوضوء، وأنَّ المراد الوضوء الشرعي، ولا حظ -لِمن قال بالوضوء اللغوي-؛ لأنَّ الأصل حمل اللفظ في الدليل على المعنى الشرعي وإلَّا لحمل البعض قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] على الدعاء فحسب وهذا ضلال مبين.

- وزيادة في تقرير وتحقيق هذا المسألة أقول:

قال جمال الدين الإسنوي في «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» (ص: ٢٩٩-٣٠٠):

«إذا تردد اللفظ الصادر من الشارع بين أمور فيحمل أولًا على المعنى الشرعي؛ لأنه -عليه الصلاة والسلام- بُعث لبيان الشرعيات، فإن تعذر حُمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده ﷺ؛ لأنَّ التكلم بالمعتاد عرفًا أغلب من المراد عند أهل اللغة، فإن تعذّر حُمل على الحقيقة اللغوية لتعينّها بحسب الواقع». اهـ.

وعلى ضوء ما تقدم فإنَّ للاسم حقائق: حقيقة شرعية يحمل عليها اللفظ من الدليل أول ما يحمل ولا يصرف عنها بحال، فلا يقال بالحقيقة اللغوية أو العرفية إلَّا بدليل وقرينة؛ لأنَّ النَّبيّ ﷺ بُعث لبيان الشرعيات وتعبدنا بها فهي الأصل ولا يُترك الأصل للفرع.

- **قال ابن حجر في «فتح الباري» (٩/ ٣٩١) عند حديث (٥٢٥٣):**

«الحمل على الحقيقة الشرعية مقدم على اللغوية اتفاقًا». اهـ.

أمَّا الحقيقة اللغوية وهي الوضعية التي ثبتت بالوضع وهو تخصيص الواضع لفظًا باسم بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ فُهِمَ منه ذلك المسمَّى، كما إذا أطلق لفظ الأسد على الحيوان المفترس، وأمَّا الحقيقة العرفية: فهي ما ثبتت بالعرف، وهو اصطلاح المتخاطبين فخُصَّ اللفظ ببعض مسمَّياته التي وضع لها في الأصل اللغوي عند ابتداء وضعه كلفظ الدابة الذي هو في الأصل اللغوي الوضعي اسم لكل ما دبَّ؛ لاشتقاقه من الدبيب وهو المشي فيتناول الطائر أيضًا لوجود الدبيب منه لو مشى، ثُمَّ خصّ في عرف الاستعمال لذوات الأربع من الفرس والبغل والحمار وغيره.

وكذلك تشمل الحقيقة العرفية ما يشيع استعماله في غير ما وُضع له في اللغة، كالغائط الذي هو في الأصل المكان المنخفض من الأرض ثُمَّ اشتهر في عرف الاستعمال في الخارج المستقذر من الإنسان، وأمَّا الشرعية فهي ما عُرفت فيه التسمية من قبل الشرع كالصلاة والزكاة والصوم، والحج، فالصلاة هذه الأفعال والأقوال المخصوصة المفتتحة بالنية والتكبير

والمختتمة بالتسليم، وهي في عرف اللغة مطلق الدعاء، وكذلك الزكاة في اللغة الطهارة والنَّماء، والصوم مطلق الإمساك، والحج: القصد، وفي الشرع ما هو معروف [«شرح مختصر الروضة» بتصرف وزيادة (١/ ٤٨٤)، وما بعدها)].

قال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر» (ص٣١٤):

«وأعلم أنَّ التحقيق حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية، ثُمَّ العرفية، ثُمَّ اللغوية . . . والتحقيق وجود الحقيقة الشرعية خلافًا لمن أنكرها وزعم أنها اللغوية وزيدت فيها شروط؛ لأنه قول باطل». اهـ.

قلت: وهذا الذي أكده ابن تيمية في «المسوّدة في أصول الفقه» (ص٤٥٨) حيث ذكر ذلك القول الباطل وقال:

«وهذا خطأ قطعًا». اهـ.

وقال الشافعي في «الرسالة» (ص١٢٨/ فقرة ١٣٨):

«ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبًا وأكثرها ألفاظًا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبيٍّ». اهـ.

قلت: فإذا كان ذلك كذلك فقد أَلَمَّ النَّبِيُّ ﷺ بالحقائق اللغوية والشرعية وأمرنا بالحقيقة الشرعية وهو مُلِمٌ باللغوية، فتعيّن تقديم الشرعية، لاسيما وأنَّ الشارع خصص مسمَّياته الشرعية بأسامٍ مستقلة لتكون أبين للمكلفين من غير لبس ولا اشتباه؛ حيث وصف اللَّه كتابه بالبيان فقال: ﴿بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، فلو كان لا يُدْرى: أيحمل اللفظ على المعنى الشرعي أو اللغوي لأدى ذلك إلى اللبس وعدم الفهم والبيان وهذا ممتنع على هذا الدين قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾؟ [القمر: ١٧].

- **المسألة (١٢) في الكلام وأقسام الألفاظ:**

قال ابن عقيل في «الواضح في أصول الفقه» (١/ ٩٥- ١٠٣):

«فصل في الكلام: وهو الحروف والأصوات المنظومة للتفاهم عمَّا في النفوس من الأغراض، فهذا جملة الكلام.

فصل: وهو على ثلاثة أقسام: اسم، وفعل، وحرف، لا رابع لها.

فالاسم: لفظ يدلُّ على معنى في نفسه غير مقترن بزمان، محصل دلالة الإشارة دون الإفادة. . . واختلفوا في اشتقاقه على وجهين:

أحدهما: أنه مشتق من السموّ وهو الرّفعة؛ لأنَّ الاسم يَسمُو بالمسمى، فيرفعه عن

غيره، وهذا قول أهل البصرة، وتصغيره سُمَيّ، وقيل في تصغير اسم وابن: أُسيم وأُبَيْن.

والثاني: أنه مشتق من السِّمة وهي العلامة، لما في الاسم من تمييز المُسَمَّى عن غيره، وهذا قول أهل الكوفة.

فصل: وأمَّا وضعها [يعني الأسماء] فعلى أوجه:

منها: ألقاب وأعلام وضعت في اللغة للتمييز بين المسميَّات، فهذا الوجه يقوم مقام الإشارة إلى العين وذلك مثل: زيد وعمرو.

ومنها: ما وضع لإفادة بِنْية من صورة مخصوصة مثل: إنسان وفرس وسبع.

ومنها: ما وضع لإفادة جنس، مثل: علم، وقدرة، وإرادة.

ومنها: ما وضع لإفادة أمر تعلق بالمسمَّى، مثل أن يولد له فيُسمى أبًا، ويولد لأخيه فيسمى عمًّا، ويولد لأخته فيسمَّى خالًا، ومثل: تحت وفوق وأمام ووراء وتلقاء، فإذا كان فوق السقف قيل: مَقر ومُستقر، وإذا كان تحته قيل: ظُلَّة وسقف.

ومنها: ما يكون مفيدًا لمعنًى، فمنه ما يكون على وجه الاشتقاق، مثل: مقتول ومضروب وقاتل وضارب.

وقد يتفق الاسمان في الصورة والدلالة مثل قولنا: الوطء والنكاح وملك اليمين مباح.

وقد يتفقان في الأسماء ويختلفان بالمعنى، مثل القُرء، تردد بين الحيض والطهر.

وقد يختلفان في اللفظ والمعنى مثل قولنا: الخمر محرمة والخل مباح وقد يختلفان في الصورة ويتفقان في المعنى مثل: زكاة وصدقة . . . ولنا أسماء مشتركة تقع على أضداد، مثل جَوْن، فلون يقع على السواد والبياض، وقُرْء يقع على الطُهر والحيض، وشَفَق يقع على الحمرة والبياض، وعين يقع على الأسفل وهو المُنْعَم عليه بالعتق، والأعلى، وهو المعتق المُنْعِم، ولا يُصرف عند الإطلاق إلى شيء منها بعَينه لكن بدلالة.

فصل: وأمَّا القسم الثاني من الكلام وهو الفعل، فهو عبارة عمَّا دلَّ على زمان محدود.

وقالوا على علامة الأسماء: ما كان عبارة عن شخص، وما حَسُن الجرُّ به وعنه، وعبارة عمَّا يصح تصغيره ويُثنّى ويُثلّث، وقالوا في علامة الأفعال: ما حَسُن فيه قد، وسين، والمستقبل، مثل: سيفعل وسوف يفعل.

فصل: والحرف: ما عُدمت فيه علامات الأسماء والأفعال، وقيل هو عبارة عن شيئين أحدُهما معنًى، والآخر عبارة.

والمعنى: هو طرف الشيء، مثل قولهم: حرف الوادي.

والثاني: قول أهل النحو: هو عبارة عمَّا أفاد معنًى في غيره.

فصل: وقد حصر بعض أهل العلم الكلام فقال: هو: أمر، وفي معناه: السؤال، والطلب، والدّعاء، والاقتضاء، يقال: سأله، وطلب منه، واقتضاه، وأمره، بمعنى: استدعى منه بالقول فعلًا والمفرّق الرُّتبة.

قال: والنهي، وفي معناه: الكفّ والزَّجر والمَنع، يُقال: نهاه وزجره، وكفَّه عن القبيح ومنعه.

قال: والخبر والاستخبار، ومن هذا القبيل: القسم، فإنه خبر مؤكد، والجحود خبرٌ أيضًا بالنفي وهو الإنكار.

قال: ومنه -أعني من الخبر- الوعد والوعيد، فإنه إخبار عن منافع أو مضار، والأمثال والتشبيه وهما متقاربان.

قال: والنهي والاستفهام، ومثله الاستعلام، والنداء، والأسماء، وقد قسَمناها». اهـ.

قلت: وهو نص كلام شيخه القاضي أبي يعلى في «العدة في أصول الفقه» (١/ ١٨٥-١٨٩).

- **بيان أنَّ اللَّه متكلم بحرف وصوت:**

وممَّا لم يذكره ابن عقيل عن شيخه أنه قال:

«والكلام في اللغة عبارة عن أصوات وحروف، وقد نصَّ أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ على هذا في كلام اللَّه تعالى، وأنَّ اللَّه تعالى تكلم بصوت». اهـ.

قلت: روى البخاري في «صحيحه» (٤٧٤١) من حديث أبي سعيد الخدري قال: قال النَّبيّ ﷺ:

«يقول اللَّه عَجَّلَ يوم القيامة يا آدم، يقول لبيّك ربّنا وسعديك، فينادي بصوت: إنَّ اللَّه يأمرك أن تخرج من ذريتك بعث النَّار».

وروى البخاري معلقًا في كتاب التوحيد من «صحيحه»، ورواه أحمد في «المسند» (١٥٩٨٧) من حديث عبد اللَّه بن أنيس عن النَّبيّ ﷺ أنه قال:

«يحشر النَّاس يوم القيامة عُراة حُفاة بُهمًا، فيناديهم بصوت يسمعه من بَعُد كما يسمعه من قَرُب: أنا الملك أنا الديان».

ورواه البخاري موصولًا في «الأدب المفرد» (٩٧٠)، وهو في الصحيحة (١٦٠).

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ﴾ [الشعراء: ١٠]، وقال: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ﴾ [مريم: ٥٢].

وقال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (٦/ ٥٢٧):

«وليس من الأئمة والسلف من قال: إنَّ اللَّه لا يتكلم بصوت، بل قد ثبت عن غير واحد من السلف والأئمة أن اللَّه يتكلم بصوت، وجاء ذلك في آثار مشهورة عن السلف والأئمة، . . قال عبد اللَّه بن أحمد: قلت لأبي: إنَّ قومًا يقولون: إنَّ اللَّه لا يتكلم بصوت، فقال: يا بني هؤلاء جهمية، إنَّما يريدون التعطيل. ثُمَّ ذكر بعض الآثار المروية في ذلك». اهـ.

ثُمَّ قَالَ القاضي أبو يعلى في «العدة» (١/ ١٨٦):

«فهذا تقسيم كلام العرب، وقد ذكر بعضهم تقسيمه على المعاني فحصره بستة عشر وجهًا». اهـ.

وهذه الوجوه الستة عشر هي: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والطلب، والجحود، والتمنّي، والإغلاظ، والتلهف، والاختيار، والقسم، والتشبيه، والمجازاة، والدعاء، والتعجب، والاستثناء [«الصاحبيّ في فقه اللغة» لابن فارس (١٧٩- ١٨٨)، «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي (٣/ ٢٥٦)؛ أفاده المحقق].

قال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (١/ ١٢٠):

«ويُراد بالكلمة: الكلام في الكتاب والسُّنَّة وكلام العرب، قال ﷻ: ﴿قَالَ رَبِّ ٱرۡجِعُونِ ۝٩٩ لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُۚ كَلَّآۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ﴾ [المؤمنون: ٩٩، ١٠٠] فمسى ذلك كله كلمة.

وقال رسول اللَّه ﷺ: «**أصدق كلمة قالها الشاعر، كلمة لبيد ألا كل شيء ما خلا اللَّه باطل**» فسمى ذلك كله كلمة»». اهـ.

قلت: والحديث رواه البخاري (٦٤٨٩)، ومسلم (٢٢٥٦) في «صحيحيهما».

- **قال ابن ا لنجار في «شرح الكوكب» (١/ ١١٧- ١١٨):**

«وتنقسم الجملة إلى لفظ وضع لإفادة نسبة وهو؛ أي: اللفظ الذي وضع لإفادة نسبة هو الكلام لا غيره.

ولا يتألّف الكلام إلَّا من اسمين، نحو: زيد قائم، أو من اسم وفعل، نحو قام زيد، لأنَّ الكلام يتضمن الإسناد، وهو يقتضي مُسْنَدًا ومُسْنَدًا إليه ولمَّا كان الاسم يصح أن يُسند وأن يُسند إليه صح تأليف الكلام من جنس الاسم فقط.

ولمَّا كان الفعل يصلح أن يُسند ولا يصلح أن يُسند إليه صح تأليف الكلام منه إذا كان مع اسم لا بدونه، بشرط أن يكون المسند والمسند إليه من متكلم واحد، وقال جمع يجوز أن

يكون من متكلمين فأكثر، بأن يتفقا على أن يذكر أحدهما الفعل والآخر الفاعل، أو أحدهما المبتدأ أو الآخر الخبر.

وردَّ بأنَّ الكلام لابدَّ له من إسناد، وهو لا يكون إلَّا من واحد، فإن وُجد من كل واحد منهما إسناد بالإرادة فكل واحد منهما متكلم بكلام مركب ولكن حُذِف بعضه لدلالة الآخر عليه، فلم يوجد كلام من متكلمين، بل كلامان من اثنين. اهـ

قال في «شرح التحرير»: وهو التحقيق، ثم قال: وذكر أصحابنا فرعًا مترتبًا على ذلك وهو: ما إذا قال رجل: امرأة فلانٍ طالق، فقال الزوج: ثلاثًا قال الشيخ تقى الدين [يعنى ابن تيمية] هي تشبه ما لو قال: لي عليك ألف، فقال صحاح، وفيه وجهان، قال: وهذا أصل في الكلام من اثنين: إن أتى الثاني بالصفة ونحوها هل يكون متممًا للأول أم لا؟». اهـ.

وقال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (١/ ١٣٦ وما بعدها):

«والمعنى الذي هو متعدد اللفظ فقط دون أن يتعدد معناه كالبُرّ والقمح المسمى به الحبُّ المعروف، وكالليث والأسد مترادف؛ لترادف اللفظين على محل واحد.

ومتعدد المعنى فقط؛ أي: دون اللفظ مشترك كالذهب والباصرة، فإنهما يشتركان في لفظ العين لصدقه عليهما.

ولا يسمى مشتركًا إلَّا إن كان اللفظ وضع حقيقة للمتعدد كما مثّلنا ومتعدد اللفظ أو المعنى ألفاظ متباينة لمعان متباينة، سواءً تفاضلت تلك المعاني كمسمّى الإنسان ومسمى الفرس، أو تواصلت بأن كان بعض المعاني صفة للبعض الآخر كالسيف والصارم، فإنَّ السيف اسم للحديدة المعروفة ولو مع كونها كالّة، والصارم اسم للقاطعة، وكالناطق والفصيح والبليغ.

والمراد بتواصيلها أنه يمكن اجتماعها في شيء واحد ونحو ذلك لو كان أحدهما جزءًا من الآخر، كالإنسان والحيوان، وكل هذه الألفاظ من حيثية الاشتقاق وعدمه قسمان، قسم مشتق وهو ما دلَّ على صفة معينة كضارب وعالم ونحوهما وقسم غير مشتق، وهو ما لم يدلُّ على ذي صفة معينة كالجسم والإنسان والفرس ويكون اللفظ الواحد متوطئًا[1] مشتركًا

(١) اللفظ المتواطئ سُمّي كذلك لتواطئ أفراده؛ أي: توافقها وتساويها في المفهوم واللفظ والمعنى فلفظ الإنسان له أفراد، كلهم إنسان، وكذلك الحيوان، فالأسماء المتواطئة هي أسماء الأجناس اللغوية، كالدابة أيضًا، وبمعنى آخر: المتواطئ هو: ما لا يمنع نفس تصوّر مفهومه من وقوع الشركة فيه، وتساوت أفراده من غير تفاوت بزيادة ولا نقصان أو شدة وضعف مثل الإنسان والحيوان. [مجموع الفتاوى (٢٠/ ٢٢٧، ٢٣٤)، «معجم غريب الفقه والأصول ص٥٤٦].

باعتبارين، كإطلاق لفظ الخمر على التمر والعنب، فيكون لفظ الخمر باعتبار نسبة التمر والعنب إليه متواطئًا، وباعتبار عدم النسبة مشتركًا.

ويكون اللفظان متباينين مترادفين باعتبارين، كلفظي صارم ومُهَنَّد، فإنهما متباينان بالنسبة إلى الصفة، مترادفان بالنسبة إلى صدقهما على الحديدة المسماة بالسيف، وكذا ناطق وفصيح، فإنهما متباينان بالنسبة إلى الاختلاف في المعنى، مترادفان لصدقهما على موصوفهما من إنسان أو لسان.

واللفظ المشترك واقع في اللغة في الأسماء: كالقراء، والعين، وفي الأفعال: كعسعس لأقبل وأدبر، وعسى للترجّي والإشفاق، والمضارع للحال والاستقبال، ووقوع الماضي خبرًا ودعاءً، كغفر اللَّه لنا، وفي الحروف، كالباء للتبعيض وبيان الجنس، والاستعانة والسببيّة وغيرها.

وكذا المترادف وقوعًا في اللغة في الأسماء والأفعال والحروف، فمن أمثلته في الأسماء: الأسد والسبع والليث والغضنفر، فإنها كلها للحيوان المفترس المعروف.

وفي الأفعال: قعد وجلس، وكذا مضى وذهب.

وفي الحروف: إلى وحتى لانتهاء الغاية». اهـ.

- **تفصيل في اللفظ المشترك:**

اللفظ المشترك ثابت في سُنة رسول اللَّه ﷺ.

فقد روى البخاري في «صحيحه» (٣٩١١) من حديث أنس بن مالك قال:

أقبل نبيُّ اللَّه ﷺ إلى المدينة وهو مُرْدِفٌ أبا بكر، وأبو بكر شيخ يُعرف، ونبيُّ اللَّه شاب لا يُعرف، فيلقى الرجل أبا بكر فيقول: يا أبا بكر من هذا الرجل الذي بين يديك؟ فيقول: هذا الرجل يهديني السبيل» فيحسب الحاسب أنه يعني الطريق، وإنَّما يعني سبيل الخير».

ووجه الدلالة: إقرار النَّبِيّ ﷺ لأبي بكر في قوله هذا، والسبيل مشترك بين المعنيين المذكورين آنفًا.

بل هو من أمره ﷺ؛ فقد قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (٧/ ٢٨٨):

«قوله: «يهديني السبيل» بَيَّنَ سبب ذلك ابن سند في رواية له: أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال لأبي بكر: «**أَلْه عنّي**» فكان إذا سُئل: من أنت قال: باغي حاجة، فإذا قيل: من هذا معك؟ قال: هاد يهديني». اهـ.

فقوله: «هاد يهديني» مشترك بين هداية الطريق في السفر، والهداية إلى الحق والجنة، وقد أراد الثانية لا الأولى طبعًا وهذا ظاهر فظهر فائدة استخدام المشترك في مثل هذه

الأحوال لدفع المفسدة وجلب المصلحة والسِّرية والتعريض بدون الكذب من خلال استخدام الألفاظ التي تحتمل أكثر من معنى وذلك يكون في الخير والصلاح، أمَّا المشترك بين الضدِّين فلا يستخدم فيهما، كالقرء في الطهر والحيض مثلًا.

قال ابن القيم في «زاد المعاد» (٥/ ٦٤٤):

«المشترك إذا اقترنت به قرائن ترجّح أحد معنييه؛ وجب الحمل على الراجح». اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ١٢٤)، وما بعدها):

«وله فوائد: منها: غرض الإبهام على السامع حيث يكون التصريح سببًا للمفسدة، ومنها: استعداد المكلف للبيان.

وهو خلاف الأصل، والمراد بالأصل هنا الغالب، فإذا جهلنا كون اللفظ مشتركًا أو منفردًا فالغالب عدم الاشتراك، فيحكم بأنه منفرد؛ للاستقراء أنَّ أكثر الألفاظ مفردة، وإلَّا لما حصل التفاهم في الخطاب دون الاستفسار وقبوله دونه معلوم.

والمشترك لابد له من مفهومين فصاعدًا، فمفهوماه إمَّا أن يتباينا؛ أي: لا يمكن الجمع بينهما في الصدق على شيء واحد كالقرء الطهر والحيض، وإمَّا أن يتواصلا كالإمكان العام والخاص.

والمشترك إنْ تجرد عن القرينة فمجمل يتوقف على المرجّح إن منعنا حمل المشترك على معنييه، وكذا إن قرن به ما يوجب اعتبار الكل وكانت معانيه متنافيه، فقال بعضهم: يقع التعارض بين القرينة وبين الدلالة المانعة من إعمال المشترك في مفهوماته فيصار إلى الترجيح، وهذا خطأ؛ لأنَّ الدلالة المانعة قاطعة لا تحتمل المعارضة، ولئن قلته فلا معارضة هنا، فيجب حمله عليهما، وقد يمثل لهذه المسألة بقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فإنه يحتمل إرادة نفس الصلاة ومواضعها، وقوله: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ قرينة لإرادة الصلاة، وقوله: ﴿إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ﴾ [النساء: ٤٣] قرينة لإرادة مواضعها، ويسميه أهل البديع: الاستخدام.

وإمَّا أن تقترن به قرينة، وهو على أضرب:

الأول: أن توجب تلك القرينة اعتبار واحد معين: مثل إني رأيت عينًا باصرة فتعين حمل اللفظ على ذلك الواحد قطعًا.

الثاني: أن توجب اعتبار أكثر من واحد، فيتعيّن ذلك الأكثر عند من يجوز إعمال المشترك في معنييه، كقوله: رأيت عينًا صافية، والصفاء مشترك بين الجارية والباصرة والشمس.

الثالث: أن توجب تلك القرينة إلغاء البعض، فينحصر المراد في الباقي؛ أي: يتعين ذلك

الباقي إن كان واحدًا، نحو: «**دعي الصلاة أيام أقرائك**»[(١)].

واعلم أنَّ معاني المشترك إمَّا أن يمتنع الجمع بينهما كالضدين والنقيضين، مثال النقيضين: لفظة «إلى» على رأي من يزعم أنها مشتركة بين إدخال الغاية وعدمه، ومثال الضدين: لو قال: أنت عليَّ حرام ونوى الطلاق والظهار، لم يثبتا؛ لأنهما وإن اشتركا في التحريم، لكن بينهما منافاة، لأنَّ الطلاق يفك قيد الزوجية بخلاف الظهار، وحينئذ يصير مجملًا فيُطلب البيان من غيرة.

ولولا الإجماع على أنَّ المراد بآية القرء في العدة أحد الجنسين من طهر أو حيض لحملناهما عليهما لوقوع اسم القرء عليهما، لكن لمَّا أجمعوا على أنَّ المراد به أحدهما توقف في الدليل لكاشف عن المراد.

ولكن هل يجوز أن يراد بالمشترك جميع المتناولات؟ فيه مذاهب: أحدها الجواز ونقله إمام الحرمين في «التلخيص» عن مذاهب المحققين وجماهير الفقهاء، قال ابن القشيري في أصوله: قال القاضي: وهو الاختيار عندنا أنه يجوز إذا دلت عليه القرنية، فلا يمتنع أن نقول: العين مخلوقة ونعني جميع محاملها، وقد قال سيبويه: يجوز أن يراد باللفظ الواحد: الدعاء على الغير، والخبر على حال المدعو عليه نحو: «الويل له» فهذا دعاء عليه وخبر، ولهما معنيان مختلفان». اهـ.

ثُمَّ توسع جدًّا في الكلام على المذاهب ثُمَّ أثبت أنه مذهب الشافعي وردَّ إنكار شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه مذهب الشافعي.

قلت: فإذا كان الأصل عدم الاشتراك، فلا يحمل على معانيه إلَّا بقرينة أو دليل.

- **الأصل في الكلام أن يكون مستقلًّا لا يتوقف على إضمار:**

قال التلمساني في «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول» (ص٤٨٢- ٤٨٣):

«اعلم أنَّ الأصل في اللفظ أن يكون مستقلًّا لا يتوقف على إضمار، ومثاله: ما احتج به بعض أصحابنا على حرمة أكل السباع، وهو قوله ﷺ: «**أكل كل ذي ناب من السباع حرام**»[(٢)].

فيقول من يخالف من أصحابنا: إنَّما أراد النَّبِيّ ﷺ ما أكلته السباع، لا أنَّ السباع

(١) رواه أبو داود في «سننه» (٢٩٧)، والترمذي (١٢٦، ١٢٧) في «سننه»، وضعفه المنذري في «تهذيب السنن» (١/ ٣٢٥)، وضعفه أبو داود في «سننه»، وقال: «كلها لا يصح منها شيء»، وانظر: «نيل الأوطار» (ح٣٧٦) حيث صححه المجد في «المنتقى».

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٥٥٣٠)، ومسلم (١٢/ ١٩٣٢)، واللفظ لمالك في «الموطأ» (٢/ ٤٩٦/ رقم١٣).

لا تؤكل، ويكون الحديث مطابقًا لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ﴾ [المائدة: ٣].

والجواب عند الأولين: أنا إذا حلمنا الكلام على ما يوافق الآية يلزم الإضمار والحذف، فكأنه قال: أكل مأكول كل ذي ناب من السباع حرام، فلا يكون الكلام في الحديث مستقلًّا، والأصل في الكلام الاستقلال». اهـ.

- **الأصل في الكلام التباين والاختلاف لا الترادف:**

قال التلمساني في «مفتاح الوصول» (ص٤٨٠ وما بعدها):

«اعلم أنَّ الأصل في الألفاظ أن تكون متباينة لا مترادفة، ومثاله: ما احتج به أصحابنا أنَّ التيمم عام جوازه بكل ما صعد على وجه الأرض، وذلك قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡۗ﴾ [النساء: ٤٣]، والصعيد مشتق من الصعود، فكان هذا عامًا في كل ما صعد على وجه الأرض.

فيقول أصحاب الشافعي: الصعيد مرادف التراب، وقد قال صاحب الصحاح: «الصعيد التراب»، وقال الشافعي -وهو من أهل اللغة-: «الصعيد لا يقع إلَّا على التراب».

والجواب عندنا: أنَّ الصعيد إذا صدق على التراب، فإمَّا أن يسمى به لأنه صعد على وجه الأرض، وإمَّا أن يسمى به من غير اعتبار هذا الاشتقاق، بل كتسميته بالتراب، وعلى التقدير الثاني يلزم الترادف، وهو خلاف الأصل، فوجب كون لفظ الصعيد مُباينًا للتراب، ووجب اعتبار الاشتقاق فيه، وحينئذ يصدق على كل ما على وجه الأرض أنه صعيد». اهـ.

قلت: يؤكد ذلك: ما رواه مسلم في «صحيحه» (**٢٧٨٩**) باب: ابتداء الخلق عن أبي هريرة قال: أخذ رسول اللَّه ﷺ بيدي فقال: «**خلق اللَّه ﷻ التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين**» الحديث.

فسمَّى رسول اللَّه ﷺ وجه الأرض كله ترابًا.

- **طرف من الفروع على الألفاظ:**

قال الإسنوي في «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» (ص٢٤٥ وما بعدها»):

«**في الترادف والتأكيد، مسألة (١)**: هل يلزم إقامة كل من المترادفين مقام الآخر حيث يصح النطق بأحدهما في تركيب يلزم أن يصح النطق فيه بالآخر؟ فيه مذاهب أصحها عند ابن الحاجب اللزوم؛ لأنَّ المقصود من التركيب إنَّما هو المعنى دون اللفظ، فإذا صحَّ النطق مع أحد اللفظين، وجب بالضرورة أن يصح مع اللفظ الآخر؛ لأنَّ معناهما واحد، والثاني: لا يجب مطلقًا.

إذا علمت ذلك فمن فروع المسألة:

١- تكبيرة الإحرام تصح بغير العربية إن لم يحسن العربية، وإن أحسنها فلا؛ لما في الصلاة من التعبد، بل لو أتى بالعربية ولكن عبر بالرحمن أو الرحيم، فإنه لا يصح أيضًا على الصحيح.

أمَّا الترجمة في النكاح والرجعة والسلام ففيها ثلاثة أوجه أصحها في الأوَّلَيْن: الصحة مطلقًا، وفي السلام التفصيل بين من يحسن العربية ومن لا يحسنها.

٢- رواية الحديث بالمعنى للعارف فيه مذاهب: أصحها: الجواز، والثاني: المنع والثالث: يجوز للصحابي ولا يجوز لغيره، والرابع: أنه إن كان يحفظ اللفظ لم يجز أن يرويه بغيره؛ لأن في كلام الرسول من الفصاحة ما لا يوجد في غيره، وإن لم يحفظ جاز، لأنه قد تحمّل اللفظ والمعنى وعجز عن أحدهما فلزمه أداء الآخر لاسيما إن تركه قد يكون تركًا للأحكام، وإن جاز فشرطه أن يكون مساويًا في الجلاء والخفاء وإلَّا فيمتنع؛ كقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**لا طلق في إغلاق**»[1] فلا يجوز التعيين عنه بالإكراه، وإن كان هو معناه؛ لأنَّ الشارع لم يذكره كذلك إلَّا لمصلحة فَنَكِلُ استنباطه للعلماء.

٣- ومنها: أن قوله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل النَّاس حتى يقولوا لا إله إلَّا اللَّه**»[2]، ومقتضاه تعيين هذا اللفظ، وفي «صحيح البخاري» أنه -عليه الصلاة والسلام- لما علمّ الصحابي الذكر المعروف في أثنائه: «**آمنت بكتابك الذي أنزلت وبنبيك الذي أرسلت**» فشرع الصحابي يعيد ما سمعه ليحفظه فعبر بقوله: «وبرسولك الذي أرسلت، فقال له -عليه الصلاة والسلام- «**لا، قل: ونبيّك الذي أرسلت**»[3].

مسألة (٢): التوكيد: تقوية مدلول ما ذكر بلفظ آخر، وهو إمَّا معنوي كقولك: جاء القوم كلهم أجمعون، وقد يكون لفظيًا، بإعادة اللفظ الأول بعينه، كقولك: جاء القوم، جاء القوم؛ أي: بالتكرار وفيه مسائل:

الأولى: اتفقوا على أنَّ التأكيد على خلاف الأصل، لأنَّ الأصل في موضع الكلام إنَّما هو إفهام السامع ما ليس عنده، فإذا دار اللفظ بين التأسيس والتأكيد تعيّن حمله على التأسيس.

---

(١) رواه الحاكم في «المستدرك» (٢٨٠٢)، وصححه ووافقه الذهبي، وابن ماجه في «سننه» (٢٠٤٦)، والدارقطني في «سننه» (٤/ ٣٦/ رقم ٩٨)، وأحمد في «المسند» (٢٦٤٠٣).
(٢) رواه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٠) في «صحيحيهما».
(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (٢٧١٠).

وفروع المسألة كثيرة:

١- منها: إذا كرر المنجّز فقال: أنت طالق، أنت طالق، ولم ينو شيئًا ففيه قولان: أصحهما حمله على الاستئناف.

٢- ومنها: إذا كرر الجملة الشرطية كلها بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثُمَّ أعاد اللفظ ثانيًا وثالثًا، فدخلت، ينظر، إن قصد التأكيد فواحدة، وإن قصد الاستئناف فثلاث.

٣- ومنها: إذا كرر المتكلم ما النافية فقال مثلًا: ما ما قام زيد، فقيل: ما الثانية توكيد للفظ، وقيل: إن نفي النفي إثبات، وسببه أنَّ التأسيس خير من التأكيد.

المسألة الثالثة: لا يشترط في التأكيد اتفاق الألفاظ فنقول: مررت بالقوم كلهم أجمعين، فمن فروعه: ما إذا قال لزوجته: أنت مطلقة، أنت مسرحة، أنت مفارقة، فقيل يكون كما لو كرر قوله: أنت طالق ثلاث مرات.

المسألة الرابعة: العرب لا تؤكد أكثر من ثلاث مرات، ويشهد له حديث: «أنه ﷺ كان إذا كرر كلامًا أعاده ثلاثًا»[1].

والمتجّه خلاف ذلك ويقبل التأكيد مطلقًا ولو أكثر من ثلاث مرات.

● في الاشتراك: ولنقدم عليه مقدمة نافعة وهي: الفرق بين الوضع، والاستعمال، والحمل، فالوضع: هو جعل اللفظ دليلًا على المعنى، والاستعمال هو إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، وهو من صفات المتكلم، والحمل: اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل عليه مراده، وذلك من صفات السامع.

إذا تقرر هذا ففي الفصل مسائل: الأولى: إذا امتنع الجمع بين مدلولي المشترك لم يجز استعماله فيهما.

فلو قال: أنت ترى أنه حر فيحتمل العتق وعدمه؛ لأنَّ الرؤية تطلق على العلم وعلى الظنِّ.

ومنها: شرى يستعمل حقيقة بمعنى اشترى، وبمعنى باع؛ كقوله تعالى إخبارًا عن إخوة يوسف عليه السلام: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ﴾ [يوسف: ٢٠]؛ أي: باعوه، والتحصيل والإزالة معنيان متضادان، ويتضح تصويره في رجل وكل وكيلين ببيع سلعة فخاطب أحدهما صاحبه بهذا اللفظ، فيحتمل أن يكون لقصد الشراء منه، وأن يكون لقصد البيع فيتميز بالنيّة.

المسألة الثانية: إذا لم يتمنع الجمع بين مدلولي المشترك فهل يجوز استعماله فيهما؟ فيه

---

(١) رواه البخاري (٩٤) في «صحيحه».

مذهبان، الصحيح وهو الذي ذهب إليه الشافعي أنه لا يجوز، وقيل يمتنع في اللفظ المفرد ويجوز في التثنية والجمع لتعدد النفي دون الإثبات؛ لأنَّ السلب يفيد العموم فيتعدد بخلاف الإثبات، إذا علمت ذلك، فهل يجب حمل اللفظ الصالح للمعنين عليهما معًا؛ إذا لم تقم قرينة على شيء؟ مذهب الشافعي: أنه يجب احتياطًا في تحصيل مراد المتكلم؛ لأنا إن لم نحمله على واحد منهما لزم التعطيل، أو حملناه على واحد لزم الترجيح بلا مُرجح.

إذا علمت ذلك فمن فروع المسألة:

١- ما إذا قال لزوجته: أنت عليَّ كظهر أميّ خمسة أشهر مثلًا -إذا صححنا الظهار المؤقت وهو الصحيح، فإنه يكون موليًا[1] على الصحيح، وقيل: لا، بل يحمل على الظهار خاصة؛ لأنه ليس بحالف.

٢- ومنها: ما قاله أصحابنا في عموم قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧] أنه شامل للمستطيع بنفسه وبغيره، وهو المعضوب[2] إذا وجد من يحج عنه.

٣- ومنها: إذا قال السيد لعبده: إن رأيت عينًا فأنت حرّ، فإنه يعتق بما يراه من العيون، ولا يشترط رؤية الجميع». انتهى مُلخصًا.

● **المسألة (١٣) في حروف المعاني التي تتعلق بها الأحكام الفقهية:**

وهي مسألة مهمة، فإنَّ معرفة هذه الحروف ومعانيها يترتب عليه الفم الصحيح للأدلة الشرعية وللكتاب والسنَّة، لاسيما بعد معرفة أنَّ هذه الحروف ينوب بعضها عن بعض في الاستخدام والمعنى -كما سيظهر مفصّلًا- وهي في المجمل تابعة لفصل اللغات والكلام؛ لأنَّ الكلام اسم وفعل وحرف.

ولقد اعتمدت في هذه المسألة على كتاب: «**التحبير شرح التحرير**» للمرداوي **(٢/ ٥٩٨-٦٩٢)** بتصرف واختصار وتقريب.

ومعه كتب أخرى أذكرها في حينها كالبحر المحيط، وغيره.

---

(١) قال تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍۖ﴾ [البقرة: ٢٢٦] يعني: للذين يحلفون ويقسمون على الامتناع عن قربان الزوجة وجماعها، وقد آلى النَّبيّ ﷺ من نسائه شهرًا، رواه مسلم (١٤٧٩)، وانظر: «الجامع الأحكام القرآن» (٣/ ٨١) للقرطبي.

(٢) المعضوب المريض الزَّمِن الذي لا حراك له «النهاية» (٣/ ٢٢٧).

- **صور الحروف والمراد بها وما هو الحرف؟**

يقع الحرف على الطَّرَف والشفير، كطرف الوادي، وحرف الرغيف، وطرف كل شيء: حرفه، ويقع على الحرف المكتوب من حروف المعجم ويقع في اللغة على الكلمة التامة مثل: ما فهمت هذا الحرف من كلامهم، وما أخطأ فلان أو ما أصاب في حرف من كلامه، والمراد: في كلمة منه، وقد يعبر بالحرف عن قراءة وطريقة في القراءة، كقولهم: يقرأ بحرف ورش أو حفص عن عاصم.

فأمَّا الحرف اللغوي الذي يتكلم أهل العربية على معانيه وأحكامه، فهذا اللفظ المتصل بالأسماء والأفعال وكل جملة من القول، والداخل عليها لتغيير معانيها وفوائدها مثل: من، إلى، بعد، حتى، ما، وهذه تسمَّى حروف المعاني.

والمراد بالحروف هنا: ما يحتاج الفقيه إلى معرفته من معاني الألفاظ المفردة، وليس المراد هنا الحرف الذي هو قسيم الاسم والفعل، لأنه قد ذكر معها أسماء كـ«إذْ» و«إذا» وأطلق عليها لفظ الحروف تغليبًا باعتبار الأكثر.

لمَّا قال النحاة: إنَّ الحرف لا يستقل بالمعنى، استشكله بعض الأصوليين فقال: إنَّ نحو «من» و«إلى» مشروط في وضعها -دالة على معناها الإفرادي، وهو الابتداء والانتهاء- ذكر متعلقها من: دار أو سوق أو غيرهما ممَّا يدخل عليه العرف ومنه الابتداء وإليه الانتهاء، والاسم نحو: الابتداء والانتهاء، والفعل نحو: ابتدأ وانتهى غير مشروط فيه ذلك.

وأمَّا الإشكال: فهو أنَّ نحو «ذو» و«أولو» و«بعض» و«كل» و«تحت» و«أمام» و«وقدام» و«خلف» و«وراء» و«فوق» ممَّا لا يحصى كذلك إذْ لم يُجَوِّز الواضع استعمالها إلَّا بمتعلقاتها، فكان يجب كونها حرفًا، وهي أسماء!

وأمَّا حل هذا الإشكال: فهو أنها وإن لم يتفق استعمالها إلَّا كذلك لأمر ما فغير مشروط في وضعها دلالة ذلك لما علم أنَّ «ذو» بمعنى صاحب، ويُفهم منه عند الإفراد ذلك، لكن وضعه له لغرض ما، وهو التوصل به إلى الوصف بأسماء الأجناس في نحو: زيد ذو مال، وذو فرس، فوضعه ليتوصل به إلى ذلك، هو الذي اقتضى ذكر المضاف إليه؛ لأنه لو ذكر دونه لم يدل على معناه.

نعم لم يحصل الغرض من وضعه، والفرق بين عدم فهم المعنى وبين عدم فائدة الوضع مع فهم المعنى ظاهر.

وكذلك «فوق» وضع لمكان له عُلوّ، ويفهم منه عند الانفراد ذلك لكن وضعه له ليتوصل إلى علو خاص اقتضى ذكر المضاف إليه، وكذلك باقي الألفاظ.

وإذْ تحقق ذلك فنقول: الحرف ما وضع باعتبار معنى عام، وهو نوعٌ من النسبة كالابتداء والانتهاء، لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه.

والنسبة لا تتعين إلَّا بالمنسوب إليه، فالابتداء الذي للبصرة يتعيَّن بالبصرة، والانتهاء الذي بالكوفة يتعين بالكوفة، فمالم يذكر متعلقه لا يتحصل فرد من ذلك النوع الذي هو مدلول الحرف، لا في العقل ولا في الخارج؛ وإنَّما يتحصل بالمنسوب إليه، فيتعلق بتعلقه، بخلاف ما وضع للنوع بعينه كالابتداء والانتهاء، وبخلاف ما وضع لذات ما باعتبار نسبة نحو «ذو» و«فوق» و«على» و«عن» و«الكاف» إذا أريد به علو وتجاوز وشَبَه مطلقًا فهو كالابتداء والانتهاء.

[«الواضح في أصول الفقه» لابن عقيل (١/ ١٠٩)، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي (١/ ٥٩٨- ٥٩٩)، «شرح الكوكب المنير» (١/ ٢٢٦- ٢٢٨)].

- **وقد احتوت هذه المسألة على (٣٨) نقطة:**

(١) الواو العاطفة لمطلق الجمع:

أي للقدر المشترك بين الترتيب والمعيَّة عند الأئمة الأربعة وغيرهم وأكثر النحاة، وذكره الفارسي والسيرافي والسهيلي إجماع نحاة البصرة والكوفة.

فلا تدلُّ على ترتيب ولا معية، وهي تارة تعطف الشيء على صاحبه؛ كقوله تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَصْحَٰبَ ٱلسَّفِينَةِ﴾ [العنكبوت: ١٥]، وعلى سابقه ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحديد: ٢٦]، وعلى لاحقه ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ﴾ [الشورى: ٣]، وقد اجتمعا في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ﴾ [الأحزاب: ٦].

ويجوز أن يكون بين متعاطفيها تفاوت أو تراخ نحو: ﴿إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٧].

فلو قلت جاء زيد وعمرو، فلا يقتضي ذلك لزوم مجيء عمرو بعد زيد بل قد يكون مجيء زيد بعد عمرو، فكان العطف لمطلق الجمع بين زيد وعمرو في المجيء بعيدًا عن من أتى قبل منهما.

- **مثال للتوضيح: ما رواه البخاري في «صحيحه» (١٨٥) ومسلم (١٨/ ٢٣٥) من حديث عبد اللَّه بن زيد** رضي الله عنه:

أنَّ رسول اللَّه ﷺ مسح رأسه فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه، ثُمَّ ذهب بهما إلى قفاه، ثُمَّ ردَّهما إلى المكان الذي بدأ منه».

فهنا لو لم تعلم قاعدة الواو في أنها لا تقتضي الترتيب لالتبس عليك فهم الحديث، ووجه ذلك قوله: «فأقبل بهما وأدبر»؛ إذْ الإقبال يكون من القفا إلى الأمام؛ أي: من الدبر إلى القُبل، فيكون المراد أنه بدأ من قفاه فمسح حتى وصل إلى مقدم رأسه، غير أنَّ الراوي بين أنَّ المراد العكس وصرح بذلك.

فلمَّا عُلم أن الواو لا تقتضي الترتيب عُلم أنه أراد: «فأدبر بهما وأقبل» فالذهاب إلى جهة القفا إدبار والذهاب إلى جهة الوجه ومقدمه إقبال.

ويدلُّ على ذلك رواية للبخاري (١٩٩): بلفظ: «فأدبر بيديه وأقبل» ومخرج الروايتين متحد فهما بمعنى واحد [«نيل الأوطار» (٢/ ٨٤/ ح١٨٨].

ومعنى مخرج الحديث أو الرواية أو الطريق: يطلق على الراوي الذي تلتقي عنده طرق الحديث الواحد، بحيث يرجع الرواة في تلقيهم هذا الحديث إلى هذا الراوي وحده، لأنَّ الحديث خرج من عنده [«النكت على ابن الصلاح» (١/ ٤٠٥)].

بل قد تأتي الواو بعكس الترتيب، كما قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الشورى: ٣] ولقد أوحى اللَّه إلى الأنبياء من قبل وحيه إليه، ثُمَّ ذكر الوحي إليه قبل الوحي إلى الأنبياء قبله، إلى رسول اللَّه ﷺ. [«البحر المحيط» للزركشي (٢/ ٢٥٤)].

وعليه، قالوا وللعطف من غير ترتيب.

قال تعالى: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، فلا يؤخذ من هذه الآية الترتيب في أعضاء الوضوء، بل الواو لمطلق الجمع.

لذلك قالوا: لو قال لزوجته: أنت طالق وطالق، يقع عليها طلقتان، بعيدًا عن تحرير المسألة نفسها.

ووجه أنها لا توجب الترتيب: أنها تستعمل فيما لا يقع فيه الترتيب وهو قولهم: اشترك فلان وفلان، ولا يجوز أن يقولوا اشترك فلان ثُمَّ فلان.

ولأنَّ قائلًا لو قال رأيت زيدًا وعمرًا، لم يفهم منه أنه رأى زيدًا قبل عمرو، ولو كان المفهوم منه الترتيب لوجب إذا رآهما معًا أو رأى عمرًا قبل زيد، أن يكون كاذبًا في خبره، ولو وجب إذا قال: رأيت زيدًا وعمرًا معًا أن يكون مناقضًا في كلامه، كما لو قال: رأيت زيدًا ثُمَّ عمرًا كان مناقضًا.

ويدلُّ عليه: ما رواه أحمد في «المسند» (٢٣١٥٨) وأبو داود في «سننه» (٤٩٧٢) من حديث حذيفة عن النَّبيّ ﷺ قال:

«لا تقولوا ما شاء اللَّه وشاء فلان، ولكن قولوا: ما شاء اللَّه ثُمَّ شاء فلان».

والحديث رواه أيضًا النسائي في «الكبرى» (١٠٨٢١، ١٠٨٢٥) والبخاري في «الأدب المفرد» (٧٨٣)، والطيالسي في «مسنده» (٤٣٠) والبيهقي في «الكبرى» (٣/ ٢١٦) وابن ماجه (٢١١٧)، والطبراني في «الكبير» (١٣٠٠٥، ١٣٠٠٦)، والحديث في «الصحيحة» (١٣٩)، وقال ابن حجر في «الإصابة» (٤/ ٣٨٩): «إسناده صحيح».

ووجه الدلالة من الحديث: أنه لو كانت الواو توجب الترتيب لكان قوله: «وشاء فلان» وقوله: «ثُمَّ شاء فلان» سواء، وقد فرّق بينهما النَّبِيّ ﷺ فحرَّم الأول وأحلَّ الثاني، ولو كانت توجب الترتيب ما حرَّم الأول، فعلم أنها لا توجب الترتيب، وإنَّما توجبه «ثُمَّ».

● **وتكون الواو بمعنى «أو» و«القسم» و«مع» والحال، والاستئناف**:

فمثال كونها بمعنى «أو»: قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ﴾ [النساء: ٣]، لنقل الإجماع على أنه لا يجوز الجمع بين أكثر من أربع نساء نقله القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (٥/ ١٤)، وإلَّا للزم جواز الجمع بين تسع نساء جمع (٢ + ٣ + ٤) المذكورة في الآية.

ومثال كونها بمعنى القسم: بل هي حرف القسم؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱلۡفَجۡرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشۡرٖ ۝٢ وَٱلشَّفۡعِ وَٱلۡوَتۡرِ﴾ [الفجر: ١- ٣]، ﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا﴾ [الضحى: ١- ٧].

وتأتي بمعنى «مع» كقولهم: «جاء البرد والطيالسة» وهي جمع طيلسان، وهو كساء كالجُبَّة التي تعم جميع الجسد [المعجم الوجيز (ص٣٩٣)].

وتأتي بمعنى الحال، كقولهم: جاء زيد والشمس طالعة، وجاء زيد وهو يضحك، وتأتي بمعنى ربّ، كقول الشاعر.

ونار لو نفخت بها أضاءت ... ولكن أنت تنفخ في رماد

أو وربَّ نار [«سرح العيون» (ص٣٣٣، ٤٦٦) قيل لعمرو بن معديكرب، وقيل لدريد بن الصمة، أفاده محقق التحبير].

ولا يجوز هذا إلّا في الشعر حيث تأتي في ابتداء الكلمة.

وتأتي الواو للاستئناف لكلام جديد، فهي الواو التي يكون بعدها جملة غير متعلقة بما قبلها في الإعراب مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلٗاۖ وَأَجَلٞ مُّسَمًّى عِندَهُۥۖ﴾ [الأنعام: ٢]، وقوله: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ۝٦٥ وَيَقُولُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوۡفَ أُخۡرَجُ حَيًّا﴾ [مريم: ٦٥، ٦٦]، وقوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧]، على قول بعض المفسرين، وقوله: ﴿وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ﴾ بعد قوله: ﴿لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ﴾ [الحج: ٥].

وعلى كونها لمطلق الجمع فرَّع الفقهاء عليها فروعًا [«**القواعد والفوائد الأصولية**»

لابن اللحام» (ص: ١١١- ١١٦) **قاعدة (٢٢٩)**].

منها: إن قال لزوجته: إن قمت وقعدت فأنت طالق، فلا يقع الطلاق إلَّا بالقيام والقعود معًا ولا فرق أن يتقدم أحدهما أو يتأخرَّ.

ومنها: لو قال وقفت هذا المال على أولادي وأولاد أولادي وأولاد أولاد أولادي، فإنه يكون مشتركًا بين البطون كلها.

ومنها: أنه لا يلزم الترتيب بين الصفا والمروة من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ﴾ [البقرة: ١٥٨]، وأخذنا الترتيب من دليل آخر، وهو ما رواه مسلم (١٢١٨) أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**أبدأ بما بدأ اللَّه به**».

(٢) الفاء العاطفة وهي للترتيب والتعقيب:

وهذا مذهب الأئمة الأربعة وأتباعهم وغيرهم من النُّحاة.

وهي نوعان:

أحدهما: ترتيب معنوي؛ كقولهم: قام زيد فعمرو.

والثاني: ذِكْرِي، وهو عطف مفصل على مجمل هو هو في المعنى؛ كقوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِۖ﴾ [البقرة: ٣٦]، وقوله: ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ﴾ [البقرة: ٥٤]، ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾ [هود: ٤٥]، ﴿فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ﴾ [الأعراف: ١٣٦].

والتعقيب: كون الثاني بعد الأول بدون مهلة من الزمن كأنَّ الثاني أخذ بعقب الأول يعني في الجملة.

وقال المحققون: تعقيب كل شيء بحسبه، فيقال: تزوَّج فلان فولد له، إذا لم يكن بينهما إلَّا مدَّة الحمل وإن طالت، وقطع به ابن هشام في مغني اللبيب (١/ ١٦١) ومثل: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ [الحج: ٦٣].

ونقل الرازي في «المحصول» (**١/ ٥٢٣**) الإجماع على أنها للترتيب والتعقيب.

لكن قال الفرّاء: إنها لا تدُلَّ على الترتيب، بل تستعمل في انتفائه؛ كقوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾ [الأعراف: ٤] مع أن مجيء البأس متقدم على الإهلاك.

وأجيب: بأنها للترتيب الذّكري، أو فيه حذف تقديره: أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا.

ومثله: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾ [النحل: ٩٨].

قال ابن هشام في «مغني اللبيب» (١/ ١٦٧):

«قيل تكون الفاء للاستئناف، ومنه ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]؛ أي: فهو يكون حينئذ.

والتحقيق أنها للعطف، وأنَّ المعتمد بالعطف الجملة لا الفعل». اهـ.

قال ابن عقيل في: «الواضح في أصول الفقه» (١/ ١١٥- ١١٦):

«**فصل في الكلام في معنى الفاء:** وهي حرف إذا كان للنَّسق والعطف، اقتضى إيجاب الترتيب بغير مهلة ولا تراخ ولا فصل، فهي منفصلة عن الواو بإيجاب العطف بنوع ترتيب، ومنفصلة عن «ثُمَّ» و«بعد» بكونها لا فصل تُوجب ولا مهلة ولا تراخي، بل توجب التعقيب في الترتيب، فإذا قلت: ضربت زيدًا فعمرًا أردت ترتيب ضرب عمرو على ضرب زيد لكن عقيبه بلا فصل.

وكذلك دخلت الفاء للشرط والجزاء، لأنه أدخل لتعجيل الجزاء، وإنَّما جُعل الجزاء مُعجّلًا؛ لأنه إن كان مجازاة على إساءة، كان أرْدَع عنها، وإن كان على حسبه كان التعجيل أدعى إليها، فقالوا: لا تسؤني فأسوءك.

وقد تكون جواب جملة من الكلام، نحو قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وإذا دخلت مكة فطُف بالبيت.

وقد تكون جواب الأمر، نحو قوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]، وليس هو في هذا الموضع للتعقيب». اهـ.

- **ومن الفروع المتفرعة على قاعدة الفاء:**

قال ابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية» (ص: ١١٦- ١١٧):

«**القاعدة (٣):** الفاء تقتضي تشريك ما بعدها لمَّا قبلها في حكمه، واتفق الجمهور على أنها تدلُّ على الترتيب بلا مُهلة، ويعبر عنه بالتعقيب، كأن الثاني أخذ بعقب الأول.. إذا تقرر هذا، فممَّا يتعلق بالقاعدة من الفروع:

إذا قال لزوجته: إن قمت فقعدت فأنت طالق، لم تطلق إلَّا بهما مرتين.

ومنها: إذا قال لزوجته قبل الدخول أنت طالق فطالق، فإنها تطلق بالأولى ولا يلحقها ما بعدها سواءً في ذلك التعليق والتنجيز». اهـ.

- **وتأتي الفاء سببيَّة ورابطة للجواب:**

فالسببيَّة وذلك كثير في العاطفة جملة أو صفة.

فالأول؛ كقوله تعالى: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيۡهِۖ﴾ [القصص: ١٥].

وقوله: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِۚ﴾ [البقرة: ٣٧].

والثاني كقوله: ﴿لَأٓكِلُونَ مِن شَجَرٖ مِّن زَقُّومٖ ٥٢ فَمَالِـُٔونَ مِنۡهَا ٱلۡبُطُونَ ٥٣ فَشَٰرِبُونَ عَلَيۡهِ مِنَ ٱلۡحَمِيمِ﴾ [الواقعة: ٥٢- ٥٤]، وقد تجيء لمجرد الترتيب؛ كقوله تعالى: ﴿فَرَاغَ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ فَجَآءَ بِعِجۡلٖ سَمِينٖ ٢٦ فَقَرَّبَهُۥٓ إِلَيۡهِمۡ﴾ [الذاريات: ٢٦- ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ كُنتَ فِي غَفۡلَةٖ مِّنۡ هَٰذَا فَكَشَفۡنَا عَنكَ غِطَآءَكَ﴾ [ق: ٢٢]، وتأتي الفاء أيضًا رابطة للجواب:

مثالها: قوله تعالى: ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ وَإِن يَمۡسَسۡكَ بِخَيۡرٖ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [الأنعام: ١٧].

وهنا الجواب جملة إسمية ومثله ﴿إِن تُعَذِّبۡهُمۡ فَإِنَّهُمۡ عِبَادُكَۖ وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨].

وأن يكون فعلها إنشاء في الجملة الفعلية مثل: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي﴾ [آل عمران: ٣١]، ﴿فَإِن شَهِدُواْ فَلَا تَشۡهَدۡ مَعَهُمۡۚ﴾ [الأنعام: ١٥٠]، ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ إِنۡ أَصۡبَحَ مَآؤُكُمۡ غَوۡرٗا فَمَن يَأۡتِيكُم بِمَآءٖ مَّعِينِۭ﴾ [الملك: ٣٠]، وفيه الاسمية والإنشاء.

وأن تقترن بحرف استقبال نحو قوله: ﴿مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، وقوله: ﴿وَمَا يَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ فَلَن يُكۡفَرُوهُۗ﴾ [آل عمران: ١١٥].

(٣) (ثُمَّ) حرف عطف للتشريك وللفصل مع الترتيب بمهلة يعني بتراخٍ:

فإذا قال: رأيت فلانًا ثُمَّ فلانًا، اقتضى أن يكون الثاني متأخرًا عن الأول في الرؤية؛ ولهذا استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ﴾ [المجادلة: ٣]، أنَّ ذلك يقتضي أن يكون العود: هو العزم على الوطء وإذا قال: اضرب زيدًا ثُمَّ عمروًا، أراد به الترتيب بنوع فصل متأخر لا بتعقيب.

- **وقد ترد «ثُمَّ» بمعنى الواو**، كما قال اللَّه تعالى: ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفۡعَلُونَ﴾ [يونس: ٤٦]، بمعنى واللَّه شهيد على فعلهم حال فعلهم لا مرتبًا على فعلهم.

وعليه فـ(ثُمَّ) حرف عطف للتشريك بين ما قبلها وما بعدها في الحكم، وخالف الكوفيّون فجوَّزوا أن تكون زائدة؛ كقوله تعالى: ﴿وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلۡجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيۡهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ﴾ [التوبة: ١١٨]، فليست عاطفة هنا البتة حتى يكون فيها تشريك.

ويجوز إبدال ثاء (ثُمَّ) بـ(فاء)، وأن تلحق آخرها تاء التأنيث متحركة تارة، وساكنة أخرى، وهي تفيد الترتيب.

• **ومن فروع هذه القاعدة، كما عند ابن اللحَّام:**

إذا وقف الشيء على أولاده ثُمَّ أولاد أولاده ثُمَّ على المساكين، فينتقل الوقف إلى الموقوف عليهم مرتبًا، فلا يستحق أحد شيئًا من البطن الثاني مع وجود أحد من البطن الأول.

ومنها: إذا قال لزوجته التي لم يدخل بها: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثُمَّ طالق، ثُمَّ طالق، فدخلت: طلقت واحدة فبانت بها، ولم يقع غيرها.

ومنها: إذا قال لزوجته: إن قمت ثُمَّ قعدت فأنت طالق: لم تطلق إلَّا بهما مرتين [**القاعدة (٣١) ص: (١١٧- ١١٨) من كتاب القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام»**].

(٤) «**حتى**» **العاطفة للغاية بلا ترتيب فيها:**

كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ﴾ [القدر: ٥] فلا يكون المعطوف بها إلَّا غاية لما قبلها من زيادة أو نقص نحو: مات النَّاس حتى الأنبياء، وقدم الحجاج حتى المشاة.

وهي لا تفيد الترتيب، فإنك تقول: حفظت القرآن حتى سورة البقرة، وإن كانت أول ما حفظت سورة البقرة أو كانت في وسط الحفظ ومثله قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

ومعناها: انتهاء التحريم الثابت بطلاق الزوج الأول عند وطء الزوج الثاني، فيعود الحلّ الذي كان قبل الطلاق بعقد جديد.

ومثل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْ﴾ [النساء: ٤٣] فعلق قربان الصلاة للجنب على الغسل فيؤخذ منها إجزاء الغسل عن الوضوء؛ لأن حتى للغاية.

• **ولها ثلاثة مواضع**، وأصلها في اللغة للغاية، وهي حرف جارٌ تقول: أكلت السمكة حتى رأسها، وضربت القوم حتى زيدٍ، معناه: حتى انتهيت إلى رأسها وإلى زيد.

وقد تكون بمعنى الواو إذا قلت: كلمت القوم حتى زيدًا، تريد به: وكلمتُه.

والثالثة: حتى رأسُها، فيكون معناه الابتداء: حتى رأسُها أكلتُه ويشترط كون معطوفها جزءًا من متبوعه؛ نحو: قدم الحجاج حتى المشاة، أو كجزئه، كقولك: أعجبني الشيخ حتى حديثه، فإنَّ حديثه ليس بعضًا ولكنه كالبعض لأنه معنى من معانيه.

وتأتي للتعليل مثل قولك: كلمته حتى يأمر لي بشيء، وعلامتها: أن يصلح موضعها «كيّ» ومنه: أسلم حتى يدخل الجنة.

وقد تأتي للاستثناء المنقطع نادرًا، كقوله:

«ليس العطاء من الفضول سماحة ... حتى نجود وما لديك قليل»

[وهو بيت للمقنع الكندي، وقد أنشده أبو تمام في «الحماسة» (٤/ ١٢٦) مع «شرح التبريزي» والسيوطي في شرح شواهد المعنى» (١/ ٣٧٢) أفاده محقق التحبير].

● **ومن فروعها**: أن من طلق زوجته دون الثلاث -يعني طلقة أو طلقتين ثُمَّ عادت إليه بنكاح جديد، فإنها تعود إليه على ما بقي من نكاحها الأول ولا تعود بطلقات ثلاث؛ لأنَّ النكاح الثاني عَلَمٌ على انتهاء علة التحريم، فلا دخل له في هدم الطلاق.

[أفاده ابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية» (ص: ١٢١) قاعدة (٣٤)].

(٥) «مِنْ» لابتداء الغاية التي بكسر الميم:

وهي (مِنْ) بكسر الميم، وكونها لابتداء الغاية هو غالب معانيها، ففي المكان اتفاقًا على ذلك.

قال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [الإسراء: ١] وكذلك في الزمان عند الكوفيين؛ كقوله تعالى: ﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ﴾ [التوبة: ١٠٨]، ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ﴾ [الإسراء: ٧٩]، وقوله: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم: ٤].

وقد تستعمل للتبعيض؛ كقوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

فإذا حلف لا يأكل من هذا الرغيف ولا يشرب من هذا الماء حنث بالبعض.

وتأتي للتبيين؛ أي: بيان الجنس، وعلامتها: أن يصح وضع «الذي» موضع «من»، نحو ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾ [الحج: ٣٠]؛ أي: الذي هو الأوثان، ومثله قوله تعالى: ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ﴾ [الكهف: ٣١]، وتأتي للتعليل، نحو: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَا مِنكُم مَّلَٰٓئِكَةً﴾ [الزخرف: ٦٠]؛ أي: بدلكم.

وتأتي للفصل؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: ٢٢-]، وتُعرف بدخولها على ثاني المتضادَّيْن.

وتأتي بمعنى الباء؛ كقوله: ﴿يَنظُرُونَ مِن طَرْفٍ خَفِىٍّ﴾ [الشورى: ٤٥]؛ أي: بطرف، ويحتمل أنه من ابتداء الغاية.

وتأتي بمعنى «في»؛ كقوله تعالى: ﴿أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٤٠، والأحقاف: ٤]؛ أي: في الأرض، وقيل: الأولى أن يُمثل لها بقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ﴾، بمعنى: «في» بدليل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [النساء: ٩٢].

وتأتي بمعنى «عند»؛ كقوله تعالى: ﴿لَن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ [آل عمران: ١٠]، وقوله ﷺ الذي رواه مسلم (٥٩٣): «**ولا ينفع ذا الجد منك الجد**».

وتأتي بمعنى «على»؛ كقوله تعالى: ﴿وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٧].

وتأتي بمعنى «عن»؛ كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٢٢]؛ أي: عن ذكر اللَّه.

• **أمَّا فروع القاعدة**: فهي على اختلاف معنى (من) على الوجوه المذكورة آنفًا، فمثلًا منها: قوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦]، ذهب الإمام أحمد إلى أنها للتبعيض هنا وأيدَّ قوله بما صح عن رسول اللَّه ﷺ: «**جعلت الأرض كلها لنا مسجدًا، وجعل ترابها لنا طهورًا**» رواه مسلم (٥٢٢).

ومنها: إذا قال رجل لآخر: بع ما شئت من مالي، فهل يبيع الجميع استعمالًا للفظة «من» بمعنى التبيين، أو البعض استعمالًا لها بمعنى التبعيض؟ والظاهر جواز بيع الجميع؛ القرينة ما شئت.

ومنها: لو قال له: عليَّ من درهم إلى عشرة فماذا يلزمه؟

قيل: عليه ثمانية، إلغاء للطرفين «من» و«إلى»، وقيل: عشرة، بناء على دخول ما دخلت عليه في خبر غايتها وبناءً على أن ما بعد الغاية لا يدخل فيما قبلها، كما في قاعدة انتهاء الغاية. [«القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام (ص١٢٧- ١٣٠) قاعدة (٣٧)].

(٦) «إلى» لانتهاء الغاية:

وهي كذلك عند الفقهاء والنحاة وغيرهم فقيل: إن انتهاء الغاية لا يدخل، فلو قال له عليَّ من درهم إلى عشرة لزمه تسعة.

ولو قلنا: يدخل يلزمه عشرة.

والقول الثالث: إن كانت الغاية من جنس المحدود كالمرافق في آية الوضوء دخلت وإلَّا فلا، كقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فالليل ليس من جنس النهار الذي فيه الصيام فلا يدخل، أمَّا آية الوضوء: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، فالمرافق من جنس اليد فتدخل.

والقول الرابع: إن قامت الغاية بنفسها لم تدخل في الحكم كقوله: «بعتك من هنا إلى هنا»، وإن تناوله صدر الكلام فالغاية لإخراج ما وراءه كالمرافق والغاية في الخيار، فمنع أبو حنيفة دخول الدرهم العاشر في إقراره: من درهم إلى عشرة لعدم التناول، وعند صاحبيه

يدخل لعدم القيام بنفسه.

والقول الخامس: إن كان منفصلًا عمَّا قبله بمنفصل معلوم الحس؛ كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فلا يدخل، وإلَّا دخل؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، فوجب الحكم بالدخول.

قال ابن عقيل في «الواضح في أصول الفقه» (١/ ١١٣- ١١٤):

«في معنى «إلى» هي موضوعة لانتهاء الغاية نحو قولك: ركبت إلى زيد، وجئت إلى عمرو، وكل الطعام إلى آخره، وتكون في هذا الموضع بمعنى «حتى» التي هي للغاية، وإن أريد به دخول الغاية في الكلام فبدليل يوجب ذلك غير «إلى» نحو قوله: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وأريد به: مع المرافق، بدليل غير الحرف.

ولذلك لم يوجب قوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧] دخول الليل مع النهار» اهـ.

● **ومن فروع القاعدة:**

إدخال الكعبين والمرفقين في الوضوء(١).

ومنها: لو قال لزوجته أنت طالق من واحدة إلى ثلاث، تطلق اثنتين لعدم دخول الثالثة لأنها انتهاء الغاية.

ومنها: إذا شرط المتعاقدان الخيار إلى الغد أو الليل لا يدخل الغد والليل.

ومنها: إذا أجَّل دينه للقضاء إلى المحرم -مثلًا- تعلق القضاء بأول المحرم، فلا يدخل المحرم.

(٧) «**على**» **للاستعلاء:**

فالاستعلاء أشهر معانيها، سواءً كان ذاتيًّا نحو: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّۖ﴾ [هود: ٤٤]، و: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، أو معنويًّا؛ كقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٤٥]، ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وعلى الأولى فعل ماض والثانية حرف جرّ، وهي للإيجاب قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاًۚ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾ [البقرة: ٢١٦] فإذا قال رجل: لفلان عليَّ كذا، حكم بوجوبه.

---

(١) وهو حديث جابر بن عبد اللَّه قال: «كان النَّبِيّ إذا توضأ أدار الماء إلى مرفقيه» رواه البيهقي في «الكبرى» (١/ ٥٦)، والدارقطني في «سننه» (١/ ٨٣)، واستدلَّ به ابن قدامة في «المغني» (١/ ١٥٠) على إدخال المرافق في غسل اليدين.

أمَّا قوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٨١، والأنفال: ٦١]، فهي من باب الإضافة أي: أضفت توكلي على اللَّه، ولا استعلاء فيه وتأتي «على» بمعنى المصاحبة؛ كقوله تعالى: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [البقرة: ١٧٧].

وتأتي بمعنى التعليل؛ كقوله تعالى: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٥]؛ أي: لهدايتكم.

وتأتي للظرفية، كقوله: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾ [البقرة: ١٠٢].

(٨) «**مَنْ**» **بفتح الميم للخبر والجزاء والاستفهام:**

قال أبو الوفاء بن عقيل في «الواضح» (١/ ١١٠):

«اعلم أنَّ حرف «مَنْ» له ثلاثة مواضع: فتجئ للخبر، والجزاء والاستفهام.

فأمَّا مجيئها للخبر فنحو قولك: جاءني مَنْ أحْبَبْت، ورأيت مَنْ أعجبني.

وأمَّا مجيئها للشرط والجزاء، فنحو قولك: مَنْ جاءني أكرمته، ومن انقطع عنِّي عاقبته.

وأمَّا مجيئها للاستفهام، فنحو قولك: مَنْ عندك؟ ومَنْ كلمك؟ ومَنْ تزوج إليك؟».

قلت: ومَنْ لمن يعْقِل في الغالب.

(٩) «**في**» **للظرف:**

ولـ«في» معان: أحدها: أن تكون ظرفًا للزمان والمكان مثل قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِى بِضْعِ سِنِينَ﴾ [الروم: ١-٤].

فالأولى للمكان، والثانية للزمان.

ويأتي الظرف ومظروفه جسمين كقولك: زيد في الدار، ويأتي معنيين، كقولك: البركة في القناعة، ويأتي الظرف جسمًا والمظروف معنى كقولك: الإيمان في القلب، وعكسه؛ كقوله تعالى: ﴿بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى تَكْذِيبٍ﴾ [البروج: ١٩].

أمَّا قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] فهي بمعنى «على».

وقال البعض: بل هي على بابها بمعنى «في» لأنَّ الجذع مكان المصلوب ومحتوٍ عليه، احتواء واشتمال الظرف على المظروف، لأنَّ الجذع مَقَرٌّ للمصلوب.

والأكثر على أنها بمعنى «على»؛ كقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ﴾ [الطور: ٣٨]؛ أي: عليه، وكقوله: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١١، والروم: ٤٢]؛ أي: عليها قطعًا، وكقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]؛ أي: على السماء سبحانه، مستوٍ على عرشه.

ففي هذه الأمثلة كانت «في» بمعنى الاستعلاء وتساوي «على» وتأتي للتعليل؛ كقوله تعالى: ﴿فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ﴾ [يوسف: ٣٢]؛ أي: لأجله، ومنه: ﴿لَمَسَّكُمْ فِى مَآ أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٤].

وتأتي بمعنى السببيَّة، كالحديث الذي رواه البخاري في «صحيحه» **(٣٣١٨)** ومسلم **(٢٢٤٢)** أنَّ النَّبيّ ﷺ قال: «**دخلت امرأة النَّار في هرَّة**»؛ أي: بسبب هرة.

وتأتي بمعنى المصاحبة؛ كقوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ فِى زِينَتِهِۦ﴾ [القصص: ٧٩]، وقوله: ﴿ٱدْخُلُوا۟ فِىٓ أُمَمٍ﴾ [الأعراف: ٣٨]؛ أي: معهم مصاحبين لهم، قوله: ﴿فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى﴾ [الفجر: ٢٩]؛ أي: مع عبادي.

وتأتي للتوكيد؛ كقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا﴾ [هود: ٤١] إذْ الركوب يستعمل بدون «في» فهي مزيدة توكيدًا.

وتأتي بمعنى «الباء»؛ كقوله تعالى: ﴿يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ﴾ [الشورى: ١١]؛ أي: يكثركم به، وقوله: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ ۝١٣٧ وَبِٱلَّيْلِ﴾ [الصافات: ١٣٧- ١٣٨]؛ أي: وفي الليل، وتأتي بمعنى «إلى»؛ كقوله تعالى: ﴿فَرَدُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ﴾ [إبراهيم: ٩]؛ أي: إليها غيظًا.

- **ومن فروع القاعدة:**

قال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (١/ ٢٠٤):

«وأمَّا «في» فهو للظرف، فإذا قال: لفلان عليّ ثوب في منديل، أو تمر في جراب، لم يدخل الظرف في الإقرار.

وقال ابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية» (ص: ١٢٦):

«إذا قال لزوجته: أنت طالق في يوم كذا أو في شهر كذا، طلقت أوَّله؛ لأنه جعل الشهر أو اليوم ظرفًا للطلاق، فإذا وجد ما يكون ظرفًا له طلقت بناءً على القاعدة، فلو قال أردت آخره: دُيِّن.

ومنها: إذا قال أنت طالق طلقة في اثنتين ونوى طلقة مع طلقتين طلقت ثلاثًا بناءً على ما تقدم من أن «في» تستعمل بمعنى «مع» وقد نواه فيترتب عليه مقتضاه..». اهـ.

(١٠) «اللام» وصور معانيها:

وللام معان كثيرة:

منها: تكون اللام للتمليك مثل: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٨٩، الفتح: ١٤] وقولهم دار لزيد.

ومنها: للتعليل؛ كقوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [النساء: ١٠٥] وقوله: أنت طالق لرضى زيد، فتطلق في الحال رضى زيد أولًا؛ لأنه تعليل لا تعليق.

ومنها: للعاقبة والصَّيْرورة كقوله: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨] ومعناه: صار في العاقبة عدوًا وحزنًا.

وتكون: للجهة؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠]، الآية، أحكم جهة للمصرف، وقيل هنا: للتمليك، وتكون: للاستحقاق، نحو النَّار للكافرين.

وتكون: للاختصاص، نحو: الجنة للمؤمنين.

ومنها: تكون لشبه التمليك، نحو: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ [النحل: ٧٢].

ومنها: توكيد النفي؛ أي: نفي كان، نحو ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾ [الأنفال: ٣٣]، ويعبر عنها بلام الجحود؛ لمجيئها بعد نفي؛ لأنَّ الجحد هو نفي ما سبق ذكره.

ومنها: لمطلق التوكيد، وهي اللام الداخلة لتقوية عامل ضعيف بالتأخير؛ نحو: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف: ٤٣]، الأصل: تعبرون الرؤيا، ولكونه فرعًا في العمل: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧، البروج ١٦] وهذان مقيسان، وتكون: بمعنى «إلى» نحو: ﴿سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ [الأعراف: ٥٧]، ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ [الزلزلة: ٥].

ومنها: للتعدية، نحو: ﴿فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا﴾ [مريم: ٥] وتكون: بمعنى «على» نحو: ﴿يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ [الإسراء: ١٠٧].

وفي الحديث الذي رواه البخاري (**٢٥٦٣**) ومسلم (**١٥٠٤**) في «صحيحهما» من حديث عائشة، قول النَّبيّ ﷺ: «**واشترطي لهم الولاء**».

قال الشافعي: أي: اشترطي عليهم.

وتأتي بمعنى: «في»؛ كقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧].

وتأتي بمعنى: «عند» للحديث المتفق عليه عند البخاري (**١٩٠٩**) ومسلم «**١٨/ ١٠٨١**)» قال ﷺ: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته**»، وقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وقوله: ﴿يَٰلَيْتَنِى قَدَّمْتُ لِحَيَاتِى﴾ [الفجر: ٢٤].

وتأتي بمعنى: «من» مثل: سمعت له صراخًا؛ أي: منه وتكون اللام بمعنى: «عن»؛ كقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيْهِ﴾ [الأحقاف: ١١]؛ أي: قالوا عنهم ذلك.

وضابطها: أن تجر اسم من غاب -حقيقة أو حكمًا- عن قول قائل يتعلق به.

وقال أبو الخطاب في «التمهيد» (١/ ١١٤) على معنى اللام:

«هي حقيقة في الملك، لا يعدل عنها إلَّا بدليل». اهـ.

وهذا مذهب حذاق البصريين، أمَّا إتيانها بكل هذه المعاني فهو مذهب الكوفيين.

(١١) «بل» للعطف والإضراب وهي أعمَّ من «لكن» في الاستدراك

قال ابن السمعاني في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ٤١):

«وأمَّا حرف «بل» فمعناه الإضراب عن الأول والإثبات للثاني، كقولك: ضربت زيدًا، بل عمرًا، وجاءني عبد اللَّه بل أخوه». اهـ.

واعلم أنَّ «بل» من حروف العطف مشارك ما بعدها لما قبلها في الإعراب إذا كانا منفردين، سواءً في الإثبات وما في حكمه، أو في النفي وما في حكمه، إلَّا أنها في القسم الأول لسلب الحكم -قطعًا- عمَّا قبْلها لما بعدها؛ أي: يصير الأول كالمسكوت عنه، ويثبت الحكم الثاني نحو: أكرم زيدًا، بل عمرًا؛ طلقَّ فاطمة بل عائشة.

أمَّا في النفي فمثل: ما قام زيد بل عمرو، فهو تقرير حكم ما قبل «بل» وجعل ضده لما بعدها، فتقرر نفي القيام لزيد وتقرر ضده لعمرو فلو قال: ماله عليَّ درهم بل درهمان فهو تقرير للدرهمين، وهذا قول الجمهور.

وهناك وجه للبعض أنه إضراب عن الدرهم والدرهمين، فيصير المعنى ماله عليَّ درهم ولا درهمان، وما قام زيد ولا عمرو.

- لو جاء بعد «بل» جملة فلا تكون عاطفة بل حرف ابتداء تفيد الإضراب.

وهذا مذهب الجمهور، فلو قال: «ما قام زيد بل عمرو قائم، فلا تكون عاطفة، بل حرف ابتداء تفيد الإضراب.

والإضراب ضربان: إضراب إبطال للحكم السابق؛ كقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌۢ ۚ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ [المؤمنون: ٧٠].

فهنا الاستدراك أشدَّ ممَّا لو كانت «لكن» بدل «بل»، وكذلك في قوله: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦].

والضرب الثاني: إضراب انتقال من حكم إلى حكم من غير إبطال؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَدَيْنَا كِتَٰبٌ يَنطِقُ بِٱلْحَقِّ ۚ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٢﴾ بَلْ قُلُوبُهُمْ فِى غَمْرَةٍ مِّنْ هَٰذَا﴾ [المؤمنون: ٦٢- ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۚ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّنْهَا ۖ بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ﴾ [النمل: ٦٦]، فلم يُبطل شيئًا ممَّا سبق،

إنَّما فيه انتقال من خبر عنهم إلى خبر آخر». اهـ.

(١٢) «أو» ولها معان متعدِّدة

قال ابن السمعاني في: «قواطع الأدلة» (١/ ٤٠):

«وأمَّا حرف «أو» فلها ثلاثة مواضع، تكون لأحد الشيئين يُخبر عنه عند شك المتكلم أو قصده أحدهما، كقولك: أتيت زيدًا أو عمرًا، وجاءني رجل أو امرأة، هذا إذا شك.

فأمَّا إذا قصد أحدهما، فكقولك: كُل السمك أو اشرب اللبن؛ أي: لا تجمع بينهما، ولكن اختر أيهما شئت، كقولك: أعطني دينارًا أو اكسني ثوبًا.

والوجه الثالث: أن تأتي للإباحة كقولك: جالس الحسن أو ابن سيرين، وائت المسجد أو السوق، وهذا على الإذن فيهما جميعًا.

وقد ورد في القرآن التخيير في الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

وقد ورد الجمع في النهي مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٤]». اهـ.

ومثال الشك أيضًا في القرآن: ﴿قَالُوا۟ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ [الكهف: ١٩، المؤمنون: ١١٣].

والفرق بين «أو» وبين (إمَّا) التي للشك: أنَّ الكلام مع «إمَّا» لا يكون إلَّا مبنيًا على الشك، بخلاف «أو» فقد يبني المتكلم كلامه على اليقين، ثُمَّ يدركه الشك فيأتي بها.

وتأتي «أو» للإبهام الذي يصنعه المتكلم مثاله: قام زيد أو عمرو، وذلك إذا علم المتكلم من هو القائم منهما، ولكن قصد الإبهام على المخاطب، فالشك هنا من جهة المتكلم والإبهام على السامع، فهو هنا: تشكيك.

وتأتي لمطلق الجمع مثل «الواو»؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَـٰهُ إِلَىٰ مِا۟ئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧].

وتأتي للقسم كقوله: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ﴾ [البقرة: ١٣٥]، وتكون بمعنى «إلى» نحو: ﴿أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦]، إذا قدر ﴿تَفْرِضُوا۟﴾ منصوبًا بأن مُقدّرة.

ومثال كونها بمعنى «إلَّا»: لأهجرن زوجتي أو تستقيم، يعني إلَّا أن تسقيم.

وتأتي للإضراب كـ«بل» على قول البعض في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَـٰهُ إِلَىٰ مِا۟ئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧].

وتأتي للتقريب، مثاله: ﴿وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ [النحل: ٧٧].

وذهب البعض في معنى «أو» إلى أنها موضوعة للقدر المشترك بين المعاني السابقة، وهو

لأحد الشيئين أو الأشياء، وإنَّما فهمت هذه المعاني المذكورة من القرائن.

(١٣) «**لكنْ**» **للعطف والاستدراك، و«لكنَّ»**.

قال ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٤١):

«وأمَّا حرف «لكنْ» فهي للاستدراك بعد النفي كقولك: ما جاءني زيد لكن عمرو، ما رأيت رجلًا لكنْ امرأة.

وقد يدخل النفي بعد إثبات، كقولك: جاءني زيد لكن عبد اللَّه لم يأت.

وقيل: لترك قصة إلى قصة، وفيه كلام كثير للنُّحاة». اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٣٠٥):

«(لكنَّ) وأمَّا مشددة النون الناصبة للاسم الرافعة للخبر فمعناها للاستدراك أيضًا، أمَّا قول سيبويه: إن «لكن» لا تدارك فيها، وإنَّما جيء بها ليثبت ما بعد النفي، فإنَّما ذكر ذلك في إثر ذكره «بل» ورأى أنَّ «بل» كأنها يُتدارك بها بعد نسيان أو غلط، ففرق بين «لكنَّ» وبين «بل» بنفي ما أثبته دليل عنها، لا أنَّ لكنَّ ليست للاستدراك، فتفطن لذلك؛ فإنه من دقائق كتاب سيبويه». اهـ.

ومعنى الاستدراك: أن تُثبت لما بعدها حكمًا مخالفًا لحكم ما قبلها، ولذلك لابدَّ أن يتقدم لكنْ كلام مناقض لما بعدها، وتكون حرف عطف واستدراك بشرطين:

أحدهما: أن يتقدّمها نفي أو نهي، **والثاني**: أن لا تقترن بالواو عند أكثر النحاة -والتالي لها مفرد، نحو: ما قام زيد لكن عمرو، و: «لا يقم زيد لكن عمرو».

وتكون «لكن» قبل جملة؛ لابتداء، لا حرف عطف، وتقع هنا بعد إيجاب ونفي ونهي وأمر لا استفهام. [«**شرح الكوكب المنير**» (١/ ٢٦٦)].

(١٤) «**الباء**» **وصور معانيها**.

قال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (١/ ٢٠٠- ٢٠٢):

«وأمَّا «الباء» فهي للإلصاق، فإذا قلت: مررت بزيد، فإنَّ الباء تلصق المرور بزيد، وإذا قلت بالقلم، فإنَّ الباء تلصق الكتابة بالقلم.

ولهذا منع أصحابنا [يعني الحنابلة] الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦]، على جواز مسح بعض الرأس وقالوا: الباء تفيد الإلصاق دون التبعيض؛ لأنَّ الباء تستعمل فيها فيما لا يصلح فيه التبعيض وهو قوله: «استعنت بالله»، و«تزوجت بامرأة» ولا يجوز أن يقال: «استعنت ببعض اللَّه»؛ لاستحالة ذلك عليه سبحانه، ولا: مررت ببعض

امرأة، ومنه قوله ﷺ: «**لا نكاح إلَّا بولي**»(١) ولا يجوز التبعيض في ذلك.

ومن أصحاب الشافعي من قال: إذا كان الفعل يتعدَّى من غير الباء فلا تحتاج إليها للإلصاق، فوجب حمله على التبعيض؛ لأنَّ حمل كل حرف من القرآن على ما يفيد أَوْلى». اهـ.

والإلصاق أصل معاني الباء حتى إنَّ سيبويه لم يذكر لها غيره، لذلك قالوا لا تنفك عنه، إلَّا أنَّها تتجرَّد له، وقد يدخلها مع ذلك معنى آخر فيقال: أمسكت الحبل بيدي، وهذا إلصاق حقيقي، ويُقال: مررت بزيد، من غير إلصاق بزيد، وإنَّما ألصق بمكان يقرب منه.

والصحيح: أن لها معان أخرى غير الإلصاق.

منها: التعدية، وتسمى باء النقل أيضًا، وهي القائمة مقام الهمزة في تصيير الفاعل مفعولًا؛ كقوله تعالى: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة: ١٧]، وأصله: ذهب نورهم.

ومن معانيها: السببيَّة؛ كقوله تعالى: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ﴾ [العنكبوت: ٤٠].

ومنها: التعليل؛ كقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [النساء: ١٦٠].

ومنها: المصاحبة: وهو الذي يصلح في موضعها «مع» أو يغني عنها وعن مصحوبها الحال؛ كقوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [النساء: ١٧٠]؛ أي: مع الحق أو محقًا.

وتأتي بمعنى الظرفية بمعنى «في» للزمان؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ ﴿١٣٧﴾ وَبِٱلَّيْلِ﴾ [الصافات: ١٣٧- ١٣٨]، وللمكان أيضًا؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ﴾ [آل عمران: ١٢٣]، وتأتي بمعنى البدل: كالحديث الذي رواه البخاري **(٩٢٣)** في «صحيحه» عن عمرو بن تغلب رضي الله عنه لمَّا أثنى عليه رسول اللَّه ﷺ:

«فواللَّه ما أحب أن لي بكلمة رسول اللَّه ﷺ حمر النعم»؛ أي: بدلها، وتأتي بمعنى المقابلة كقوله: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ٤١]، وتأتي بمعنى «على» للاستعلاء كقوله: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ﴾ [آل عمران: ٧٥] يعني على دينار.

وتأتي بمعنى القسم، وهي أصل حروفه نحو: باللَّه لأفعلنَّ.

---

(١) رواه الحاكم في «المستدرك» (٢٧٠٦- ٢٧٢٧) ثُمَّ قال: «هذه الأسانيد كلها صحيحه»، ووافقه الذهبي فقال: صحيح في بعضها، ورواه الترمذي في «سننه» (١١٠١)، وقال: «والعمل في هذا الباب على حديث «**لا نكاح إلا بولي**» عند أهل العلم من أصحاب النَّبيّ ﷺ»، وأبو داود في «سننه» **(٢٠٨٣)**، وابن ماجه **(١٨٧٩- ١٨٨٠)**، وابن حبان في «صحيحه» **(٤٠٦٥، ٤٠٦٦، ٤٠٧١، ٤٠٧٨)**، والدارقطني في «سننه» **(٣/ ٢٢٥)**، وقد اختلف في وصله وإرساله [«التلخيص الحبير» لابن حجر (٣/ ٣٢٧/ ح١٦٠٥- ١٦٠٦)].

ومعنى الغاية: نحو: ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِيٓ﴾ [يوسف: ١٠٠]؛ أي: إليَّ ومعنى التوكيد: نحو «أحسن بزيد» وقوله: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾ [مريم: ٢٥]، وقوله: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ﴾ [الزمر: ٣٦].

ومعنى التبعيض، نحو: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦]؛ أي: منها فأدخلوا تحتها: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وردَّه أبو بكر بن العربي فقال: «إنَّما يفيد فائدة غير التبعيض، وهو الدلالة على ممسوح به، والأصل فيه: رؤوسكم الماء، فيكون من باب القلب، والأصل: رؤوسكم بالماء» [«**أحكام القرآن**» (١/ ٥٧١)].

وقد تأتي الباء زائدة؛ كقوله ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٦٦].

(١٥) «إذا» وبيان معانيها:

قال البعض: «إذا» حرف، وقال البعض: ظرف مكان، والآخرون: ظرف زمان.

قال أبو الوفاء بن عقيل في «الواضح في أصول الفقه» (١/ ١١٩):

«في معنى إذ، وإذا، واعلم أنهما ظرفان للزمان، تقول: جاء زيد إذْ طلع الفجر، وجاء المطر إذْ غربت الشمس، وتقول: إذا جاء زيد فأكرمه، وإذا قدم الحاجَّ فأنزلهم». اهـ.

وزاد ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٤٨):

«غير أن «إذْ» لما مضى، و«إذا» لما يستقبل، كقولك: قمت إذْ قام زيد، وأقوم إذا قام عمر». اهـ.

ولـ«إذا» معان:

تأتي «إذا» للمفاجأة، وهي التي يقع بعدها المبتدأ، فرْقًا بينها وبين الشرطية، فإنَّ الواقع بعدها الفعل، وقد اجتمعا في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ [الروم: ٢٥]، وتقول في المثال الأول: خرجت فإذا الأسد، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٢٠] ولا تحتاج إلى جواب، ومعناها: الحال.

وترتب على الخلاف في كونها: حرفًا أو ظرف مكان أو زمان: أنه لا يصح إعرابها خبرًا في قولك: «خرجت فإذا الأسد» لا على الحرفية، ولا على ظرفية الزمان، لأنَّ الزمان لا يخبر به عن الجثة، ويصح على ظرفية المكان؛ أي: فبالحضرة الأسد.

وتأتي «إذا» ظرفًا للمستقبل متضمنة معنى الشرط غالبًا، ولذلك تُجاب بما تجاب به أدوات الشرط نحو: إذا جاء زيد فأحسن مقابلته، فهي باقية على ظرفيتها إلَّا أنها تضمَّنت معنى الشرط، ولذلك لم تثبت لها باقي أحكام الشرط، فلم يجزم بها المضارع، ولا تكون

إلَّا في المحقق، ومنه: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧]؛ لأنَّ مس الضر في البحر محقق.

ولمَّا لم يقيد الضر بالبحر أتى بـ«إن» التي تستعمل في المشكوك فيه، نحو ﴿وَإِن مَّسَّهُ ٱلشَّرُّ فَيَـُٔوسٌ قَنُوطٌ﴾ [فصلت: ٤٩]، وتختص بالدخول على الجملة الفعلية وتكون «إذا» ظرفًا للماضي مثل «إذْ»؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ﴾ [التوبة: ٩٢]، وقوله: ﴿وَإِذَا رَأَوْاْ تِجَـٰرَةً﴾ [الجمعة: ١١].

وتكون ظرفًا للحال؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ [الليل: ١]، ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: ١].

وقال البعض: هي هنا لمجرد الوقت من غير أن يكون ظرفًا.

(١٦) «إذْ» وهي اسم بالإجماع:

وذلك لتنوينها في نحو قوله: ﴿يَوْمَئِذٍ﴾ [التكاثر: ٨].

وإذْ، بإسكان الذال، ولها معان:

أن تكون ظرفًا للزمان الماضي؛ كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [التوبة: ٤٠].

وتكون مفعولًا نحو: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ [الأعراف: ١٨]، وتأتي بدلًا من المفعول نحو: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَـٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ﴾ [مريم: ١٦] و«إذ» بدل اشتمال من مريم.

ويضاف إليها اسم زمان نحو: ﴿بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨]، وتكون ظرفًا للزمان المستقبل مثل «إذا» كقوله: ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ۝٧٠ إِذِ ٱلْأَغْلَـٰلُ فِىٓ أَعْنَـٰقِهِمْ﴾ [غافر: ٧٠- ٧١].

ومنع ذلك الأكثر وأجابوا عن الآية ونحوها: بأنَّ ذلك يُنزَّل منزلة الماضي؛ لتحقق وقوعه مثل ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: ١].

وتكون للتعليل كقوله: ﴿وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِى ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾ [الزخرف: ٣٩]، ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُواْ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَـٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١].

وتكون للمفاجأة الواقعة بعد بينا، وبينما نحو قولك: «بينا أنا كذا إذْ جاء زيد» نص عليه سيبويه.

(١٧) «لو» وهي حرف امتناع لامتناع:

قال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (١/ ٢٧٧- ٢٨٣):

««لو» حرف امتناع لامتناع في قول أكثر العلماء؛ أي: يدلُّ على امتناع الثاني لامتناع الأول، فقولك: «لو جئتني لأكرمتك» دالٌ على انتفاء الإكرام لانتفاء المجيء.

وتأتي «لو» للتمنيَّ مثل: ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٢]؛ أي: فليت لنا كرة، ولهذا نصب «فنكون» في جوابها.

وتأتي «لو» للتعليل؛ كالحديث الذي رواه البخاري في «صحيحه» (٥٨٧١) في باب الصداق أن النَّبِيّ ﷺ قال: «**التمس ولو خاتمًا من حديد**»، وقوله ﷺ: «**اتقوا النار ولو بشق تمرة**» رواه البخاري (١٤١٧) ومسلم (١٠١٦) في «صحيحهما».

وتأتي أيضًا «لو» لمعنى مصدري، وعلامتها أن يصلح في موضعها «أنْ» وأكثر وقوعها بعد ما يدلُّ على تمنّ؛ كقوله تعالى: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [البقرة: ٩٦].

وأنكرها الأكثر، وقالوا: الآية ونحوها على حذف مفعول «يودّ» وجواب «لو»؛ أي: يودّ أحدهم طول العمر لو يعمر ألف سنة لسُرَّ بذلك». انتهى بتصرف.

وقال ابن السمعاني في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ٤١):

«وأمَّا حرف «لو» فيدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، يقول: لو جئتني لحييتك، . . . وقد تكون «لو» بمعنى «إن» قال اللَّه تعالى: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢١]؛ أي: وإن أعجبتكم». اهـ.

(١٨) «**لولا» حرف امتناع الشيء لوقوع غيره:**

وهي حرف يدلُّ على امتناع الشيء لوقوع غيره.

قال تعالى: ﴿فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ ﴿١٤٣﴾ لَلَبِثَ فِى بَطْنِهِۦٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الصافات: ١٤٣].

ولها معان وأحوال:

أحدها: أن يدخل حرف «لولا» على الجملة الإسمية، فيكون، معناه: امتناع جوابه لوجود شرطه نحو: لولا زيد لأكرمتك؛ أي: لولا زيد موجود، فامتناع الإكرام لوجود زيد.

الثاني: أن يدخل على جملة فعليَّة مُصدرة بفعل مضارع نحو: ﴿لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ ٱللَّهَ﴾ [النمل: ٤٦] فهي للتحضيض على الاستغفار، والتحضيض: طلب بحَثٍّ.

وفي معناه: العَرْض، لكن تكون مُصَدَّرةً بماض، نحو قوله تعالى: ﴿لَوْلَآ أَخَّرْتَنِىٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ [المنافقون: ١٠].

وتأتي مُصَدَّرة بماضٍ للتوبيخ، نحو قوله تعالى: ﴿لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾ [النور: ١٣].

وغالب ما مضى في هذه المسألة من خلال هذا الكتاب الجامع: «التحبير شرح التحرير» (٢/ ٥٩٨- ٦٩١) بتصرف وزيادات ونقص وتلخيص، ونقولات من كتب أخرى كما مرَّ مفصَّلًا.

ثُمَّ هناك حروف أخرى:

(١٩) «أَمْ» للاستفهام والاستبهام:

قال ابن عقيل في «الواضح» (١/ ١١٣):

«اعلم أنَّ لها موضعين: أحدهما: الاستفهام، نحو قولك: سكت زيد أم نطق؟ وقام أم قعد؟ وقد تكون للاستبهام، تقول: زيدٌ عندك أم عمرو، فكأنك قلت: أيُّها عندك؟ وهذا زيد أم أخوه؟

وقد تكون بمعنى «أو» إذا أريد بهما الاستفهام، إذا قلت: أزيد عندك أم عمرو؟ فهو كقولك: أزيد عندك أو عمرو؟». اهـ.

(٢٠) «أَيّ» بفتح الهمزة وتشديد الياء، للتعيين والتمييز

وهي تفيد معنى التعيين والتمييز للشيء عن غيره، ومنه آية الشمس، لضوئها لأنَّ الضوء يبينَّها عن غيرها، ومنه الآية: العلامة؛ ومنه «إياك» في المضمرات؛ لأنه في أكثر الكلام مفعول مقدم، والمفعول إنَّما يقدم على فعله قصدًا إلى تعيينه، وحرصًا على تمييزه عن غيره، وصرفًا للذهن عن الذهاب إلى غيره، ومنه قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] إذْ الكلام وارد في مَعْرِض الإخلاص وتحقيق الوحدانية ونفي عوارض الأوهام عن التعلق بغيره [«بدائع الفوائد» لابن القيم (١/ ١٥٨)، «اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ٧٢)].

قال ابن عقيل في «الواضح» (١/ ١١٠):

«اعلم أنها في موضعها للفصل، أن لها ثلاثة مواضع:

تجيء للخبر والشرط والجزاء والاستفهام:

فأمَّا مجيئها للخبر، نحو قولك: لأضربن أيَّهم قام، ولأوبِّخنَّ أيَّ القوم دخل الدار.

وأمَّا الاستفهام: نحو قولك: أيُّ النَّاس رأيت؟ وأيُّهم كلَّمت؟

وأمَّا مجيئها للشرط والجزاء نحو قولك: أيَّهم ضربت أضرب، وأيَّهم هجرت أهجر، وأيَّهم كلَّمت كلم». اهـ.

(٢١) «ما» للنفي والجحود والتعجب

قال ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٤٥):

«وأمَّا حرف «ما» فلها ثلاثة مواضع:

أحدها: للنفي والجحود، كقولك: ما لزيد عندي حق، وما قام عمرو.

والثاني: للتعجب، كقولك: ما أحسن زيدًا وما أشجع عمرًا.

والثالث: الاستفهام، كقولك: ما فعل زيد؟ وما عندك؟

وهي تختص بما لا يعقل، ويخالف قوله: «مَنْ» فإنه يختص بمن يعقل، فإذا قيل: من عندك؟ تقول: زيد أو عمرو؛ ولا تقول: فرس أو حمار.

فإذا قيل: ما عندك؟ قلت: ثور أو جمل، ولا يحسن أن نقول: زيد أو عمر وقد جوَّز بعضهم ذلك في الموضعين، والصحيح الأول». اهـ.

ومال ابن عقيل للقول الثاني في «الواضح» (١/ ١١٢) واستدلَّ بآيات سورة الشمس: ﴿وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا ۝٦ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٦، ٧]، **وانظر في هذا الحرف: «البحر المحيط» للزركشي (٢/ ٢٥٣- ٣٣٣).**

(٢٢)، (٢٣) «أنَّ» و«إنَّ»:

قال ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٤٥- ٤٦):

«وأمَّا أنَّ وإنَّ، فأنَّ مفتوح لما مضى وإنَّ بالكسر لما يستقبل، كقولك: أن دخلت الدار فأنت طالق، وإن دخلت الدار فأنت طالق، فالأول إيقاع، والثاني شرط.

وقد تختلف معاني الكلام باختلاف الإعراب، فلو قال قائلٌ: هذا قاتلٌ أخي بالتنوين، وقال آخر: هذا قاتلُ أخي بالإضافة، يدلُّ التنوين على أنه لم يقتله، ودلَّ حذف التنوين على أنه قتله.

ومذهب الفقهاء أنه إذا قال لامرأته: إن فعلت كذا فأنت طالق أنه على مرة واحدة.

وكذلك إذا قال: إذا فعلت كذا، فأمَّا إذا قال: كلما فعلت كذا فإنه على التكرار». اهـ. [«البحر المحيط» (٢/ ٢٧٤- ٢٧٨)].

(٢٤) «إنَّما» صور معانيها: بالكسر.

أفاد الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٣٣٣) أن «أنما» بالفتح فرع «إنَّما» بالكسر ولها نفس المعنى.

قال السمعاني في «القواطع» (١/ ٤٦):

«أمَّا «إنَّما) فأصله أن، دخلت عليه «ما» وهو مركب من حرفين:

أحدهما: «إن» للإثبات، والآخر من ما الذي هو للنفي، فلذلك صار مثبتًا من وجه نافيًا من وجه.

قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الأنعام: ١٩] فيه إثبات الإلهية للَّه تعالى ونفيها عن غيره.

وقيل: التحقيق المتّصل، وتحقيق المنفصل، وتكون «إنَّ» المشدَّدة للتوكيد كقولك: إنَّ زيدًا عاقلًا». اهـ[«**البحر المحيط**» (٢/ ٣٢٤)].

وقال القاضي أبو يعلى في «العدَّة» (١/ ٢٠٥- ٢٠٦):

«و«إنَّما» للحصر، وقول النَّبِيّ ﷺ: «**وإنَّما لكل امرئ ما نوى**» يقتضي أنَّ جميع ما للمرء هو الذي نواه، وأنَّ مالم ينوه ليس له». اهـ، والحديث متفق عليه: البخاري (١) ومسلم (١٩٠٧)، **وقد نقل ابن دقيق العيد إجماع الصحابة على أنها للحصر، في كتابه «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام» (ص: ٦٤).**

(٢٥) «إلَّا» للاستثناء:

قال ابن السمعاني في «القواطع» (١/ ٤٦):

«وأمَّا «إلَّا» فهو للاستثناء مثل قول القائل: «خرج القوم إلَّا زيدًا»، ورأيت القوم إلَّا زيدًا، ولفلان عليَّ ألف إلَّا مائة.

قال اللَّه تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، وقال تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٣٠]، وقال الفرَّاء: وقد تقع «إلَّا» بمعنى «سوى»، وذلك في استثناء زائد من ناقص.

قال اللَّه تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٧]، بمعنى: سوى ما شاء ربك من زيادة المضاعفة لا إلى غاية، فعلى هذا لو قال: لفلان عليَّ ألف إلَّا ألفين فقد أقرَّ بثلاثة آلاف، وهذا لا تعرفه الفقهاء.

قال الفرَّاء: وقد تكون إلَّا بمعنى لكن.

قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢]، بمعنى: لكن إن كان خطأً وهو باب كبير». اهـ. [«**البحر المحيط**» (٢/ ٣١٩)].

(٢٦) «ليس» وصور معانيها:

قال ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٤٦):

«وأمَّا «ليس» فلها ثلاثة مواضع: قد تقع جحدًا، كقولك: ليس لك عليّ شيء، وتكون استثناء، تقول: ذهب القوم ليس زيدًا؛ أي: ما عدا زيد، وتكون بمعنى «لا» التي ينتفي بها، كقول لبيد:

وإذا جوزتك فرضًا فأجزه ... إنَّما يجزي الفتى ليس الجمل

معناه: إلَّا الإبل». اهـ.

(٢٧) «**لا**» **وصورها:**

قال ابن السمعاني في «القواطع» (١/ ٤٦- ٤٧):

«وأمَّا: «لا» فمقتضاه النفي، ويقع في جواب القسم، نقول: واللَّه لا أدخل الدار.

وقد تكون زائدة يستقل الكلام دونها، والغرض منه تقرير نفي اشتمال الكلام عليه.

قال اللَّه تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾ [ص: ٧٥]، معناه: أن لا تسجد، لكن لما اشتمل الكلام على المنع ومقتضاه النفي كان لا؛ لتأكيد النفي الذي اشتمل الكلام عليه.

وأمَّا قوله تعالى: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [القيامة: ١]، فقد قيل: إنه صلة زائدة، والأوْلى إنه ردّ لقول الكفار ودعائهم، وقوله: «أقسم»: افتتاح في المعنى ذكره عقيبه». اهـ، [«**البحر المحيط**» (**٢/ ٢٩٨**)].

(٢٨)، (٢٩) «**بلى**» و«**نعم**» **وصورهما:**

قال ابن السمعاني في «القواطع» (١/ ٤٧):

«فمعناهما قريب، إلَّا أنَّ «بلى» لا تستعمل إلَّا في جواب كلام مشتمل على النَّفي؛ كقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢] قال سيبويه: لو قالوا: نعم، لكان نفيًا للربوبية.

وأمَّا «نعم» فللإثبات، فإذا قال القائل: أرأيت زيدًا؟ فليكن جوابك إذا رأيته: نعم، وقال تعالى: ﴿فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا۟ نَعَمْ﴾ [الأعراف: ٤٤]. ». اهـ[«**البحر المحيط**» (**٢/ ٣٠٣**)].

(٣٠) «**الألف واللام**»:

قال ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٤٧):

«وأمَّا الألف واللام.

قال ابن كيسان: إنَّ الألف واللام يدخلان في الأسماء لثلاثة معاني: للتعريف: كقولك: رأيت رجلًا، وضربت دابة، ثُمَّ تقول: رأيت الرجل، وضربت الدابة، فتعرّفهما بالألف واللام ويدخلان للتجنيس، كقولك: الإبل خير من الشاة، والذهب خير من الفضة يريد الجنس.

ويدخلان للتعظيم، كقولك: الحسن بن علي والعباس بن عبد المطلب، والألف واللام لم يُفيدا هاهنا تعريفًا؛ لأنهما كانا معرَّفَيْن بالإضافة إلى غيرهما، والشيء الواحد لا يُعرف من جهتين، وإنَّما الألف واللام أفادا هاهنا التفخيم والتعظيم». اهـ.

ومعنى قوله للتجنيس يُفيد التعميم ككل، كما قال تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ١، ٢]، إلَّا ما استثنى.

(٣١) «**بعد**»:

وهي حرف يفيد الترتيب، ولا يفيده على مهلة، بل يصلح ما بعدها أن يكون بمهلة وغير مهلة، فتقول: جاءني زيد بعد عمرو بيوم، وتقول بلحظة وعَقِيبَهُ.

لذلك قيل: هو اسم في معنى الحرف موضوع للترتيب، ويحتمل الفور والتراخي ولا يختص بالحرفية. [«**البحر المحيط**» (**٢/ ٣١٥**)].

(٣٢) «**متى**»:

وهو ظرف زمان وسؤال عنه، تقول: متى قام زيد؟ ومتى قامت الحرب؟ أو متى نقوم؟ والجواب عنه: غدًا، أو نقول: قام، أو قامت أمس.

وتكون للجزاء، كقول الشاعر: الحطيئة جرول بن أوس بن مالك في «ديوانه» (١٦١) وشرح المفصّل (٧/ ٤٥) [أفاده المحقق] قال:

متى تأتي تعشو إلى ضوء ناره ... تجد خير نار عندها خيرٌ مُردّد.

(٣٣) «**أين**»

اعلم أن أين سؤال عن المكان، وهي عندهم ظرف مكان، وجوابها يقع به، فإذا قلت: أين زيد؟ أو أين أبوك؟ كان جوابه: في المسجد أو السوق.

قال تعالى: ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا۟ يَأْتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا ۚ﴾ [البقرة: ١٤٨].

[«**البحر المحيط**» (**٢/ ٣١٩، ٣١٥**) **حرفي (متى وبعد)**].

(٣٤) «**لن**»:

وهي حرف نفي ونصب واستقبال، حيث تخلِّص الفعل للاستقبال بعد أن كان محتملًا للحال، فأغنت عن السين وسوف.

ومن خواصِّها: أنها تنفي ما قَرُب، ولا يمتد النفي فيها كامتداد النفي في حرف «لا»؛ ولذلك قال ربّ العزة لموسى عليه السلام: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]؛ أي: لن تراني في الدنيا، فلا يؤخذ من الآية النفي الأبدي، بل القريب الذي هو في الدنيا، وعدم التفريق بين نفي «لن» و«لا» هلكت المعتزلة فنفوا رؤية المؤمنين للَّه سبحانه يوم القيامة، فتركوا المحكم من الآيات والأحاديث المصرحة بالرؤيا، واستمسكوا بالمتشابه الذي عند التحقيق لا محل للاستدلال لهم به.

يقول الإمام ابن القيم في «بدائع الفوائد» (١/ ٩٥، ٩٧، ١٠١، ١٣٧)[1]، بعد أن قرّر ما مضى:

«ومن أجل ما تقدم من قصور معنى النفي في «لن» وطوله في «لا» يعلم الموفق قصور المعتزلة في فهم كلام اللَّه تعالى، حين جعلوا «لن» تدلُّ على النفي على الدوام، واحتجوا بقوله ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، وعلمت بهذا أن بدعتهم الخبيثة حالت بينهم وبين فهم كلام اللَّه كما ينبغي.

- **وهكذا كل صاحب بدعة تجده محجوبًا عن فهم القرآن»**. اهـ.

قلت: صدق رَحِمَهُ اللَّهُ، فهذه قاعدة مستمرة مضطردة في كل أهل البدع والأهواء.

لذلك قال الإمام أبو عثمان الصابوني في «عقيدة السلف أصحاب الحديث» (ص٣١٦):

«العلم هو السنة، والجهل هو البدعة». اهـ.

وخير الهدي هدي محمد ﷺ وصحبه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٢٩٨):

««لن» تنصب المضارع وتخلصه للاستقبال نحو: لن يقوم زيد وهي تفيد تأكيد مطلق النفي، . . . ولو كانت «لن» للتأبيد لم يقيد منفيها باليوم في قوله تعالى: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦]، ولكن ذكر التأبيد في قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٦٥] تكرار والأصل عدمه». اهـ.

(٣٥) «**حيث**»

وهي حرف للمكان أيضًا، فهي ظرف من ظروف المكان، كأين، تقول: حيث وجدت زيدًا فأكرمه، وحيث صلح من البلاد فاسكنه.

وقال تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٩] وانظر في الحروف السابقة: [«**الواضح في أصول الفقه» لابن عقيل (١/ ١١٧- ١١٩)**].

وزاد الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٣٠٩ وما بعدها) بعض الحروف.

(٣٦) «**غير**»:

قال: «غير: اسم لازم للإضافة في المعنى ويجوز قطعه عنها إن فهم معناها وتقدمت عليها كلمة «ليس». وهى عكس «لا» فإنَّ شرط «غير» أن يكون ما قبلها صادقًا على ما بعدها تقول: مررت برجل غير فقيه، ولا يجوز: غير امرأة، بخلاف «لا» النافية، فإنها بالعكس.

(١) بواسطة «اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ٦١).

والأصل في «غير» أن تكون صفة، وقد يُستثنى بها.

والفرق بينهما في الحالتين: أنها إذا كانت صفة لم توجب شيئًا للاسم الذي بعدها ولم تنف عنه، نحو: جاءني رجل رشيد غير زيد، فوصفت بها ولم ينف عن زيد المجيء، ويجوز أن يقع مجيئه وأن لا يقع.

وإذا كانت للاستثناء، فإذا كان ما قبلها إيجابًا كان ما بعدها نفيًا أو نفيًا فإيجابًا، وإذا كانت صفة وصف بها الواحد والجمع، وإن كانت استثناء فلا تأتي إلَّا بعد جمع أو معناه.

وقد أجاز في قولك: مررت برجل غيرك، ثلاثة معان:

أحدها: أن يكون المراد واحدًا خلافك، **والثاني**: أنَّ المراد واحد صفته مخالفة لصفتك، فالإبهام فيه أقل، **الثالث**: أن يكون المراد أنت مع غيرك، وهذا الثالث يحتاج إلى تقرير، ومثله قول الحنفية، فيما لو قال لزوجته: أنت طالق غير طلقة، أنه يقع ثلاث.

وقول أصحابنا [الشافعية]: كل امرأة غيرك طالق، يقع على المخاطبة إلَّا أن يعزلها بالنية.

وإذا قلت: ما جاءني غير زيد، احتمل أن تريد نفي أن يكون قد جاء معه إنسان آخر، وأن تريد نفي أن يكون قد جاء غيره لا هو، ولا يصح: ما جاءني غير زيد ولا عمرو، كما لم يجز ما جاءني إلَّا زيد لا عمرو؛ لأنَّ «غير» فيها معنى النفي، ومن ثَمَّ جاء حرف النفي مع المعطوف عليها في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧]. ». اهـ.

(٣٧) «**كيف**»:

ثُمَّ قال الزركشي: «كيف: إن وقع بعدها مفرد كانت في موضع خبر، نحو: كيف زيد؟، فإن وقع بعدها جملة اختلف في إعرابها فذهب سيبويه إلى أنها في موضع نصب على الظرف؛ لأنها في تقدير الظرف، ولذلك يقدر: بعلى أي حالٍ، فإذا قلت: كيف زيد قائم؟ فتقديره عنده على أي حال زيد قائم؟

وقال ابن مالك: لم يقل أحد إنَّ «كيف» ظرف، إذْ ليست زمانًا ولا مكانًا ولكنها لما كانت تفسر بقولك: على أي حال؟؛ لكونها سؤالًا عن الأحوال؛ سُميَّت ظرفًا، ولأنها في تأويل الجار والمجرور.

ثُمَّ هي للاستفهام؛ أي: للسؤال عن الحال خاصة.

ومن ثَمَّ اختلف أصحابنا فيما لو قال: أنت طالق كيف شئت، أنها تطلق إن شاءت أم لا تطلق حتى تشاء؟ على وجهين.

قال البغوي: وكذا الحكم لو قال: أنت طالق على أي وجه شئت.

قلت: وهذا منه تفريع على أنها في موضع النصب على الظرف لأنه سوى بين هذا وبين «كيف».

قيل: إنها في الأصل بمنزلة أي الاستفهامية، ولهذا يفسرون كيف شئت، بأي حالة شئت، فاستعيرت لأي الموصولة بجامع الإبهام على معنى: أنت طالق بأي كيفية شئت من الكيفيات.

وذكر بعضهم أنه سلب عنها معنى الاستفهام، واستعملت اسمًا للحال، كما حكى قُطرب: انظر إلى كيف نصنع؛ أي: إلى حال صنعه وعلى هذين الوجهين تكون كيف منصوبة بنزع الخافض.

وذكر كثير من النحويين أنها تأتي شرطًا بناءً على أنها للحال، والأحوال شروط، ومرادهم: الشرط في المعنى لا العمل، وهو: الجزم؛ فإنه إنَّما يجزم بها إلَّا إذا انضمت إليها «ما» نحو: كيفما تصنع أصنع». اهـ.

(٣٨)، (٣٩) «كل» و«كلما»:

ثُمَّ قال الزركشي: «وأمَّا «كلمَّا» فهي مضافة [أي كل] إلى «ما» وهي مصدرية لكنها نائبة بصلتها عن ظرف زمان، كما ينوب عنها المصدر الصريح، والمعنى: كل وقت.

ثُمَّ ذكر الفقهاء والأصوليون أن «كلمَّا» للتكرار.

وإنَّما ذلك من عموم «ما» لأن الظرفية يراد بها العموم، فإذا قلت: أصحبك ما ذر للَّه شارق، فإنَّما تريد العموم «فكل» أكدت العموم الذي أفاده «ما» الظرفية، لا أنَّ لفظ «كلمَّا» وضع للتكرار كما يدلُّ عليه كلامهم، وإنَّما جاءت «كل» توكيدًا للعموم المستفاد من ما الظرفية، فإذا قلت: كلمَّا جئتني أكرمتك، فالمعنى: أكرمك في كل فرد فرد من مجيئاتك إلي.

وقوله: إنَّ التكرار من عموم «ما» ممنوع، فإنَّ «ما» المصدرية لا عموم لها، ولا يلزم من نيابتها عن الظرف دلالتها على العموم، وإن استفيد عموم في مثل هذا الكلام فليس من «ما» إنَّما هو من التركيب بجملته». اهـ. قلت: والمعلوم: أنَّ كل من أشدِّ صيغ العموم.

- **خاتمة المسألة:**

بهذا أكون قد انهيت الكلام في هذه المسألة، وأطلت فيها النفس؛ لأهميتها فقد سمَّوا هذه الحروف: حروف المعاني، وسمَّاها الزركشي: أدوات المعاني؛ لتوقّف المعنى والفهم عليها، وتأثير ذلك على الحكم الشرعي في مسائل الفقه، وكون هذه الحروف ينوب بعضها عن

بعض، كما مرَّ، وهذا يفيد الطالب فهم كتاب اللَّه وسنة رسوله ومن ثَمَّ الأدلة الشرعية والإحكام فَهْمًا يترتب عليه علم صحيح مستقيم.

لذلك قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٢٥٣) في بداية فصل هذه الحروف تحت عنوان: «أدوات المعاني»:

«وإنَّما احتاج الأصولي إليها لأنها من جملة كلام العرب، وتختلف الإحكام الفقهية بسبب اختلاف معانيها.

قال ابن السيَّد النحوي: يخبر عمَّن تأمل غرضه ومقصده، فإنَّ الطريقة مفتقرة إلى علم وأدب، مؤسسة على أصول كلام العرب». اهـ.

- **المسألة (١٤): النّصُ والظاهرُ والمُجْمَلُ والمؤوَّل، وهي مسألة لُغوية أصولية**

قال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (١/ ٥٥٣ وما بعدها):

«قوله: «والكلام نص وظاهر ومجمل»:

قلت: انتهى ما كان اتفق ذكره من كتاب مباحث العربية، والكلام من الآن في مباحث أصولية، أعني: شأنها في العادة أن تذكر في الأصول؛ وإن كان موضوعها الألفاظ، فهي كأنَّها ذاتُ وجهين: من جهة العادة أصولية، ومن جهة التحقيق لُغوية.

- **[وجه انحصار الكلام في النصّ والظاهر والمجمل]:**

ووجه انحصار الكلام في: النص والظاهر والمجمل: هو انَّ اللفظ إمَّا أنْ يحتمل معنًى واحد فقط، أو يحتمل أكثر من معنًى واحد، والأول: النص، والثاني: إمَّا أن يترجح في أحد معنييه أو معانيه وهو الظاهر، أو لا يترجح، وهو المجمل.

- **قوله**: «فالنص لغةً: الكشف والظهور، ومنه نصَّت الظبية رأسها؛ أي: رفعته وأظهرته، ومنه منصَّة العروس».

أي: النص في اللغة هو ما ذُكر، ومنصة العروس: الكرسي الذي تجلس عليه لظهورها.

فالنص في اللغة: هو الرفع إلى غاية ما ينبغي.

قال الأصمعي: النص: السَّيْر الشديد حتى يستخرج أقصى ما عندها.

قوله: «واصطلاحًا: الصريح في معناه، وقيل ما أفاد بنفسه من غير احتمال» أي: والنص في اصطلاح الفقهاء والأصوليين هو الصريح في معناه، والصريح: الخالص من كل شيء، والمراد: كونه خالص الدلالة عليه لا يشوبه احتمال دلالة على غيره.

وقوله: «ما أفاد بنفسه من غير احتمال» لوجود ما لا يفيد بنفسه، بل بانضمام غيره إليه،

كالقرينة والمشترك والبيان في المجمل وقوله: «من غير احتمال» لوجود الظاهر الذي يفيد بنفسه مع احتمال غير ما أفاده.

وهذا التعريف أشبه باللغة؛ ولهذا قال القاضي أبو يعلى في: «العدة»:

«النص: ما رُفع في بيانه إلى أقصى غايته، ومنه مِنصة العروس؛ لأنها تُرفع على سائر النساء».

وهو مراد أصحابنا [الحنابلة] بقولهم: نص عليه أحمد، أو هو منصوص أحمد، قوله: «وحكمه أن لا يترك إلَّا بنسخ» أي: وحكم النص؛ أي: قضاء الشرع فيه: ذلك، لأنَّ النسخ رافع لحكم المنسوخ نصًّا كان أو غيره، أمَّا مع عدم النسخ ونصوصية اللفظ، فتركه يكون عنادًا ومراغمة للشرع، فيدخل تاركه على هذا الوجه في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: ١٣٤]، إلى قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾ [طه: ١٣٦]، وإن لم يكونا سواءً من كل وجه إلَّا أنَّ بينهما قدرًا مشتركًا، وهو الترك مراغمة واجتراء على الشرع.

قوله: «وقد يطلق» يعني النص؛ «على ما تطرق إليه احتمال يَعْضُدُه دليل» وذلك لأنَّ الاحتمال المذكور مع الدليل العاضد له صار كالظاهر، والظاهر يُطلق عليه لفظ النص.

• **ومثاله**: قوله ﷻ: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، بكسر اللام هو ظاهر في أنَّ فرض الرجلين المسح، مع احتماله الغسل، فاحتماله الغسل مع الدليل الدال عليه يُسمى نصًّا؛ لأنه صار مساويًا للظاهر في المسح وراجحًا عليه، كما تقرر في كتب الفقه، حتى إنه يجوز لنا أن نقول: ثبت غسل الرجلين بالنص». اهـ قلت: يعني على رواية الكسر، أمَّا على قراءة النصب فواضح بيِّن.

ومراده بقوله: «مع الدليل»: ما يثبت في السنة من وجوب الغسل للرجلين فقد روى البخاري في «صحيحه» (٦٠، ٩٦، ١٦٣) ومسلم (٢٧/ ٢٤١) وأورده المجد ابن تيمية في «المنتقى» (ح٤٤/ ٢٠٦) تحت باب «غسل الرجلين وبيان أنه فرض» عن عبد اللَّه بن عمرو ﵄ قال: تخلف عنَّا رسول اللَّه ﷺ في سفرة، فأدركنا وقد أرْهَقْنا العصر -أي: أخرناها- فجعلنا نتوضأ ونمسح على أرجلنا، قال: فنادى بأعلى صوته ﷺ: «**ويل للأعقاب من النَّار**» مرتين أو ثلاثًا» لذلك بوَّب له البخاري (٢٧- باب غسل الرجلين ولا يمسح على القدمين».

قال الحافظ في «الفتح» (١/ ٣٢٩):

«انتزع منه البخاري أنَّ الإنكار عليهم كان بسبب المسح لا بسبب الاقتصار على غسل بعض الرجل، فلهذا قال في الترجمة ولا يمسح على القدمين، وهذا ظاهر الرواية المتفق عليها». اهـ.

وذلك مع بقية الأدلة في كل كتب السنَّة التي تُبيّن أن صفة وضوئه غسل القدمين.

قال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (١/ ٥٥٦ وما بعدها):

«**وقوله**: «ما تطرق إليه احتمال يَعْضُدُه دليل» لوجود ما تطرق إليه احتمال مجرد لا دليل عليه، فإنَّ ذلك لا يُطلق عليه نص ولا ظاهر، وذلك كاحتمال أنَّ المراد بمسح الرؤوس: غسلها في قوله ﷻ: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦]؛ إذ لا دليل على هذا الاحتمال.

قوله: «وقد يطلق على الظاهر ولا مانع؛ إذ الاشتقاق المذكور يجمعهما» أي: ويطلق النص على الظاهر أيضًا ولا مانع من إطلاق لفظ النص عليه لأنَّ اشتقاق النص من معنى الارتفاع والظهور يجمع النص والظاهر؛ أي: يلتقيان فيه على حدِّ مشترك بينهما منه، فالنص مرتفع ظاهر في الدلالة والظاهر كذلك، غير أنَّ النص أشدَّ ظهورًا وارتفاعًا، فباعتبار القدر المشترك بينهما من الارتفاع والظهور، جاز إطلاق أحدهما على الآخر، كما جاز إطلاق العلم على الظن، لما اشتركا فيه من الرجحان». اهـ.

وقال أبو الوفاء بن عقيل في «الواضح في أصول الفقه» (٢/ ٦ وما بعدها):

«**فصل**: ودلالة الكتاب الكريم من وجهين: نص وظاهر.

والعموم أحد قِسْمَي الظاهر، إذ كان العموم إنَّما يدلُّ على ظاهره، ولذلك يُصرف عن شموله واستغراقه إلى الخصوص بالدلالة التي يُصرف بها عن وجوبه إلى الندب والنهي عن حظره إلى التنزيه.

- **فأمَّا النص**:

فهو النطق الذي انتهى إلى غاية البيان مأخوذ من منصة العروس، وقيل: ما استوى ظاهره وباطنه، وقيل: ما عرف معناه من نطقه، وقيل: ما لا يحتمل التأويل.

وأمَّا عين النص، فقوله: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وبيَّنت السُّنَّة المستثنى بقوله ﷺ: «**لا يحل دم امرئٍ مسلم إلَّا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أو زنى بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس**»[(١)].

ومن النص أيضًا: قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النور: ٢].

فصل: وأمَّا حكم النص: فتلقيه بالاعتقاد له والعمل به، ولا يترك إلَّا بنص يعارضه.

فصل: وهو أعلى مراتب أدلة الكتاب، كما أنَّ الكتاب أعلى مراتب الأدلة في الجملة.

فصل: وعين الظاهر على ضربين: ظاهر وضع اللغة: كالأمر يترجَّح إلى الإيجاب مع

---

(١) رواه البخاري (٦٨٧٨)، ومسلم (١٦٧٦) في «صحيحهما».

احتماله للندب، وكالنهي يحتمل التحريم والكراهة والتنزيه[(١)]، وهو في التحريم أظهر وإليه أميل، وكسائر الألفاظ المُحتملة لمعنيين وهو في أحدهما أظهر.

فصل في حكمه: أن يحمل على أظهر المعنيين، ولا يُحمل على غيره إلَّا بدليل.

● **وأمَّا الظاهر بوضع الشرع**: كالأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع كالصلاة نُقلت من الدعاء في اللغة إلى هذه الأفعال المخصوصة، والحج في اللغة القصد، ونُقل إلى هذه الأنساك المخصوصة». اهـ.

قال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (١/ ٥٥٨ وما بعدها):

● «**قوله**: «والظاهر حقيقة» أي: في نفس الأمر، هو الشاخص المرتفع، ومنه قيل لأشراف الأرض: ظواهر.

والظاهر خلاف الباطن، ولذلك قابل اللَّه تعالى في صفاته الكريمة بينهما فقال: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ﴾ [الحديد: ٣]، وكما انَّ المرتفع من الأشخاص هو الظاهر الذي تبادر إليه الأبصار، فكذلك المعنى المتبادر من اللفظ هو الظاهر الذي تبادر إليه البصائر والأفهام.

أمَّا إطلاق الظاهر على اللفظ المحتمل أمورًا هو في أحدها أرجح فهذا اصطلاح لا حقيقة.

قوله: «واستعمالًا للفظ المحتمل لمعنيين أو أكثر هو في أحدها أظهر» أي: والظاهر في استعمال الفقهاء ذلك.

وينبغي أن يُقال: هو في أحدها أرجح دلالة، لئلا يصير تعريفًا للظاهر بنفسه، وقوله: «أو ما بادر منه عند إطلاقه معنى: مع تجويز غيره» كالقرء عند إطلاقه لا يتبادر منه حيض ولا طهر، قوله: «ولا يُعدل عنه إلَّا بتأويل، وهو صرف اللفظ عن ظاهره لدليل يصير به المرجوح راجحًا».

أي: لا يُعدل عن الظاهر إلَّا بتأويل؛ أي: حكم الظاهر ذلك، كما أنَّ حكم النص ذلك أيضًا، فإن ترك الاحتمال الظاهر الراجح إلى الاحتمال الخفي المرجوح كترك النص إلى غيره، بل أقبح وأفحش وهذا كمن يقول: إنَّ قوله ﷻ في الخمر والميسر والأنصاب والأزلام: ﴿رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، هذا الأمر على الندب، وقوله ﷻ بعد ذلك: ﴿فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١]، هو صيغة استفهام لا تفيد الأمر، فيكون

---

(١) الأصل أنَّ الأمر للوجوب ما لم يرد دليل يصرفه إلى الندب، والنهي للتحريم ما لم يرد دليل يصرفه إلى الكراهة، كما سيأتي بدليله إن شاء اللَّه.

الخمر على هذا مكروهًا لا حرامًا، فإنَّ هذا مراغمة لخطاب الشرع، إذْ الأمر باجتناب ذلك ظاهر في الإيجاب.

وصيغة: هل أنتم منتهون، هي في عرف استعمال العرب بمعنى: انتهوا ومن ذلك قول النَّبِيِّ ﷺ: «**هل أنتم تاركوا لي صاحبي**»[1]، يعني الصديق رضي الله عنه؛ أي: اتركوه ولا تؤذوه.

ولا فرق عندنا في هذا بين الفروع العملية والأصول العلمية الاعتقادية فالظواهر الواردة في الكتاب والسنَّة في صفات الباري جل جلاله على ظواهرها من غير تحريف، مالم يقم دليل قاطع يترجح عليها بالتأويل». اهـ.

● **قلت**: فمنهج أهل السنَّة والجماعة إثبات ما أثبته اللَّه لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تأويل فنعرف معنى الصفة ونفوض الكيفية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

● **إجماع الصحابة على حمل الظاهر على ظاهره بدون صرف عنه إلَّا بدليل:**

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٧٥٥):

«واعلم أنَّ الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ». اهـ.

وقال أبو الحسن بن القطان في «الإقناع في مسائل الإجماع» (١/ ٦٥- ٦٦):

«واتفق المحققون على منع إزالة الظواهر من غير دليل.. والأحكام على ظاهرها وعمومها ليس لأحد أن يحمل منها ظاهرًا إلى باطن، ولا عامًا إلى خاص، إلَّا بدلالة من كتاب اللَّه عز وجل، فإن لم يكن فسنة رسول اللَّه ﷺ تدلُّ على أنه خاص دون عام، وباطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كتابًا ولا سنة، وهكذا السنَّة.

ولو جاز في الحديث أن يحال شيء عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله، كان أكثر الحديث يحتمل عددًا من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنًى حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد على أنها على ظاهرها وعمومها، إلَّا بدلالة ممَّا وصفت». اهـ.

وهو نص كلام الشافعي في «الرسالة» (ص٢٠٧/ رقم٥٥٨).

ونقل الإجماع أيضًا الجويني في «البرهان» (١/ ١٩٤)، ونقله عنه ابن القيم في: «إعلام الموقعين» (٤/ ٤٨٠)، والزركشي في «البحر المحيط في أصول الفقه» (٣/ ٤٣٦) وهو نص ما نقله الشوكاني في «إرشاد الفحول» آنفًا.

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٣١٦١)، (٤٦٤٠).

قال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (١/ ٥٦١ وما بعدها):

«ونحن قد دلّتنا قرينة إجماع السلف على عدم التأويل . . . قوله «وهو» يعني التأويل الذي لا يُترك الظاهرُ إلَّا به، هو: «صرف اللفظ عن ظاهره، لدليل يصير به المرجوح راجحًا»؛ وذلك لأنَّ المطلوب في الشرع: معرفة الحق، والحق قد يكون دليله قطعًا لا نزاع فيه فيوصل إلى الحق قطعًا، كإثبات الصانع وتوحيده وإرسال الرسل ونحوه.

وقد يكون دليله غير قاطع، فلا يمكن الوصول إلى الحق قطعًا، فيكون المطلوب هو الأرجح فالأرجح، وذلك الغالب في أحكام الفروع ولا شك أنَّ الضعيف قد يقوِّي غيره حتى يصير أقوى ممَّا كان أقوى منه، كما قيل في المثل:

لا تُخاصِمْ بواحدٍ أهل بيت ... فضعيفان يغلبان قويًّا

وهذا أمر مدرك بالحس، فكذلك في دلالة الألفاظ، قد يكون أحد مدلولي اللفظ أرجح من الآخر، لكن ذلك المدلول المرجوح قد يوافقه دليل من خارج، فإذا انضم إليه صارا جميعًا مساويين لذلك المعنى الراجح، فيجب التوقف على المرجح أو الراجحين عليه، فيجب تركه والعدول إليهما.

ومثاله قوله ﷺ: «**الجار أحق بصقَبه**»[١] رواه البخاري.

فهو ظاهر في ثبوت الشفعة للجار الملاصق والمقابل أيضًا، مع احتمال أنَّ المراد بالجار الشريك المخالط، لكن هذا الاحتمال ضعيف بالنسبة إلى الظاهر، فلمَّا نظرنا إلى قوله ﵇: «**إذا وقعت الحدود وصُرفت الطرق فلا شفعة**»[٢] رواه البخاري، صار هذا الحديث مقويًّا لذلك الاحتمال الضعيف في الحديث المتقدم حتى ترجَّحا على ظاهره فقدمناهما وقلنا: لا شفعة إلَّا للشريك المقاسم، وحملنا عليه الجار في الحديث الأول، وهو سائغ لغة.

قوله: «ثُمَّ قد يبعد الاحتمال فيحتاج في حمل اللفظ عليه إلى دليل قوي، وقد يقرب فيكفيه أدنى دليل، وقد يتوسط فيكفيه أدنى دليل، وقد يتوسط مثله، والدليل قرينة، أو ظاهر آخر، أو قياس»؛ أي: دليل التأويل الذي يُقوَّى به الاحتمال المرجوح على الظاهر قد تكون قرينته متصلة بالظاهر أو منفصلة، وقد يكون ظاهرًا آخر أو نصًّا يوافق الاحتمال المرجوح، وقد يكون قياسًا؛ لأنَّ هذه كلها أدلة تصلح للترجيح، إذْ المقصود حاصل بها.

- **فالقرينة المتصلة**: كالمناظرة التي حصلت بين أحمد والشافعي.

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٢٢٥٨).
(٢) البخاري في «صحيحه» (٢٢٥٧).

قال أحمد في رواية صالح وحنبل: كلمّت الشافعي في هذه المسألة، يعني: أنَّ الواهب ليس له الرجوع فيما وهب؛ لقوله ﷺ: «**العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه**»[(١)].

فقال الشافعي -وكان يرى أن له الرجوع-: ليس بمحرَّم على الكلب أن يعود في قيئه.

قال أحمد: فقلت له: فقد قال النَّبِيّ ﷺ: «**ليس لنا مثل السَّوْء**»[(٢)] فسكت الشافعي.

قلت: فالشافعي تمسك بالظاهر، وهو أنَّ الكلب لمَّا لم يَحْرُمْ عليه الرجوع في قيئه، فالظاهر أنَّ الواهب إذا رجع مثله في عدم التحريم؛ لأنَّ الظاهر من التشبيه استواء المشبه والمشبه به من كل وجه، مع احتمال أن يفترقا من بعض الوجوه احتمالًا قويًّا جدًّا، فضعف حينئذ جانب أحمد في الاستدلال جدًّا؛ لأنه لم يبق معه إلَّا احتمال ضعيف جدًّا، فقواه بالقرينة المذكورة وهي قوله ﷺ في صدر الحديث المذكور: «**ليس لنا مثل السوء، العائد في هبته كالكلب يرجع في قيئه**» وهي دليل قوي، وجعل ذلك مقدّمًا على المثل المذكور؛ وهو دليل الاهتمام به، فأفاد ذلك لغة وعرفًا أنَّ الرجوع في الهبة مثل سوء وقد نفاه صاحب الشرع، وما نفاه صاحب الشرع يحرم إثباته، فلزم من ذلك أن جواز الرجوع في الهبة يحرم إثباته، فيجب نفيه وهو المطلوب.

● **مثال القرينة المنفصلة**: ما ذكره الفقهاء فيمن جاء من أهل الجهاد بمشرك فادَّعى أنه أمّنه، فأنكره المسلم وادَّعى أسْرَه، ففيه أقوال: ثالثها: القول قول من ظاهر الحال صدقُه، فلو كان الكافر أظهر قوة وبطشًا وشهامة من المسلم، جعل ذلك قرينة في تقديم قوله، مع أنَّ قول المسلم لإسلامه وعدالته راجح، وقول الكافر مرجوح، لكن القرينة المنفصلة عضدته حتى صار أقوى من قول المسلم الراجح.

● **ومثال الظاهر**: أنَّ قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ظاهر في تحريم جلدها، دُبغ أو لم يُدْبغ، مع احتمال أنَّ الجلد غير مراد بالعموم احتمالًا مترددًا، له من جهة أنَّ إضافة التحريم إلى الميتة يقتضي تحريم الأكل، والجلد غير مأكول، فيقتضي عدم تناول الجلد، ومن جهة أنَّ عموم اللفظ قوي، متناول لجميع أجزائها، يقتضي تناول الجلد.

ثُمَّ نظرنا في قوله ﷺ: «**أيما إهاب دبغ فقد طهُر**»[(٣)]، فهو عموم، وظاهره يتناول إهاب الميتة، فكان هذا الظاهر مقويًّا لاحتمال عدم إرادة جلد الميتة من الآية المذكورة في التحريم.

● **ومثال النص**: قوله ﷺ في شاة ميمونة: «**ألا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به**»

(١) حديث واحد متفق عليه، رواه البخاري (٢٦٢٢)، ومسلم (١٦٢٢).
(٢) حديث واحد متفق عليه، رواه البخاري (٢٦٢٢)، ومسلم (١٦٢٢).
(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (١٠٥/ ٣٦٦).

قالوا: إنها ميتة، قال: «**إنَّما حرم من الميتة أكلها**»[١]، فهذا نص في طهارة جلد الميتة.

• **ومثال القياس**: أنَّ تركه ﷺ ذكر الإطعام في كفارة القتل ظاهر في عدم وجوبه، إذْ لو وجب لذكره كما ذكر التحرير والصيام.

هذا مع احتمال أن يكون واجبًا مسكوتًا عنه، يستخرجه المجتهدون، ثُمَّ رأينا الإطعام في كفارة القتل بالقياس على إثباته في كفارة الظهار واليمين متّجهًا؛ لأنَّ الكفارات حقوق للَّه تعالى، وحكم الامتثال واحد، فثبوت الإطعام في تلك الكفارات تنبيه على ثبوته في كفارة القتل». انتهى ملخصًا.

• **التأويل المعتبر وغير المعتبر**: وإنَّما عقدت هذه النقطة تكملة لبيان الظاهر:

قال ابن النجار في: «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٤٦٠ وما بعدها):

«**والتأويل لغة**: الرجوع، وهو من آل يؤول: إذا رجع، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]؛ أي: طلب ما يؤول إليه معناه، وهو مصدر أَوَّلْت الشيء إذا فسَّرته، من آل: إذا رجع؛ لأنه رجوع من الظاهر إلى ذلك الذي آل إليه في دلالته.

قال اللَّه تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣]؛ أي: ما يؤول إليه بعثهم ونشورهم.

وأكثر ما يستعمل «التأويل» في المعاني، وأكثره في الجُمل، وأكثر ما يُستعمل «التفسير» في: الألفاظ، وأكثره في المفردات.

والتأويل اصطلاحًا: حمل معنى ظاهرٍ للفظ على معنًى محتمل مرجوح.

وهذا يشمل التأويل الصحيح والفاسد.

وزاد في الحد لصحيحه؛ أي: إنْ أردت أن تحدّ التأويل الصحيح قولك: «بدليل»؛ أي: حمله بدليل يُصيّره؛ أي: يصيّر الحمل راجحًا على مدلوله الظاهر فيصير حدّ التأويل: حمل ظاهر على محتمل مرجوح بدليل يصيّره راجحًا، وعُلم ممَّا تقدم: أنَّ الحمل بلا دليل محقّق لشُبَهٍ يُخيّل للسامع أنها دليل، وعند التحقيق تضمحل، يسمَّى: تأويلًا فاسدًا.

وأنَّ حمل معنى اللفظ على ظاهره لا يُسمّى تأويلًا، وكذا حمل المشترك ونحوه من المتساوي على أحد محمليه أو محامله لدليل.

إذا تقرر هذا: فإنْ قَرُب التأويل كفى أدنى مُرَجِّح نحو قوله ﷺ: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: ٦]؛ أي: إذا عزمتم على القيام». اهـ.

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري (١٤٩٢)، ومسلم (١٠٠/ ٣٦٣).

قلت: وهذا التأويل لابدَّ منه؛ لأنَّ ظاهر الآية: إذا قمتم إلى الصلاة قيامًا في الصف قبل تكبيرة الإحرام فتوضَّؤا، وهذا فهم فاسد فتعين تفسيرها على العزم.

قال ابن فارس في «مقاييس اللغة» (٥/ ٤٣):

«القاف والواو والميم أصلان . . . والآخر يدلُّ على انتصاب وعزم، ويكون قام بمعنى العزيمة». اهـ، وعليه فهو تأويل مناسب للغة.

ثُمَّ قال ابن النجار: «وإنْ بَعُدَ التأويل من الإرادة لعدم قرينة عقلية أو حاليَّة أو مقاليه تدلُّ عليه، افتقر في حمل اللفظ عليه وصرفه عن الظاهر إلى أقوى مرجِّح، وإن تعذر الحمل لعدم الدليل رُدَّ التأويل وجوبًا.

فمن التأويل البعيد للحنفية تأويلهم إطعامَ ستين مسكينًا من قوله ﷻ: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًاۚ﴾ [المجادلة: ٧]، على إطعام طعام ستين.

فعلى هذا التأويل: لو ردَّدها المُخْرج على مسكين واحد ستين يومًا أجزأته.

قالوا: لأنَّ التأويل دفع الحاجة، ودفع حاجة ستين كحاجة واحد في ستين يومًا، فجعلوا المعدوم وهو «طعام» مذكورًا مفعولًا به، والمذكور وهو قوله «ستين» معدومًا: لم يجعلوه مفعولًا به مع ظهور قصد العدد؛ لفضل الجماعة وبركتهم وتضافرهم على الدعاء للمحسن، وهذا لا يوجد في الواحد، وأيضًا: حمله على ذلك تعطيل للنص، ولهذه الحكمة شرعت الجماعة في الصلاة وغيرها.

وأيضًا: فلا يجوز استنباط معنى من النص يعود عليه بالإبطال.

وأبعد من ذلك المتقدم ذكره من التأويل، تأويلهم ما في رواية أبي داود والترمذي من حديث ابن عمر -رضي اللَّه تعالى عنهما- في الغنم: «**في أربعين شاة شاةً**»[1] أي قيمة شاة.

قالوا: لأنَّ اندفاع الحاجة كما يكون بالشاة يكون بالقيمة، وهو يؤدي إلى بطلان النص؛ لأنه إذا وجبت القيمة لم تجب الشاةُ، فعاد هذا الاستنباط على النص بالإبطال، وذلك غير جائز.

وتأويلهم قول النَّبِيّ ﷺ فيما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني عن عائشة ﵂: «**أيّما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليِّها فنكاحها باطل**»[2]، وفي رواية: «**باطل باطل باطل**» على الصغيرة والأمة والمكاتبة.

---

(١) رواه أبو داود في «سننه» (١٥٦٢)، والترمذي في «سننه» (٦٢١)، وقال: حديث حسن، والدارمي في «سننه» (١٦٢٦)، والحاكم في «المستدرك» (١٤٤٣)، وصححه، وقوّاه الذهبي في «التلخيص».

(٢) رواه أحمد في «المسند» (٢٤٢٥٣)، والترمذي في «سننه» (١١٠٢)، وحسنه، وابن ماجه (١٨٧٩)، والحاكم في «المسند» (٢٧٠٦)، وصححه.

ووجه بعد هذا التأويل: أنَّ الصغيرة ليست بامرأة في لسان العرب، وقد أُلْزِموا بسقوط هذا التأويل على مذهبهم، فإنَّ الصغيرة لو زوَّجت نفسها كان العقد عندَهم صحيحًا لا يتوقف على إجازة الولي.

فلمَّا أُلزموا بذلك فرَّوا إلى حمله على الأَمَة، فألزموا ببطلانه بقول النَّبِيّ ﷺ: «**فلها المهر**»[1]، ومهر الأمة إنَّما هو لسيدها.

ففروا من ذلك إلى حمله على المكاتبة، فقيل لهم: هو أيضًا باطل؛ لأنَّ حمل صيغة العموم الصريحة وهي: «أيَّ» المؤكدة بما معها في قوله: «أيَّما» على صورة نادرة لا تخطر ببال المخاطبين غالبًا في غاية البعد». اهـ وسيأتي المزيد عن التأويل.

- **ذِكْرُ المُجْمل بما يُناسب المقام اللَّغوي:**

عادة الأصوليين ذُكر المجمل مع المبين في دلالات الألفاظ وهو مبحث أصولي من أهم المباحث، حيث يذكرونه في مقابل المبين مع صور البيان وهذا أنسب من أن يذكر في المباحث اللغوية، وإن كان المجمل له الوجهان اللغوي والأصولي، ولكن يَحْسُنُ ذِكره هنا كقسم ثالث للكلام ولو بدون تفصيل، ثُمَّ يُذكر بعد ذلك مُفَصَّلًا.

لاسيما، وأنه يَحْسُنُ في الصنعة التصنيفية، بيان معنى الشيء المذكور عند أول ذكره.

قال القاضي أبو يعلى في: «العُدَّة في أصول الفقه» (١/ ١٤٢ وما بعدها):

«وأمَّا المجمل فهو ما لا يُنبئ عن المراد بنفسه ويحتاج إلى قرينة تفسّره أوْ: لا يُعرف معناه من لفظه، وهو أصح.

وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾ [الأنعام: ١٤١]؛ فإنه مُجمل في جنس الحق وفي مقداره، ويحتاج إلى دليل يفسّره ويبين معناه.

فأمَّا قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فإنَّ ذلك مجمل؛ لأنَّ الصلاة في اللغة: الدعاء، فكان كما قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمۡ عِندَ ٱلۡبَيۡتِ إِلَّا مُكَآءٗ وَتَصۡدِيَةٗۚ﴾ [الأنفال: ٣٥]، وفي الشريعة: التكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود والتشهد والسلام، ولا يقع على شيء من ذلك اسم الصلاة.

فإذا كان اللفظ لا يدلُّ على المراد به ولا يُنبئ عنه، وجب أن يكون مجملًا.

وكذلك الزكاة في اللغة: النَّماء والزيادة، من قولهم: زكا الزرع إذا زاد ونما، والمراد في الشريعة بالزكاة غير ذلك، واللفظ لا يدلُّ عليه ولا ينبئ به.

(١) هذا جزء من الحديث السابق رقم (٢) بلفظ: «**فلها المهر بما استحل من فرجها**».

وهذا ظاهر كلام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ذكره في كتابه طاعة الرسول ﷺ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ ورسول اللَّه ﷺ الدال على إقامتها: إنَّ الفجر ركعتان يُجهر فيهما بالقراءة، والظهر أربع، والعصر أربع، لا يجهر فيهما، والمغرب ثلاث يجهر بالقراءة فيها.

وقوله: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ هل فسر ذلك إلَّا رسول اللَّه ﷺ ثُمَّ أصحابه من بعده؟». اهـ.

فإذا كان ذلك كذلك، فهذه آخر نقاط الفصل الخاص باللغات وآخر مسائله، والذي حرصت فيه على انتقاء المسائل التي لها صلة وفائدة بالمسائل الفقهية وطرق الاستنباط، بعيدًا عن المسائل التي لا يتفرع عليها فقه ولا فائدة فيها، كما تجنَّبت المسائل الكلامية التي هي عارية عن الفقه وأصوله على منهج أهل السنَّة والجماعة، والحمد للَّه رب العالمين.

❊ ❊ ❊

«فصل»
(٣)
«التكليف»

وَبَدْأتُ به قبل الأحكام الشرعية الخمسة؛ لأنها أحكام تكليفية، فَيَحْسُنُ البدء به كتوطئة وتمهيد للخطاب الشرعي الذي هو خطاب التكليف.

- **المسألة (١٥): تعريف التكليف لغةً وشرعًا.**
- **أمَّا تعريفه لغةً:**

قال ابن منظور في «لسان العرب» (٥/ ٣٩١٧): مادة «كلف»:

«وكَلِفَ بالشيء كَلَفًا وكُلْفَة فهو كَلِفٌ ومُكَلَّفٌ: لهج به . . . والكَلَفُ الولوعُ بالشيء مع شُغْل قلبٍ ومشقةٍ.

وكلَّفه تكليفًا: أي: أمره بما يشق عليه، وتكلَّفتَ الشيء تجشّمته على مشقة وعلى خلاف عادتك». اهـ.

وقال الراغب الأصفهاني في «المفردات في غريب القرآن» (ص: ٤٣٩):

«وتكلُّفُ الشيء: ما يفعله الإنسان بإظهار كلفٍ مع مشقة تناله في تعاطيه، وصارت الكُلْفةُ في التعارف: اسمًا للمشقة.

وهو ما يتحرَّاه الإنسان ليتوصَّل به إلى أن يصير الفعل الذي يتعاطاه سهلًا عليه، ويصير كَلِفًا به ومُحبًّا له، وبهذا النظر يُستعمل التكليف في تكلُّف العبادات.

والثاني: مذموم، وهو ما يتحرَّاه الإنسان مُراءَاةً وإيَّاه عَنَى بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٨٦]. ». اهـ.

وقال الفيروز آبادي في «القاموس المحيط» (٣/ ١٨٦):

«والتكليف: الأمر بما يشق عليك». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١١٢٩):

«**فمعناه في اللغة**: إلزام ما فيه مشقة، فإلزام الشيء والإلزام به هو: تصييره لازمًا لغيره

لا ينفك عنه مطلقًا أو وقتًا ما.

قال الجوهري: والكلفة ما يُتكلف من نائبة أو حق، وكلفه تكليفًا إذا أمره بما يشق، والمشقة: لحوق ما يستصعب على النفس.

قال اللَّه تعالى: ﴿لَّمْ تَكُونُواْ بَـٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ﴾ [النحل: ٧]. ». اهـ.

وهذا الذي عليه عامة الأصوليين.

● **وأمَّا تعريف التكليف في الشرع والاصطلاح**:

قال ابن قدامة في «روضة الناظر وجُنَّة المناظر» (١/ ١٥٤):

«وهو في الشريعة: الخطاب بأمر أو نهي». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١١٣٠):

«ومعناه في اصطلاح علماء الشريعة: إلزام مقتضى خطاب الشرع: فيتناول الأحكام الخمسة: الوجوب والندب الحاصلين عن الأمر، والحظر والكراهة الحاصلين عن النهي، والإباحة الحاصلة عن التخيير إذا قلنا: إنها من خطاب الشرع، ويكون معناه في المباح: وجوب اعتقاد كونه مباحًا أو اختصاص اتصاف فعل المكلف بها، دون فعل الصبي والمجنون». اهـ.

قال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (١/ ١٧٧):

«وإن قلنا الإباحة تكليف انتقض التعريف المذكور بها؛ لأنه ليس كلما وجد الخطاب بأمر أو نهي وُجدَ التكليف؛ لأنَّ الإباحة مثل قوله: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ﴾ [الأعراف: ٣١]، ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُواْ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢]، ونحوه من المباحات خطاب أمر وليس تكليفًا(١).

وكذلك من جهة العكس، لأنه ليس كلما انتفى الخطاب بأمر أو نهي انتفى التكليف، لأنَّ الخطاب أمر ونهي قد ينتفي، ويكون التكليف موجودًا في المباحات؛ إذ حقيقة الإباحة التخيير بين الفعل وتركه، نحو إن شئت فافعل، إن شئت لا تفعل، وحقيقة التخيير غير حقيقة الأمر والنهي، فإذا قلنا: الإباحة تكليف، فقد صح وجود التكليف مع انتفاء الأمر والنهي». اهـ.

قلت: قال الطوفي في هذا الكلام القوي وهو يشرح تعريف ابن قدامة للتكليف شرعًا: «الخطاب بأمر ونهي» حيث اختلف الأصوليون في الإباحة هل هي تكليف أم لا؟ فذكر وجه ذلك.

---

(١) ومثله قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَـٰثَ وَرُبَـٰعَ﴾ [النساء: ٣]، فهي على الإباحة لا على الأمريَّة.

لذلك قال الطوفي بعد ذلك: (١/ ١٧٩):

«فالتكليف إذًا: «إلزام مقتضى خطاب الشرع» أي حيث قلنا: الإباحة تكليف ووردت نقضًا على حد التكليف بأمر ونهي، فحدُّه الصحيح الذي لا يُنتقض بالإباحة هو قولنا: إلزام مقتضى خطاب الشرع؛ لأنه يتناول الإباحة». اهـ.

وربُّ العزة لا يُكلف عباده إلَّا ما يطيقون؛ قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

قال رب العزة: «قد فعلت». رواه مسلم (١٢٦).

وقال ﷺ: «**يا أيها النَّاس عليكم من الأعمال ما تطيقون**» رواه مسلم (٢١٥/ ٧٨٢) ورواية أبي داود في «سننه» (١٣٦٥): «**اكلفوا من العمل ما تطيقون**».

- **المسألة (١٦) شروط التكليف:**

- **أولًا: الشروط المتعلقة بالمكلَّف:**

الشرط الأول: أن يكون بالغًا عاقلًا، فاهمًا للخطاب الشرعي، قاصدًا، غير غافل ولا مكره:

قال الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٢٠١- ٢٠٤):

«اتفق العقلاء على أنَّ شرط المكلف أن يكون عاقلًا فاهمًا للتكليف؛ لأنَّ التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال، كالجماد والبهيمة[١]، ومن وجد له أصل الفهم لأصل الخطاب دون تفاصيله من كونه أمرًا ونهيًا ومقتضيًا للثواب والعقاب، ومن كون الآمر به هو اللَّه تعالى، وأنه واجب الطاعة، وكون المأمور به على صفة كذا وكذا، كالمجنون والصبيِّ الذي لا يميز، فهو بالنظر إلى فهم التفاصيل كالجماد والبهيمة، بالنظر إلى فهم أصل الخطاب، ويتعذّر تكليفه أيضًا؛ لأنَّ المقصود من التكليف كما يتوقف على فَهْم أصل الخطاب، فهو متوقف على فهم تفاصيله.

وأمَّا الصبي المميز وإن كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز، غير أنه أيضًا غير فاهم على الكمال ما يعرفه كامل العقل من وجود اللَّه تعالى، وكونه متكلمًا مخاطبًا مكلفًا بالعبادة، ومن وجود الرسول الصادق المبلّغ عن اللَّه تعالى، وغير ذلك ممَّا يتوقف عليه مقصود التكليف، فنسبته إلى غير المميز كنسبة غير المميز إلى البهيمة فيما يتعلق بفوات شرط

(١) وقال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣٤٩):
«فالمجنون ليس بمكلف إجماعًا ويستحيل تكليفه؛ لأنه لا يعقل الأمر والنهي» اهـ.

التكليف، وإن كان مقاربًا لحالة البلوغ، فإنه وإن كان فهمه كفهمه الموجب لتكليفه، غير أنه لمَّا كان العقل والفهم فيه خفيًّا، وظهوره فيه على التدريج، ولم يكن له ضابط يُعرف به؛ جعل له الشارع ضابطًا وهو البلوغ، وحط عنه التكليف قبله تخفيفًا عليه.

ودليله: قوله ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق**»[١].

فإن قيل: إذا كان الصبيّ والمجنون غير مكلف، فكيف وجبت عليهما الزكاة والنفقات والضمانات، وكيف أمر الصبي المميز بالصلاة؟

قلنا: هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل الصبيّ والمجنون، بل بماله أو بذمته، فإنه أهل للذمة بإنسانيّته المتهيّئ بها لقبول فهم الخطاب عند البلوغ، بخلاف البهيمة، والمتولي لأدائها الولي عنه، أو هما بعد الإفاقة والبلوغ، وليس ذلك من باب التكليف في شيء[٢]، وأمَّا الأمر بصلاة المميز، فليس من جهة الشارع، وإنَّما هو من جهة الولي؛ لقوله ﷺ: «**مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع**»[٣]، وذلك لأنه يعرف الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع.

وعلى هذا؛ فالغافل عمَّا كُلِّف به والسكران المتخبَّط لا يكون خطابه وتكليفه في حالة غفلته وسكره أيضًا؛ إذ هو في تلك الحالة أسوأ حالًا من الصبي المميِّز فيما يرجع إلى فهم خطاب الشارع وحصول مقصوده منه، وما يجب عليه من الغرامات والضمانات بفعله في تلك الحال، فليس من باب التكليف في شيء، بل من باب ما ثبت بخطاب الوضع والإخبار، كما جعل اللَّه زوال الشمس وطلوع الهلال علامة على وجوب الصلاة والصوم، وكذلك الحكم هنا.

وقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]، وإن كان من باب خطاب التكليف بنهي السكران؛ فليس المقصود منه النهي عن الصلاة حالة السكر، بل النهي عن

---

(١) رواه أحمد في «المسند» (٢٤٥٧٥)، وأبو داود في «سننه» (٤٣٩٨)، والترمذي (١٤٢٣)، وقال: حسن غريب، وابن ماجه (٢٠٤١)، والحاكم في «المستدرك» (٩٤٩) بلفظ «حتى يبلغ»، وصححه ووافقه الذهبي في «التلخيص»، والنسائي في «الصغرى» (٣٤٣٢)، وابن حبان في «صحيحه» (١٤٢) من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وابن خزيمة في «صحيحه» (٣٠٤٨)، وغيرهم، وانظر: «التلخيص الحبير» لابن حجر (ح٢٦٤).

(٢) قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١١٨٢):
«ووجوب زكاة ونفقة وضمان من ربط الحكم بالسبب». اهـ، يعني من باب الحكم الوضعي لا التكليفي، كما سيأتي.

(٣) رواه أبو داود في «سننه» (٤٩٥)، والترمذي (٤٠٧)، وقال: حسن صحيح، والدارقطني في «سننه» (١/ ٢٣٠)، وأحمد في «المسند» (٦٦٨٩).

السكر في وقت إرادة الصلاة، وتقديره: إذا أردتم الصلاة فلا تسكروا، كما يُقال لمن أراد التهجد: لا تقرب التهجد وأنت شبعان؛ أي: لا تشبع إذا أرادت التهجد حتى لا يثقل عليك التهجد، وهو وإن دلَّ بمفهومه على عدم النهي عن السكر في غير وقت الصلاة، فغير مانع؛ لورود النهي عن ذلك في ابتداء الإسلام، حيث لم يكن الشرب حرامًا، وإن كان وروده بعد التحريم[1]، وفي حالة السكر، لكن يجب حمل لفظ السكران في الآية على من دبَّ الخمر في شؤونه وكان ثملًا نشوانًا، وأصل عقله ثابت؛ لأنَّ ذلك ممَّا يؤول إلى السكر غالبًا.

وهو من باب التعبير عن الشيء باسم ما يؤول إليه كما قال تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]، فيجب حمله على كمال التثبت على ما يقال؛ إذ هو غير ثابت حالة الانتشاء وإن كان العقل والفهم حاصلًا، وذلك كما يُقال لمن أراد فعل أمر وهو غضبان: لا تفعل حتى تعلم ما تفعل؛ أي: حتى يزول عنك الغضب المانع من التثبت على ما تفعل وإن كان عقله وفهمه حاصلًا، ويجب المصير إلى هذه التأويلات؛ جمعًا بين هذه الآية، وما ذكرناه من الدليل المانع من التكليف». اهـ.

- **ما هو حدَّ البلوغ؟**

مرَّ حديث النَّبِيّ ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبي حتى يحتلم**» الحديث، فعلَّق ﷺ التكليف على الاحتلام فعُلم منه أنه حدُّ البلوغ، وهو صريح في ذلك وليس مع من ربطه بسنٍّ معينة دليل.

قال الإمام ابن القيم في «تحفة المودود» (٢٣٢- ٢٣٣) [اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ١٩٠/ ١٩٤)]:

«ليست لوقت الاحتلام سنٌّ معتاد، بل من الصبيان من يحتلم لاثنتي عشرة سنة، ومنهم من يأتي عليه خمس عشرة سنة، وست عشرة سنة، وأكثر من ذلك ولا يحتلم.

فقال الأوزاعي وأحمد والشافعي وأبو يوسف ومحمد: متى كمل خمس عشرة سنة حكم ببلوغه[2]، ولأصحاب مالك ثلاثة أقوال:

أحدها: سبع عشرة، والثاني: ثماني عشرة، والثالث: خمس عشرة وهو المحكي عن مالك، وعن أبي حنيفة روايتان: إحداهما سبع عشرة، والأخرى: ثماني عشرة.

---

(١) المراد التحريم الجزئي التدريجي الذي حصل في تحريم الخمر درجة درجة حتى انتهى بالتحريم الكلي بآية سورة المائدة.

(٢) ورواية عن أبي حنيفة خمس عشرة سنة أيضًا «المغني» لابن قدامة (٦/ ٥٩٨) [أفاده مُعِدُّ كتاب «اختيارات ابن القيم»].

وقال داود وأصحابه: لا حد له بالسنّ، إنَّما هو الاحتلام، وهذا قول قوي.

وليس عن رسول اللَّه ﷺ في السنّ حدّ ألبتة، وغاية ما احتج به من قيّده بخمس عشرة سنة، بحديث ابن عمر، حيث عُرض على النَّبِيّ ﷺ في القتال وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يُجزْه، ثُمَّ عُرض عليه وهو ابن خمس عشرة، فأجازه، وهذا الحديث -وإن كان متفقًا على صحته[1]- فلا دليل فيه على أنه أجازه لبلوغه؛ بل لعلَّه استصغره أوَّلًا ولم يره مطيقًا للقتال، فلمَّا كان له خمس عشرة سنة رآه مطبقًا فأجازه، ولهذا لم يسأله هل احتلمت أو لم تحتلم؟

واللَّه سبحانه إنَّما علق الأحكام بالاحتلام، وكذلك رسول اللَّه ﷺ، ولم يأت عنه في السن حديث واحد سوى ما حكاه ابن عمر من إجازته وردِّه، ولهذا اضطربت أقوال الفقهاء في السنّ الذي يحكم ببلوغ الصبي له، وقد نص الإمام أحمد أنَّ الصبيّ لا يكون محرمًا للمرأة حتى يحتلم». اهـ.

قلت: قال اللَّه تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟﴾ [النور: ٥٩] بعد قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ﴾ [النور: ٥٨]، فعلق الاستئذان على الاختلاف في الآية الأولى، كما علق ﷺ «**رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ الاحتلام**» ويؤكد ذلك رواية الحديث بلفظ: «**حتى يبلغ**» وهي عند أبي داود في «سننه» **(٤٣٩٧)** ولفظ: «**حتى يحتلم**» وهي نص في المسألة، وقد مرَّ تخريج الحديث.

وقال الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (١/ ١٨٠- ١٨١):

«إنَّ مقتضى التكليف: الامتثال، وهو قصد الطاعة بفعل المأمور وترك المنهي تحقيقًا لامتحان المكلف، كما قال ﷻ: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]، وشرط كون الامتثال طاعة: قصدها للَّه ﷻ رغبة ورهبة فيما عنده من الوعد والوعيد، فهذا القصد هو المصحح لكون الامتثال طاعة، وهو مفقود في الصبي والمجنون، لأنهما لا يفهمان، ومن لا يفهم الخطاب لا يُتصور منه قصد مقتضاه . . . ووجوب الزكاة والغرامات في مالهما إنَّما هو من قبيل ربط الأحكام بأسبابها، كما أنَّ البهيمة إذا أتلفت زرعًا بالليل أو بالنهار بتفريط صاحبها، أو غير ذلك من صور الضمان بأفعال البهائم ضمن صاحبها مع أنَّ البهيمة ليست مخاطبة ولا مكلفة بالإجماع، ومعنى ربط الحكم بالسبب: أنَّ الشرع وضع أسبابًا تقتضي أحكامًا تترتب عليها تحقيقًا للعدل في خلقه ولمراعاة مصالحهم تفضلًا منه لا يعتبر فيها تكليف ولا علم، حتى كأنَّ الشرع قال: إذا وقع الشيء الفلاني في الوجود فاعلموا أني حكمت بكذا، كالموت مثلًا إذ هو سبب انتقال مال الميت إلى وارثه سواءً كان عاقلًا أو غير

(١) البخاري (٢٦٦٤)، ومسلم (١٨٦٨).

عاقل، عالمًا أو غير عالم، مختارًا أو غير مختار، فينتقل المِلكُ إليه قهرًا.

وإعسار الزوج بالنّفقة سبب لفسخ النكاح، وهو من باب خطاب الوضع فكذلك مال الصبي والمجنون وضعه الشرع مبينًا لتعلق الزكاة به، والمخاطب بالإخراج الولي، وكذلك إتلافهما سبب لتعلق الضمان بمالهما». اهـ وسيأتي التكلّم في الحكم الوضعي مفصّلًا.

قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا۟ بِهِۦ وَلِيَعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [إبراهيم: ٥٢]، جعل اللَّه فيها البلاغ والإنذار والذكرى لأولي الألباب، وهم أولو العقول؛ وكذلك قال تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [آل عمران: ١٣].

فعموم قوله تعالى: ﴿أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾، **نزع به ابن حزم في كتابه «النبذ في أصول الفقه» (ص٩٥)** أنه لا يلزم الخطأ إلَّا عاقلًا بالغًا قد بلغه أمر اللَّه.

وقال ابن القيم في: «زاد المعاد» (٥/ ١٩٥):

«الإجماع منعقد على أنَّ شرط التكليف العقل، ومن لا يعقل ما يقول فليس بمكلف». اهـ [«اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ١٩٧)].

وقال الزركشي في: «البحر المحيط» (١/ ٣٤٩- ٣٥٠):

«فالمجنون ليس بمكلف إجماعًا ويستحيل تكليفه لأنه لا يعقل الأمر والنهي». اهـ.

قال ابن حزم في «النبذ في أصول الفقه» (ص: ٩٥) بعد ذكر حديث «رفع القلم»:

«هذا في شرائع أعمال الأبدان، وأمَّا لوازم الأموال فبخلاف ذلك؛ لأنَّ الحكام هم المخاطبون بإخراجها». اهـ.

قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣].

وقال المُناوي في «فيض القدير شرح الجامع الصغير» (٤/ ٤٦/ ح ٤٤٦٢) وهو حديث: «رفع القلم عن ثلاثة»:

«والإجماع على أن رفع الإثم هو المراد فلا يراد غيره». اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣٥٣):

«السكران عند الأصوليين غير مكلف». اهـ.

أمَّا السكران، فقد روى البخاري في «صحيحه» (٣٠٩١) ومسلم (١٩٧٩) من حديث علي بن أبي طالب لمَّا اشتكى إلى النَّبِيّ ﷺ حمزة بن عبد المطلب عندما سكر فجبَّ أسنمة الجملين وبقر خواصرهما، وقد أعدهما عليٌّ مهرًا لفاطمة.

قال علي: «فأتيت النَّبِيّ ﷺ فأخبرته الخبر، فخرج زيد، وانطلقت معه، فدخل على

حمزة فتغيظ عليه، فرفع حمزة بصره فقال: «هل أنتم إلَّا عبيد لآبائي، فرجع رسول اللَّه ﷺ يقهقر حتى خرج عليهم».

قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (٦/ ٢٢٨- ٢٢٩):

«قوله: «القهقرى» هي المشي إلى الخلف، وكأنه فعل ذلك خشية أن يزداد عبث حمزة في حال السكر، فينتقل من القول إلى الفعل، فأراد أن يكون ما يقع من حمزة بمرأى منه ليدفعه إن وقع منه شيء، قوله: «وخرجنا معه» زاد ابن جُرَيْج «وذلك قبل تحريم الخمر» أي: ولذلك لم يؤاخذ النَّبِيّ ﷺ حمزة بقوله.

قال أبو داود: سمعت أحمد بن صالح يقول: في هذا الحديث أربع وعشرون سُنَّة.

قلت: فيه أنَّ العادة جرت بأنَّ جناية ذي الرحم مغتفرة، قلت: وفيه نظر لأنَّ ابن أبي شيبة روى عن أبي بكر بن عيَّاش أنَّ النَّبِيّ ﷺ أغرم حمزة ثمن الناقتين.

وفيه: أنَّ السكران يلام إذا كان يعقل اللوم». اهـ.

قلت: وذلك أنَّ النَّبِيّ ﷺ لمَّا رأى حمزة كذلك رجع القهقرى؛ لأنَّ حمزة رضي الله عنه سب رسول اللَّه ﷺ، وسبُّه كفر بواح؛ ولم يعتبر النَّبِيّ ﷺ هذا، فإذا لم يقع كفر السكران، فمن باب أولى طلاقه وأقواله، ورفع القلم عنه في هذه الحالة للإغلاق الذي حدث لعقله.

قال النووي في «شرح مسلم» (١٣/ ١١٦):

«وأمَّا باقي الأمور فقد جرت منه في حال عدم التكليف فلا إثم عليه فيها كمن شرب دواء لحاجة فزال به عقله، أو شرب شيئًا يظنه خلًّا فكان خمرًا، أو أكره على شرب الخمر فشربها وسكر فهو في حال السكر غير مكلف ولا إثم عليه فيما يقع منه في تلك الحال بلا خلاف.

وأمَّا غرامة ما أتلفه فيجب في ماله، وقد أجمع العلماء على أنَّ ما أتلفه السكران من الأموال يلزمه ضمانه كالمجنون، فإنَّ الضمان لا يشترط فيه التكليف، ولهذا أوجب اللَّه تعالى في كتابه في قتل الخطأ الدية والكفارة». اهـ.

وكذلك ليس على النائم والناسي تكليف، كما مرَّ من الحديث: «**وعن النائم حتى يستيقظ**» وروى البخاري في «صحيحه» (**٦٦٦٩**) قال ﷺ: «**من أكل ناسيًا وهو صائم فليتم صومه، فإنما أطعمه اللَّه وسقاه**».

وروى مسلم في «صحيحه» بروايات: (٣١١، ٣١٥، ٣١٦/ ٦٨٤، ٦٨١)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال:

«**من نسى صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها**»، وفي رواية: «**إذا رقد أحدكم عن**

الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها، فإنّ اللَّه يقول: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤]».

وفي رواية عند مسلم أيضًا من حديث أبي قتادة ﷺ عن النَّبيّ ﷺ قال:

«أمَّا إنه ليس في النوم تفريط، إنَّما التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يجيء وقت الصلاة الأخرى».

وهذه الرواية في قصة نوم النَّبِيّ ﷺ وأصحابه عن صلاة الفجر لما كانوا على سفر، ويدخل الناسي أيضًا في رفع الحكم عنه حتى يتذكر، لأنَّ النَّبِيّ سوَّاه بالنائم في الحديث.

قال النووي في «شرح مسلم» (٥/ ١٢٩):

«قوله ﷺ: «**إنه ليس في النوم تفريط**» فيه دليل لما أجمع عليه العلماء أن النائم ليس بمكلف». اهـ.

وروى مسلم في «صحيحه» (٢٠٠/ ١٢٦) عن ابن عباس، وفيه:

«فأنزل اللَّه تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ﴾. قال اللَّه: «**قد فعلت**».

وفي رواية (١٩٩/ ١٢٥): قال اللَّه: «**نعم**».

قال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (١/ ١٨٨- ١٨٩):

«أمَّا الناسي، فيُخالف هؤلاء كلهم في السبب والمسبَّب، أمَّا السبب؛ فلأنَّ سبب عدم فهمه عارض ضروري خفيف أخفّ من جميع الأسباب؛ لأنه يُذكرّ بكلمة فيذكر، بخلاف النائم والسكران.

وأمَّا في المسبَّب -وهو عدم الفهم-؛ فلأن المراد به في غيره عدم الإدراك، بحيث لو خُوطب أحدهم بخطاب الشرع لم يفهم.

والمراد به في الناسي: انقطاع اتصال ذكره للتكليف فقط، بحيث لو سها عن الصلاة، فقيل له: صل، أو أقم الصلاة ونحوه سمع وفَهِمَ وتذكَّر، وهذا هو القدر المشترك بين المسقطات للتكليف، وهو الكافي منها، وذلك لأنَّ شرط توجيه التكليف ذكر الإنسان كونه مكلفًا، وشرط الشيء يجب دوامه واتصاله، كاستصحاب حكم النية في الوضوء ونحوه، فمتى انقطع اتصاله في وقت من الأوقات زال التكليف لزوال شرطه، كما لو انقطعت نية الوضوء أو الصلاة أو الصوم في أثنائها، أو زال قبض المرتهن للرهن في وقت ما، زال لزومه الذي القبض شرط له.

فهذا هو التحقيق في هذا المقام». اهـ.

أقول: وكذلك الحديث الذي رواه الحاكم في «المستدرك» (٢٨٠١) وصححه ووافقه

الذهبي، وابن حبان في «صحيحه» (٣٦٠) وصححه، وابن ماجه في «سننه» (٢٠٤٥) وقوَّاه السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ح٥٢٦) بمجموع طرقه، وقال البوصيري في «مصباح الزجاجة» (٢/ ٥١٣): «هذا إسناد صحيح إن سلم من الانقطاع، والظاهر أنه منقطع» من حديث ابن عباس عن رسول اللَّه ﷺ قال: «**إنَّ اللَّه وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**».

وذكر ابن حجر في «التلخيص الحبير» (ح٤٥١) تحسين النووي للحديث وسكت عليه.

وعليه فالعاقل المكره لا تكليف عليه لأنه كالآلة وغير مختار للفعل ولا قاصد له.

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٢٠٠):

«والمكره المحمول كالآلة غير مكلف عند أصحابنا والأكثر، وهو ممَّا لا يُطاق.

قال ابن قاضي الجيل: «إذا انتهى الإكراه إلى سلب القدرة والاختيار فهذا غير مكلف إجماعًا» انتهى.». اهـ.

قلت: وهو ما يُسمَّى بالإكراه المُلجئ، وهو المعتبر في ترتب الأحكام عليه، ثُمَّ قال المرداوي: «وحكاية قاضي الجيل الإجماع فيه نظر أيضًا، إلَّا أن يريد أنه غير مأثوم فمسلم». اهـ.

قلت: نعم المراد رفع الإثم، فإذن الإجماع ثابت والخلاف لفظي قال اللَّه تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [النحل: ١٠٦].

قال القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (١٠/ ١٣١ وما بعدها).

«قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ﴾ هذه الآية نزلت في عمار بن ياسر في قول أهل التفسير؛ لأنه قارب بعض ما ندبوه إليه.

قال ابن عباس: أخذه المشركون وأخذوا أباه وأمه سُمَيَّة وصهيبًا وبلالًا وخبّابًا وسالمًا فعذبوهم، وربطت سُمَية بين بعيرين ووُجِئ قُبُلها بحربة.

وأمَّا عمار فأعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرها، فشكا ذلك إلى رسول اللَّه ﷺ، فقال له رسول اللَّه ﷺ: «**كيف تجد قلبك؟**» قال: مطمئن بالإيمان: فقال: «**فإن عادوا فعُد**»[(١)].

الثالثة: لما سمح اللَّه ﷻ بالكفر به وهو أصل الشريعة عند الإكراه ولم يؤاخذ به، حمل

(١) رواه الحاكم في «المستدرك» (٣٣٦٢)، وصححه ووافقه الذهبي بلفظ أوله: «ما ورائك»، والطبري في «تفسيره» (ح٢١٨٧٧).

العلماء عليه فروع الشريعة كلها، فإذا وقع الإكراه عليها لم يؤاخذ به ولم يترتب عليه حكم، وبه جاء الأثر المشهور عن النَّبِيِّ ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**» الحديث.

والخبر إن لم يصح سنده، فإنَّ معناه صحيح باتفاق من العلماء، قاله القاضي أبو بكر بن العربي.

وذكر أبو محمد عبد الحق أن إسناده صحيح، قال: وقد ذكره أبو بكر الأصيلي في الفوائد وابن المنذر في كتاب الإقناع.

الرابعة: أجمع أهل العلم على أنَّ من أكره على الكفر حتى خشي على نفسه القتل، أنه لا إثم عليه إن كفر وقلبه مطمئن بالإيمان، ولا تبين منه زوجته ولا يُحكم عليه بحكم الكفر.

السادسة: أجمع العلماء على أنَّ من أكره على قتل غيره أنه لا يجوز له الإقدام على قتله ولا انتهاك حرمة بجلد أو غيره، ويصبر على البلاء الذي نزل به، ولا يحل له أن يفدي نفسه بغيره، ونسأل اللَّه العافية في الدنيا والآخرة». اهـ.

وقال ابن القيم في «مفتاح السعادة» (٢/ ٣٢٣)(١):

«الملجأ ليس مكلفًا اتفاقًا؛ فإنه لا قصد له ولا فعل». اهـ.

وقال ابن حزم في «مراتب الإجماع» (ص١٠٩):

«اتفقوا على أنَّ المكره على الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان، أنه لا يلزمه شيء من الكفر عند اللَّه تعالى». اهـ.

وقال ابن القيم في «مفتاح دار السعادة» (٢/ ٣٥٢):

«إنَّ أحكام التكليف منوطة بالاختيار، فلا تتعلق بمن لا اختيار له» [«اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ٢١٨)].

وروى أبو داود في «سننه» (٢١٩٣) وابن ماجه (٢٠٤٦) وأحمد في «مسنده» (٢٦٢٣٨) والحاكم في المستدرك (٢٨٠٢) وصححه ووافقه الذهبي، من حديث عائشة تقول:

سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «**لا طلاق ولا عتاق في إغلاق**».

قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٤/ ٥٠):

«والتحقيق أنَّ الغلق يتناول كل من أغلق عليه طريق قصده وتصوُّره: كالسكران،

(١) بواسطة: «اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ٢١٩).

والمجنون، والمبرسم، والمكره، والغضبان، فحال هؤلاء كلهم حال إغلاق». اهـ.

وقال في «تهذيب السنن» (٦/ ١٨٦):

«لأنَّ كلًّا من هؤلاء قد أغلق عليه باب العلم والقصد، والطلاق إنَّما يقع من قاصد له، عالم به». اهـ.

وقال أيضًا في «إعلام الموقعين» (٣/ ١١٩):

«وأمَّا الإغلاق فقد نصَّ عليه صاحب الشرع، والواجب حمل كلامه على عمومه اللفظي والمعنوي، فكل من أغلق عليه باب قصده وعلمه، فقد تكلم في الإغلاق، ومن فسره بالجنون أو بالسكر أو بالغضب أو بالإكراه، فإنَّما قصد التمثيل لا التخصيص، ولو قدِّر أنَّ اللفظ يختص بنوع من هذه الأنواع لوجب تعميم الحكم بعموم العلة، فإنَّ الحكم إذا ثبت لعلة تعدَّى بتعدِّيها وانتفى بانتفائها». اهـ.

- **الفروع الفقهية المُخَرَّجة على هذا الشرط من شروط التكليف المتعلقة بالمكلَّف:**

قال ابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية» (ص: ٣١ وما بعدها):

«القاعدة ٣»:

«لا تكليف على النَّاسي حال نسيانه واختاره الجويني وأبو محمد المقدسي، ومن النَّاس من قال: هو مكلف.

قلت: يُحمل قول من قال: ليس بمكلف حال نسيانه؛ على أنه لا إثم عليه في تلك الحال في فعل أو ترك، وأنَّ الخطاب لم يتوجه إليه، وما ثبت له من الأحكام المعلقة به فبدليل خارج، ويحتمل قول من قال: هو مكلف، على أنَّ الخطاب توجه إليه وتناوله، وتأخر الفعل إلى حال ذكره وامتنع تأثيمه لعدم قصده لهذا، فإذا تقرر هذا فهاهنا مسائل تتعلق بالناسي:

منها: إذا نسى الماء وتيمم، فإنه يلزمه الإعادة إذا بانَ له الخطأ على أصح الروايتين، كما لو نسي الرقبة وكفَّر بالصوم.

ومنها: إذا جامع زوجته ناسيًا للحيض، وقلنا يلزم الذاكر كفارة، فهل تلزم الناسي؟ في المسألة روايتان، وقيل وجهان.

ومنها: إذا قلنا لمس الذكر على المذهب ينقض الوضوء إذا كان عامدًا، فهل ينقض وضوء الناسي؟ في المسألة روايتان.

ومنها: إذا أوجبنا الترتيب والموالاة في الوضوء، كما هو الصحيح، فهل يسقط بالنسيان؟ المذهب: لا يسقط، وقيل: يسقط الترتيب فقط.

ومنها: إذا نسي الصلاة، فإنه يلزمه قضاؤها لا نعلم فيه خلافًا.

ومنها: إذا تكلم في الصلاة ناسيًا حكى ابن تميم: ثلاث روايات: ثالثها: لا تبطل إن كان لمصلحة، وقال: نص عليه في رواية جماعة.

القاعدة (٤): في المغمى عليه: هل هو مكلف أم لا؟ قال الإمام أحمد -وقد سُئل عن المجنون يفيق يقضي ما فاته من الصوم؟- فقال: المجنون غير المغمي عليه، فقيل له: لأنَّ المجنون رُفع عنه القلم.

قال: نعم.

قال القاضي: فأسقط القضاء عن المجنون، وجعل العلَّة فيه: رفع القلم، فاقتضى أنه غير مرفوع عن المغمى عليه، وهذا أشبه بأصلنا، حيث أوجبنا الصوم على الحائض مع استحالة الفعل منها؛ بمعنى ثبوت الوجوب في الذِّمة، انتهى.

قلت: المُغْمَى عليه يتردد بين النائم والمجنون، فبالنظر إلى كون عقله لم يَزُل، بل ستره الإغماء، فهو كالنائم، ولهذا قيل: إنه إذا شُمِّمَ البنج أفاق، وبالنظر إلى كونه إذا نُبِّه لم ينتبه، يُشبه المجنون، وكذلك اختلفوا في الأحكام المتعلقة به، فتارة يلحقونه بالنائم، وتارة بالمجنون، والأظهر إلحاقه بالنائم، واللَّه أعلم.

إذا تقرر هذا فهنا مسائل تتعلق به:

منها: قضاء الصلاة والمنصوص عن أحمد في رواية صالح وابن منصور وأبي طالب وبكر بن محمد: لزوم القضاء إلحاقًا له بالنائم، ولنا قول: لا قضاء عليه إلحاقًا له بالمجنون.

ومنها: إذا نوى الصوم ليلًا ثُمَّ أغمى عليه جميع النهار:

فإنه إن ألحق بالنائم فإنه يصح صومه ولا يلزمه قضاء، وإن ألحق بالمجنون فإنه لا يلزمه قضاء.

ومنها: إذا حصل بعرفة مُغْمَيَ عليه هل يجزيه الوقوف؟ المذهب: أنه لا يجزيه إلحاقًا له بالمجنون، وحكي لنا قول بالإجزاء كالنائم على الصحيح.

القاعدة (٥) في السكران، هل هو مكلف أم لا؟ قال الجويني وابن عقيل: هو غير مكلف، وكذا قال أبو محمد المقدسي في الرَّوْضة، واختلف كلامه في المغني.

قال بعض أصحابنا: وينبغي أن يخرج لحوق المأثم له روايتان، وقال ابن بَرْهان: مذهب الفقهاء قاطبة: أنه مخاطب.

فإذا تقرر هذا، فحكى صاحب المحرر في أفعاله وأقواله خمس روايات: أحداها: أنه

كالمجنون، والثانية: كالصاحي، والثالثة: كالمجنون في أقواله، وكالصاحي في أفعاله، والرابعة: في الحدود كالصاحي، وفي غيرها كالمجنون، والخامسة أنه فيما يستقل به، مثل قتله وعتقه وغيرهما كالصاحي وفيما لا يستقلّ به مثل بيعه ونكاحه ومعاوضاته كالمجنون حكاها ابن حامد.

تنبيه: حد السكر الذي يمنع ترتيب هذه الأحكام على رواية.

قال القاضي وغيره: هو إذا كان يخلط في كلامه وقراءته أو يسقط تمييزه بين الأعيان، ولا يشترط فيه أن يكون بحيث لا يميز بين السماء والأرض وبين الذكر والأنثى.

وقد أومأ أحمد إلى هذا في رواية حنبل فقال: السكران الذي إذا وضعت ثيابه في ثياب غيره لم يعرفها، أو إذا وضع نعله في نعالهم لم يعرفه، وإذا هذى فأكثر كلامه، وكان معروفًا بغير ذلك.

وضبطه بعضهم بأنه الذي يختل في كلامه المنظوم ويبيح سرَّه المكتوم واختار طائفة من أصحابنا: أنه لا يقع طلاقه منهم أبو بكر وابن عقيل وأبو محمد وأبو العباس، ونقل الميموني عن أحمد: كُنت أقول يقع حتى تبيَّنته فغلب عليَّ أنه لا يقع». اهـ.

قلت: خلاصة القول في السكران:

أنه غير مكلف حال سُكره لعدم وَعْيِهِ وزوال عقله فلا عبرة بقوله ولا فعله، كما مرَّ من قول وفعل حمزة بن عبد المطلب وعدم أخذ النَّبِيّ ﷺ بذلك هذا هو الأصل، وإن غُرِّم فمن باب الحكم الوضعي، وإن حُدَّ فللنصِّ على حدِّه لسكره، وإن قتل فوجود السكر شبهة لإقامة الحد ويُعزّر، ولقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣]، فالآية تُبين أنَّ السكران لا يعلم ما يقول فلا يؤاخذ عليه.

قال ابن اللحام الحنبلي في «القواعد والفوائد الأصولية» (ص٣٨ وما بعدها) (القاعدة (٦)):

«المكره المحمول كالآلة غير مكلف، وهو تكليف بما لا يُطاق.

منها: إذا أكره الصائم على الأكل والشرب وغيرهما من المحظورات فإنه لا يفطر سواءً أكره على الفطر حتى فعله، أو فُعل به، بأن صُبَّ في معلقة الماء كرهًا». اهـ.

قلت: وكذلك لو أكره الزوج الزوجة في نهار رمضان على الجماع وهي كارهة غير قادرة على دفعه، فصيامها صحيح ولا إثم عليها، وهذا الفرع كالذي قبله تمامًا.

قال ابن اللحام: «ومنها: إذا أكره المعتكف على الخروج من المسجد، فإنه لا يبطل اعتكافه.

ومنها: إذا أكره على الجماع فجامع فإنه يجب عليه القضاء والكفارة، هذا ظاهر المذهب، ونقل ابن القاسم: كل أمر غُلب عليه الصائم فليس عليه قضاء ولا كفارة.

قال ابن عقيل في مفرداته: الصحيح في الأكل والوطء إذا غُلب عليهما: لا يفسدان.

ومنها: جميع عقود المكره وإقراره فإنها لا تصح.

ومنها: إذا أكره من بيده الطلاق على الطلاق بغير حق فنطق به بقصد دفع الإكراه عن نفسه لم يقع الطلاق.

ومنها: لو أكره على الرضاع، فإنه يثبت حكمه مع الإكراه، ذكره القاضي في الجامع الكبير محل وفاق.

ومنها: لو أكره على الكفر فكفر مكرهًا غير مختار، فإنه لا يكفر.

● **تنبيه**: حيث قلنا: لا يترتب على فعل المكره أو قوله شيء، فما صفة الإكراه المانع من الترتيب؟ اختلفت الرواية عن أحمد في ذلك، فالذي نقله الجماعة عنه: أنَّ ذلك هو الضرب والحبس أو أخذ المال، نص على ذلك في رواية حنبل وصالح والحسن بن ثواب وحرب والأثرم وأبي طالب وأبي عبد اللَّه النيسابوري.

وعنه رواية أخرى: أنَّ التوعد بذلك إكراه إذا خاف أنه يُفعل به ما توعده به، نص عليه في رواية منصور، فقال: حد الإكراه: إذا خاف القتل أو ضربًا شديدًا.

وقال أبو العباس ابن تيمية: إذا غلب على ظنه أنه يضره في نفسه أو أهله، فإنه يكون مكرهًا، ولا فرق بين أن يكون الإكراه من السلطان، أو من لص أو من متغلّب، نص عليه أحمد في رواية المرُّوزي في المتغلب، ونص عليه في السلطان في رواية الحسن بن ثواب، وحكى عنه رواية: إنْ هدده بقتل أو قطع عضو فإكراه وإلَّا فلا.

وأمَّا الشتم والسب، فقال القاضي في الجامع الكبير: لا يكون إكراهًا رواية واحدة في حق كل أحد ممَّن يتألم بالشتم أو لا يتألم». اهـ.

قلت: ويعتبر الشرط الأول المذكور من شروط التكليف جملة شروط مجتمعة كما مرَّ.

الشرط الثاني: القدرة على المكلَّف به؛ فإنه لا واجب مع العجز.

وهذا عليه الأدلة من الكتاب والسنَة والإجماع:

قال اللَّه تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ﴾ [الطلاق: ٧]، وقال: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

وروى البخاري في «صحيحه» (٧٢٨٨) ومسلم (١٣٣٧) من حديث أبي هريرة:

أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**».

وروى البخاري في «صحيحه» (١١١٧):

قال ﷺ: «**صل قائمًا، فإن لم تستطع فجالسًا، فإن لم تستطع فعلى جنب**».

وفي رواية قال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وروى مسلم في «صحيحه» (١٦٦٢) من حديث أبي هريرة:

أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**للملوك طعامه وكسوته، ولا يُكَلَّفُ من العمل إلَّا ما يُطيق**».

وقال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (٨/ ٤٧١):

«وأمَّا العاجز عن الفعل، كالزَّمِن العاجز عن الشيء، والأعمى العاجز عن النظر ونحو ذلك، فهؤلاء لم يكلّفوا بما يعجزون عنه، ومثل هذا التكليف لم يكن واقعًا في الشريعة باتفاق طوائف المسلمين». اهـ.

- **ومن هنا قعَّد أهل العلم هذه القاعدة التي لا خلاف عليها: «لا واجب مع العجز».**

قال النووي في «شرح مسلم» (٩/ ٧١) ح (١٣٣٧):

«قوله ﷺ «**فإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»، هذا من قواعد الإسلام المهمة، ومن جوامع الكلم التي أُعطيها ﷺ، ويدخل فيها ما لا يُحصى من الأحكام كالصلاة بأنواعها، فإذا عجز عن بعض أركانها أو بعضّ شروطها أتى بالباقي، وإذا عجز عن بعض أعضاء الوضوء أو الغسل غسل الممكن، وإذا وجد بعض ما يكفيه من الماء لطهارته أو لغسل النجاسة فعل الممكن، وإذا وجبت إزالة منكرات أو فطرة جماعة من تلزمه نفقتهم أو نحو ذلك وأمكنه البعض فعل الممكن، وإذا وجد ما يستر بعض عورته أو حفظ بعض الفاتحة أتى بالممكن، وأشباه هذا غير منحصرة وهي مشهورة في كتب الفقه.

والمقصود التنبيه على أصل ذلك.

وهذا الحديث موافق لقول اللَّه تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وأمَّا قوله تعالى: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، ففيها مذهبان: أحدهما: أنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾، والثاني: وهو الصحيح أو الصواب وبه جزم المحققون: أنها ليست منسوخة بل قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾، مفسرة لها ومُبيِّنة للمراد بها، قالوا: وحق تقاته هو امتثال أمره واجتناب نهيه، ولم يأمر اللَّه ﷻ إلَّا بالمستطاع.

قال اللَّه تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ﴾ [الحج: ٧٨] واللَّه أعلم». اهـ.

وقال ابن القيم في: «الطرق الحكمية» (ص١٨٤):

«إنَّ مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على القادر ما لا يجب على العاجز». اهـ [«اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ٢١٢)].

الشرط الثالث: العلم بما كُلِّف به، وبيان أصل أهل السنَّة في العذر بالجهل.

وهذا الشرط لا خلاف فيه قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقال: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥]، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤].

قال الحافظ ابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» (٥/ ٣٤):

«قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، إخبار عن عدله تعالى، وأنه لا يعذب أحدًا إلَّا بعد قيام الحجة عليه بإرسال الرسول إليه، كما قال تعالى: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ﴾ [الملك: ٨، ٩]». اهـ.

وروى البخاري في «صحيحه» (٧٤١٦) ومسلم (٤٥/ ٣٩٧) عن النَّبِيِّ ﷺ قال:

«**ولا أحد أحبَّ إليه العذر من اللَّه ومن أجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين**».

وفي رواية: «**ومن أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين**».

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَاۚ﴾ [القصص: ٥٩].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٢/ ٤٨٥- ٤٩٦) ومنه:

«فإنَّ الكتاب والسنَّة قد دلَّا على أنَّ اللَّه لا يعذب أحدًا إلَّا بعد إبلاغ الرسالة، فمن لم تبلغه جملة لم يعذب رأسًا، ومن بلغته جملة دون بعض التفاصيل لم يعذبه إلَّا على إنكار ما قامت عليه الحجة الرسالية...». اهـ.

وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ١٧٩):

«وإنَّ الشريعة تعذر الجاهل كما تعذر الناسي أو أعظم، كما عذر النَّبِيّ ﷺ المسيء في صلاته بجهله بوجوب الطمأنينة، فلم يأمره بإعادة ما مضى[1]، وعذر المستحاضة بجهلها

(١) البخاري (٧٥٧)، ومسلم (٣٩٧) في «صحيحهما».

بوجوب الصلاة والصوم عليها من الاستحاضة، ولم يأمرها بإعادة ما مضى[١]، وعذر عدي بن حاتم بأكله في رمضان حين تبيَّن له الخيطان اللَّذان جعلهما تحت وسادته، ولم يأمره بالإعادة[٢]، وعذر أبا ذر بجهله بوجوب الصلاة إذا عدم الماء، فأمره بالتيمم ولم يأمره بالإعادة[٣]، وعذر الذين تمعَّكوا في التراب كتمعُّك الدابة لمَّا سمعوا فرض التيمم ولم يأمرهم بالإعادة[٤]، وعذر معاوية بن الحكم بكلامه في الصلاة عمدًا لجهله بالتحريم[٥]، وعذر أهل قباء بصلاتهم إلى بيت المقدس بعد نسخ استقباله بجهلهم بالناسخ ولم يأمرهم بالإعادة[٦]، وعذر الصحابة والأئمة بعدهم من ارتكب مُحرَّمًا جاهلًا بتحريمه فلم يحدّوه». اهـ. [**«اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ٢٠٨)**].

بل أصل العذر بالجهل أمر عام عند أهل السنَّة في الأمور العلمية والعملية.

فقد روى البخاري في «صحيحه» (٣٤٧٩) ومسلم (٢٤/ ٢٧٥٦) عن أبي هريرة ﷺ:

أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «**إنَّ رجلًا لم يعمل خيرًا قط فقال لأهله: إذا مت فأحرقوه، ثُمَّ أذروا نصفه في البر، ونصفه في البحر، فواللَّه لئن قدر اللَّه عليه ليُعذّبنَّه عذابًا لا يُعذّبه أحدًا من العالمين، فلمَّا مات الرجل فعلوا به كما أمرهم، فأمر اللَّه البر فجمع ما فيه، وأمر البحر فجمع ما فيه، فإذا هو قائم بين يديه، ثُمَّ قال: لم فعلت هذا؟ قال: من خشيتك يا رب، وأنت أعلم، فغفر اللَّه له**».

هذا شيخ الإسلام ابن تيمية ذكر هذا الحديث في «مجموع الفتاوى» (١٢/ ٤٩٠- ٤٩١) ثُمَّ قال:

«وهذا الحديث متواتر عن النَّبِيّ ﷺ رواه أصحاب الأحاديث والأسانيد من حديث أبي سعيد وحذيفة وعقبة بن عمرو وغيرهم عن النَّبِيّ ﷺ من وجوه متعددة يعلم أهل الحديث أنها تفيدهم العلم اليقيني، وإن لم يحصل ذلك لغيرهم ممَّن لم يُشركهم في أسباب العلم.

فهذا الرجل كان قد وقع له الشك والجهل في قدرة اللَّه تعالى على إعادة ابن آدم بعد ما

(١) متفق عليه البخاري (٣٠٦)، ومسلم (٣٣٣).
(٢) البخاري في «صحيحه» (١٩١٦).
(٣) الترمذي في «سننه» (١٢٤)، وقال: حسن صحيح، والنسائي في «الصغرى» (٣٢١)، وأبو داود في «سننه» (٣٣٢، ٣٣٣).
(٤) البخاري (٣٤٧)، ومسلم (٣٦٨).
(٥) رواه مسلم (٥٧٣).
(٦) متفق عليه: البخاري (٤٤٨٦)، ومسلم (٥٢٥).

أحرق وذري، وعلى أنه يعيد الميّت ويحشره إذا فعل به ذلك وهذان أصلان عظيمان:

أحدهما: متعلق باللَّه تعالى وهو الإيمان بأنه على كل شيء قدير.

الثاني: متعلق باليوم الآخر وهو الإيمان بأنَّ اللَّه يعيد هذا الميت ويجزيه على أعماله، ومع هذا، فلمَّا كان مؤمنًا باللَّه في الجملة ومؤمنًا باليوم الآخر في الجملة، وهو أنَّ اللَّه يثيب ويعاقب بعد الموت، وقد عمل عملًا صالحًا، وهو خوفه من اللَّه أن يعاقبه على ذنوبه غفر اللَّه له بما كان منه من الإيمان باللَّه واليوم الآخر والعمل الصالح». اهـ.

ولقد نقل ابن القيم الإجماع على هذا الأصل في العذر بالجهل فقال كما في «بدائع الفوائد» (٤/ ٩٣٩- ٩٤٠) تحت فصل: «ثبوت الأحكام في حق العبد»:

«وقاعدة هذا الباب: أنّ الأحكام إنَّما تثبت في حق العبد بعد بلوغه هو، وبلوغها إليه، فكما لا يترتب في حقه قبل بلوغه -وهو كذلك- لا يترتب في حقه قبل بلوغها إليه، وهذا مجمع عليه في الحدود أنها لا تقام إلَّا على من بلغه تحريم أسبابها، وما ذكرناه من النظائر يدلُّ على ثبوت ذلك في العبادات والحدود.

ويدلُّ عليه أيضًا في المعاملات قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨]، فأمرهم تعالى أن يتركوا ما بقي من الربا وهو ما لم يُقبض، ولم يأمرهم بردِّ المقبوض؛ لأنهم قبضوه قبل التحريم، فأقرَّهم عليه؛ بل أهل قُباء صلوا إلى القبلة المنسوخة بعد بطلانها ولم يعيدوا ما صلوا؛ بل استداروا في صلاتهم وأتمَّوها؛ لأنَّ الحكم لم يثبت في حقهم إلَّا بعد بلوغه». اهـ.

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوۡمَۢا بَعۡدَ إِذۡ هَدَىٰهُمۡ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٥].

قال القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (٨/ ١٥٩- ١٦٠):

«أي: ما كان اللَّه ليوقع الضلالة في قلوبهم بعد الهدى حتى يُبيّن لهم ما يتقون فلا يتقوه، فعند ذلك يستحقون الضلال». اهـ.

وقال ابن كثير في «تفسيره» (٤/ ١٤٥):

«يقول تعالى مخبرًا عن نفسه الكريمة وحكمه العادل أنه لا يضل قومًا بعد بلاغ الرسالة إليهم حتى يكونوا قد قامت عليهم الحجة كما قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيۡنَٰهُمۡ فَٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡعَمَىٰ عَلَى ٱلۡهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، وقال ابن جرير: يقول اللَّه تعالى: وما كان اللَّه ليقضي عليكم في استغفاركم لموتاكم المشركين بالضلال بعد إذْ رزقكم الهداية ووفقكم للإيمان به وبرسوله، حتى يتقدم إليكم بالنهي عنه فتتركوا، فأمَّا قبل أن يُبين لكُم كراهية ذلك بالنهي عنه ثُمَّ تتعدوا

نهيه إلى ما نهاكم عنه، فإنه لا يحكم عليكم بالضلال، فإنَّ الطاعة والمعصية إنَّما يكونان من المأمور والمنهي، وأمَّا من لم يُؤمر ولم يُنه فغير كائن مطيعًا أو عاصيًا فيما لم يؤمر به ولم يُنه عنه». اهـ.

- **ولا يكلف المعدوم حال عدمه بالإجماع، وهو مكلفٌ إذا وُجد أهلًا للتكليف:**

قال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١٢١١- ١٢١٥):

«لا يُكلف معدوم حال عدمه إجماعًا، ويعمُّه الخطاب إذا كُلِّف كغيره من صغير ومجنون. يقول ابن مفلح في «أصوله»: يجوز تكليف المعدوم، بمعنى: أنَّ الخطاب يعُمُّه إذا وُجد أهلًا».

وقال الموفق في: «الروضة»:

«الأمر يتعلق بالمعدوم، وأوامر الشرع قد تناولت المعدوم إلى قيام الساعة؛ بشرط وجوده على صفة من يصح تكليفه».

وقال ابن قاضي الجبل: «الأمر يتناول المعدوم بشرط وجوده، فإذا بلغ عاقلًا اشتمل عليه، ودليل ذلك -وهو المذهب الصحيح-: قوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩].

قال السلف: من بلغه القرآن فقد أنذر بإنذار النَّبيّ ﷺ». اهـ.

روى ابن جرير في «تفسيره» (٧/ ١٧٣- ١٧٤) (١٣٠٣٦) عن محمد بن كعب القرظي قال:

«﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾: من بلغه القرآن فكأنما رأى النَّبِيّ ﷺ، ثُمَّ قرأ: ﴿وَمَنۢ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ﴾ [الأنعام: ١٩]».

وروى (١٣٠٣٧) عن حسن بن صالح قال:

«سألت ليثًا: هل بقي أحد لم تبلغه الدعوة؟ قال: كان مُجاهد يقول: حيثما يأتي القرآن فهو داع وهو نذير، ثُمَّ قرأ ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ﴾».

وروى (١٣٠٤١) عن ابن عباس في قوله:

«﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ﴾ قال: أهل مكة ﴿وَمَنۢ بَلَغَ﴾؛ يعني: ومن بلغه هذا القرآن فهو له نذير».

وروى مثله (١٣٠٤٣) عن السدي، وكذلك (١٣٠٤٤) عن ابن زيد.

وقال بدر الدين المقدسي في «التذكرة في أصول الفقه» (ص٢٣٠- ٢٣١):

«الأمر يتناول المعدوم بشرط وجوده عند إمامنا والشافعي خلافًا للحنفية، ولنا: إجماع الأمة: إنَّ اللَّه سبحانه أمر أمة محمد ﷺ بهذه العبادة، ودخل فيها من كان موجودًا، ومن لم يكن موجودًا في تلك الحال، فإنَّ من وُجد بعدهم، ما أُمروا بأمر آخر، بل هم مأمورون بالأمر الأول -واللَّه أعلم- وكذلك أمر الصبيّ بشرط البلوغ، والمجنون بشرط الإفاقة». اهـ.

قلت: ولقد كثر كلام الأصوليين المتكلمين في هذه المسألة بغير طائل، وما ذكرته هنا خلاصة المسألة بدليلها.

- **تكليف مَا علم الآمرُ انتفاء شرط وقوعه في وقته:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٢٢٠ وما بعدها):

«يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه في وقته عندنا وعند الأكثر.

قال ابن قاضي الجيل: يصح التكليف بما يعلم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته.

قال ابن مفلح في: «أصوله»: يجوز تكليف بما يعلم اللَّه أنَّ المكلف لا يمكن منه من بلوغه حال التمكن عند القاضي وابن عقيل.

مثال المسألة: لو أمر اللَّه رجلًا بصوم يوم، وقد علم سبحانه موته قبله، وشرط الصوم الحياة، فلا يمكن وقوعه لانتفاء شرطه.

وهذا مبنيّ علي: أنَّ فائدة الخلاف قد تكون الابتلاء، ويترتب عليه وجوب الكفارة في تركة المجامع في نهار رمضان، إذا مات أو جنَّ في أثناء النهار، على أنَّ المجد [ابن تيمية] قال: ينبغي أن نجوِّزه كما نجوز توبة مجبوب[1] من زنى، وأَقْطَع مِنْ سرقة، وفائدته: العزم بتقديره القدرة.

فمن جامع صحيحًا ثُمَّ مَرِض أو جُنَّ، أو حاضت أو نفست لم تسقط الكفارة عند الإمام أحمد وغيره، خلافًا للحنفية، وأحد قولي الشافعي؛ لأمره ﷺ الأعرابي بالكفارة ولم يسأله[2].

وكما لو سافر وفقًا للأئمة الأربعة.

قال بعض أصحابنا: لا يُقال: تبيّنا أنَّ الصوم غير مستحق؛ لأنَّ الصادق لو أخبره أنه سيمرض أو يموت لم يجز الفطر، والصوم لا تتجزَّأ صحته بل لزومه.

---

(١) وهو مقطوع الذَّكر.

(٢) متفق عليه: البخاري (١٩٣٦)، ومسلم (١١١١)، ولا دلالة في الحديث لمن قال بسقوط الكفارة لأنه بفعله قد تعلقت الكفارة بذمته، فلا تسقط بالموت، قال ﷺ فيما رواه مسلم (١١٤٨): «**فدين اللَّه أحقُّ بالقضاء**»، والكفارة دين اللَّه، فتخرج من تركته لو كان له مال.

ومن علَّق طلاقه بشروعه في صوم أو صلاة واجبين فشرع ومات فيه طلقت إجماعًا». اهـ.

- **الكفَّار مخاطبون بفروع الشريعة:**

والمراد منها: أنَّ الإسلام ليس شرطًا للمخاطبة إنَّما عنون الأصوليون لهذه المسألة بقولهم: «بفروع الشريعة» لأنهم مخاطبون بالأصول إجماعًا، وأصل الإسلام: الشهادتان.

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١١٥٥- ١١٥٦):

«**قوله**: «كالإيمان إجماعًا»: لا نزاع أنهم مخاطبون بالإيمان والمراد به: العقائد الأوائل التي لا تتوقف على سبق شيء.

ويلحق بها كما قال الباقلاني: تصديق الرسل، والكف عن أذاهم بقتل أو قتال، أو غير ذلك، وإن كان ذلك من الفروع.

وتردد بعض المتأخرين في كلمتي الشهادة هل هي من الفروع فيجري فيها الخلاف، أوْلا، بل هم مكلفون بها قطعًا؟

والذي ينبغي: القطع بالثاني، بل هي من الإيمان على المذهب الصحيح، بل أعظمه، فإذًا المراد بالفروع ما سوى ذلك من صلاة وزكاة وصوم وحج ونحوها». اهـ.

وعليه ليس الإسلام شرطًا من شروط التكليف.

قلت: والدليل على ذلك ثابت من القرآن والسنَّة أيضًا.

قال تعالى ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وهو خطاب ودعوة للنَّاس أجمعين إلى التوحيد، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ ۗ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾ [فصلت: ٦]، وهي كالآية قبلها.

وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]، وقال: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الحج: ٤٩].

وأول ما دعى إليه رسول اللَّه ﷺ المشركين التوحيد، فكان يقول لهم: «**يا أيها النَّاس قولوا لا إله إلَّا اللَّه تفلحوا**» رواه أحمد في «المسند» (**١٥٩٦٥**) برجال ثقات كما قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (**٦/ ٢٢**) ورواه البيهقي في «الكبرى» (**١/ ٧٦**).

والحديث المتفق عليه عند البخاري (**١٤٩٦، ٤٣٤٧**) ومسلم (**١٩**) من حديث معاذ: أنَّ النَّبيّ ﷺ قال: «**إنك تأتي قومًا أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أنّ لا إله إلَّا اللَّه وأني رسول اللَّه**» وفي رواية: «**أن يوحّدوا اللَّه**».

- أمَّا بالنسبة لمخاطبتهم بفروع الشريعة:

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١١٤٤ وما بعدها):

«الكفار مخاطبون بالفروع عند أحمد والشافعي وأكثر أصحابهما.

قال القاضي عبد الوهاب وأبو الوليد الباجي: هو ظاهر مذهب مالك؛ وذلك لورود الآيات الشاملة لهم، مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١]، ﴿يَٰعِبَادِ فَٱتَّقُونِ﴾ [الزمر: ١٦]، ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [الأعراف: ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٥، يس: ٦٠]، ﴿يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، ﴿يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩، المائدة: ١٠٠، الطلاق: ١٠]، وغير ذلك ممَّا لا يحصر، والكفر غير مانع لإمكان إزالته؛ كالأمر بالكتابة والقلم حاضر يمكنه تناوله.

وأيضًا فقد ورد الوعيد على ذلك أو يتضمنه، نحو: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُواْ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ﴾ [المدثر: ٤٢- ٤٤]، وذم قوم شعيب بنقص المكيال(١)، وقوم لوط بإتيان الذكور(٢)، وقوم هود لشدة البطش(٣)، مع ذم الكل بالكفر(٤)، وقال تعالى بعد ذكر قتل النفس والزنى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ [الفرقان: ٦٨]، ولذلك يحد على الزنا من أحكامنا، ولا يحد على المباح، وأوضح من ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُواْ يُفْسِدُونَ﴾ [النحل: ٨٨]؛ أي: فوق عذاب الكفر، وذلك إنَّما هو على بقية عبادات الشرع.

واحتج في «العدة» و«التمهيد» بأنه مخاطب بالإيمان وهو شرط العبادة، ومن خوطب بالشرط كالطهارة كان مخاطبًا بالصلاة.

وكذا احتج ابن عقيل: بخطابه بصدق الرسل، وهي مشروطة بمعرفة اللَّه تعالى، وإنَّ هذا -لقوته- مفسد لكل شبهة للخصم.

قال النووي في: شرح المهذب:

---

(١) وذلك في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾ [الأعراف: ٨٥]، وقوله: ﴿أَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُخْسِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٨١].

(٢) وهو قوله تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٢٨].

(٣) وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ﴿١٣٠﴾ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ [الشعراء: ١٣٠- ١٣١].

(٤) وذلك لأنَّ كل نبي من المذكورين في سياق الآيات قال لقومه: ﴿ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٦٥، ٨٥].

اتفق أصحابنا على أنَّ الكافر الأصلي لا تجب عليه الصلاة والصوم والحج وغيرها من فروع الإسلام، والصحيح في كتب الأصول: أنه مخاطب بالفروع، كما هو مخاطب بأصل الإيمان، وليس مخالفًا لما تقدم؛ لأنَّ المراد هناك غير المراد هنا، فالمراد هنا أنهم لا يطالبون بها في الدنيا مع كفرهم، وإذا أسلم أحدهم لم يلزم قضاء الماضي، ولم يتعرضوا لعقاب الآخرة.

ومرادهم في كتب الأصول: أنهم يعذبون عليها في الآخرة زيادة على عذاب الكفر، فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعًا، لا على الكفر وحده، ولم يتعرضوا للمطالبة في الدنيا، فذكروا في الأصل حكم طرف، وفي الفروع حكم الطرف الآخر، انتهى كلامه». اهـ.

وقال ابن حزم في «النبذ في أصول الفقه» (ص١١١، فصل ٣٩):

«والفرض أن يُحكم على كل مؤمن وكافر بأحكام الإسلام، أحبَّوا أم كرهوا؛ لقول اللَّه تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]، ولقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩]». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣٩٧ وما بعدها):

«حصول الشرط العقلي من التمكن والفهم ونحوهما شرط في صحة التكليف، أمَّا حصول الشرط الشرعي، فلا يشترط في صحة التكليف بالمشروط، وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع.

ثُمَّ اعلم أنَّ المأمور به إمَّا أن يكون مرتبًا على ما قبله أولًا، فإن كان غير مرتب وهي أصول الشريعة فهم مكلفون بها إجماعًا، ويلتحق بذلك تصديق الرسل وعدم تكذيبهم والكف عن قتلهم وقتالهم.

وأمَّا شرعًا ففيه مذاهب: أحدها: أنهم مخاطبون بها مطلقًا في الأوامر والنواهي بشرط تقديم الإيمان.

وقد ورد في الحديث: أنَّ رجلًا قال: يا رسول اللَّه أيؤاخذ اللَّه أحدًا بما عمل في الجاهلية؟ قال: «**من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية، ومن أساء في الإسلام أُخذ بالأول والآخر**»(١).

وهذا يدلُّ على المؤاخذة بالنواهي إذا لم يحسن في الإسلام؛ لانتفاء ما يُحبطها، بخلاف

(١) متفق عليه: البخاري (٦٩٢١)، ومسلم (١٢٠).

من أسلم وأحسن فإنَّ إسلامه يحبط كفره، وحسناته تحبط سيئاته.

أمَّا في حق وجوب الأداء في الدنيا فموضع خلاف، وفي تحقيق مقالة لأصحابنا: أن الكافر مستحيل أن يخاطب بإنشاء فرع على الصحة، وكذا المحدث أن يخاطب بإنشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء الحدث، ولكن هؤلاء مخاطبون بالتواصل إلى ما يقع آخرًا، ولا يتنجّز الأمر عليهم بإيقاع المشروط قبل وقوع الشرط[1]، ولكن إذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط والأوائل والأواخر، فلا يمنع أن يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من يخالف أمرًا يوجبه عليه بإيقاع المشروط قبل الشرط، فقد سوغ تكليف ما لا يطاق، والصواب أن نقول: مكلفون بالتواصل إلى الفروع به وتقدم الأصل، فإذا مضى زمن يمكن فيه تحصيل الأصل والفرع أثموا عليهما معًا، كالمحدث على ترك الصلاة، وفائدته: مضاعفة العقاب في الآخرة». اهـ.

ومن الفروع على هذه المسألة، ما ذكره ابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية» (ص٤٦ وما بعدها القاعدة (٧):

«**منها**: هل يجوز لكافر لُبْس الحرير؟ ظاهر كلام الإمام أحمد والأصحاب: أنه لا يجوز وبناه بعضهم على القاعدة.

ومنها: إذا قلنا -على رواية أن الكافر لا يلزمه غسل- فلو وجد منه سبب يقتضي الوجوب قبل إسلامه، فهل يجب عليه الغسل أم لا؟ في المسألة وجهان: أظهرهما: الوجوب، وبناه أبو المعالي بن المنجا على مخاطبتهم بالفروع.

ومنها: إذا أسلم الكافر بعد تجاوز الميقات وأراد الإحرام، فإنه يحرم من موضعه، وهل يلزمه دم؟ على روايتين، وقال القاضي وأصحابه: عليه دم، وبناء بعضهم على القاعدة.

ومنها: لو غصب مسلم خمرة ذمي هل يجب عليه ردُّها أم لا؟ إن قلنا بتكليفهم فيمتنع الرد أو الضمان إن تلف.

ومنها: ظهار الذمي صحيح عندنا، ومنها: إذا زنى الذمي أو المستأمن فإنه يجب عليه الحدّ جزم به الأصحاب، ويلزم الإمام إقامته.

ومنها: إذا نذر الكافر عبادة، نص الإمام أحمد على صحة نذره، وهذا يحسن بناؤه على القاعدة، ولنا قول بأنه لا يصح، مأخذه: أن نذره بالعبادة عبادة، وليس من أهلها.

ومنها: إذا قلنا باشتراط التسمية على الصيد أو الذبيحة، محل هذا في المسلم وأمَّا

(١) المراد بالشرط هنا هو الإسلام والمشروط فروع الشريعة كلها.

الكافر فهل يشترط في حقه، كما يشترط في حق المسلم؟ في المسألة روايتان ويحسن بناؤهما على هذه القاعدة:

ومنها: إذا قلنا باشتراط التسمية في طهارة الحدث فمحل هذا في المسلم، وحكى صاحب الإرشاد وجهين في اعتبار التسمية لغسل الذمية من الحيض، ويحسن بناؤهما على هذه القاعدة، لكن ينبغي أن يتعدى إلى غسل الجنابة، إذا قلنا: للزوج إجبارها عليه.

ومنها: أنَّ الذمية لا يفتقر غسل حيضها إلى نيَّة، وقال ابن تميم: واعتبر الدينوري في تكفير الكافر بالعتق والإطعام: النية، فكذا هنا وهذا يحسن بناؤه على القاعدة». اهـ.

- **ثانيًا: الشروط المتعلقة بالمكلَّف به.**

وهي: أنْ يكون المكلَّف به معلومًا للمكلَّف، ومعدومًا وممكنًا.

قال ابن قدامة في «روضة الناظر» (١/ ١٦٦- ١٦٧):

«فأمَّا الشروط المتعلقة لفعل المكلف فثلاثة:

أحدها: أن يكون معلومًا للمأمور به، حتى يتصور قصده إليه، وأن يكون معلومًا كونه مأمورًا به من جهة اللَّه تعالى حتى يتصور منه قصد الطاعة والامتثال، وهذا يختص بما يجب به قصد الطاعة والتقرب.

الثاني: أن يكون معدومًا، أمَّا الموجود، فلا يمكن إيجاده فيستحيل الأمر به.

الثالث: أن يكون ممكنًا، فإن كان محالًا، كالجمع بين الضدين ونحوه لم يجز الأمر به». اهـ.

قال نجم الدين الطوفي في: «شرح مختصر الروضة» على روضة ابن قدامة (١/ ٢٢١ وما بعدها)»:

«**فمنها**: أن يكون معلوم الحقيقة للمكلف.

وإلَّا؛ أي: لو لم يعلم المكلف حقيقة ما كُلِّف به لم يتوجه قصده إليه حتى يأتي به، وإذا لم يتوجه قصده إليه لم يصح وجوده منه، لأنَّ توجه القصد إلى الفعل من لوازم إيجاده، فإذا انتفى اللازم الذي هو القصد، انتفى الملزوم وهو الإيجاد.

مثاله: أنَّ المأمور بالصلاة يجب أولًا أن يعلم حقيقتها، وأنها جملة أفعال من قيام وركوع وسجود وجلوس، يتخللها أذكار مخصوصة مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم، حتى يصح قصده لهذه الأفعال، ويشرع فيها شيئًا بعد شيء، فلو لم يعلم ما حقيقة الصلاة لم يدر في أي فعل يشرع من أنواع الأفعال، فيكون تكليفه بفعل ما لا يعلم حقيقته تكليفًا بما لا يُطاق.

ومن شروط المكلف به: أن يعلم المكلف أنه مأمور به، وإلَّا لم يتصور منه قصد الطاعة والامتثال بفعله.

ومن شروط المكلف به: أن يكون معدومًا كصلاة الظهر قبل الزوال؛ إذْ إيجاد الموجود محال، كما يُقال لمن بنى حائطًا أو كتب كتابًا: ابْنِهِ واكتبه بعينه، مع بقائه مبنيًّا مكتوبًا مرة أخرى.

وإنَّما قلنا: إذْ إيجاد الموجود محال؛ لأنَّ الإيجاد هو تأثير القدرة في إخراج المعلوم من العدم إلى الوجود، فلو أوجد مرة ثانية، لزم أن يكون معدومًا؛ لاحتياجه إلى الإخراج من العدم، موجودًا بالإيجاد الأول، فيلزم أن يكون موجودًا معدومًا، وهو جمع بين النقيضين وهو محال.

ومن شروط المكلَّف به: أن يكون ممكنًا؛ لأنَّ حصوله مُستدعًى أي: مطلوب للشرع، وكل ما كان مطلوب الحصول يجب أن يكون متصوَّر الوقوع، فالمكلف به يجب أن يكون متصور الوقوع، وهو معنى كونه ممكنًا». اهـ.

وعليه، فليس في الشرع تكليف ما لا يطاق؛ لعموم قوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦] قال اللَّه: «**قد فعلت**» وفي رواية: «**نعم**» رواه مسلم في «صحيحه» **(١٩٩/ ١٢٥)، (٢٠٠/ ١٢٦)** كتاب الإيمان.

ولقد أكثر المتكلمون الكلام في مسألة تكليف ما لا يطاق ولا طائل من ورائها والإجماع منقول على عدمها كما مرَّ من شيخ الإسلام ابن تيمية.

قال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر» (ص٧٠- ٧١):

«واعلم أنَّ الأحكام الشرعية قسمان: قسم منها تعبُّدي محض، وقسم معقول المعنى، فالتعبدي: كالصلاة والزكاة والصوم، فيشترط في التكليف به العلم بحقيقة الفعل المكلف به، ويزاد على ذلك العلم بأنه مأمور به من اللَّه تعالى، إذًا لابدَّ من نيِّة التقرب به إلى اللَّه تعالى، ونيِّة التقرب إليه ﷻ لا تُمكن إلَّا بعد معرفة أنَّ الأمر المُتقرَّب به إليه أمر منه ﷻ وأمَّا معقول المعنى، فلا يشترط في صحة فعله نية التقرب، ولكن لا أجر له فيه ألبتة إلَّا بنيِّة التقرب إلى اللَّه تعالى.

ومثال ذلك: ردَّ الأمانة، والمغصوب، وقضاء الدين، والإنفاق على الزوجة، فمن قضى دينه، وأدَّى الأمانة، وردَّ المغصوب مثلًا لا يقصد بشيء من ذلك وجه اللَّه، بل لخوفه من عقوبة السلطان مثلًا ففعله صحيح دون النيِّة، وتسقط به المطالبة، فلا يلزمه الحق في الآخرة بدعوى أن قضاءه في الدنيا غير صحيح لعدم نية التقرب، بل القضاء صحيح،

والمطالبة ساقطة، ولكن لا أجر له إلَّا بنيَّة التقرب، وهذا هو مراد المؤلف بقوله: وهذا يختص بما يجب به قصد الطاعة والتقرب.». اهـ.

- **المُكَلَّف به فعل وترك؛ وهو قولهم: لا تكليف إلَّا بفعل:**

قال الشنقيطي في «المذكرة» (ص: ٧٥- ٧٨) وهو كلام نفيس:

«**قال المؤلف**: والمقتضى بالتكليف فعل وكف، فالفعل كالصلاة، والكف كالصوم وترك الزنا وشرب الخمر . . إلى آخره.

اعلم أنَّ اللَّه ﷻ إنَّما يُكلفُ بالأفعال الاختيارية، وهي باستقراء الشرع أربعة أقسام:

الأول: الفعل الصريح: كالصلاة.

الثاني: فعل اللسان وهو القول، والدليل على أنَّ القول فعل؛ قوله تعالى: ﴿زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًاۚ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُۖ﴾ [الأنعام: ١١٢].

الثالث: الترك، والتحقيق أنه فعل، وهو: كف النفس وصرفها عن المنهيِّ عنه، خلافًا لمن زعم أنَّ الترك أمر عدمي لا وجود له، والعدم عبارة عن لا شيء والدليل على أنَّ الترك فعل الكتاب والسنَّة واللغة.

أمَّا دلالة الكتاب على أنَّ الترك فعل؛ ففي آيات من القرآن العظيم؛ كقوله تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَۚ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: ٦٣].

فسمَّى اللَّه ﷻ عدم نهى الربَّانيين والأحبار لهم: صنعًا، والصنع أخصُّ مطلقًا من الفعل، فدلَّ على أنّ ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فعل، بدليل تسمية اللَّه له صنعًا.

وكقوله تعالى: ﴿كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُۚ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٩]، فسمَّى عدم تناهيهم عن المنكر فعلًا، وهو واضح.

وقال السبكي في «طبقاته»: إنَّ قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَـٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُواْ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: ٣٠]، يدلُّ على أنَّ الترك فعل، لأنَّ الأخذ: التناول، والمهجور المتروك، فصار المعنى: تناولوه متروكًا؛ أي: فعلوا تركه[١] هكذا قال.

وأمَّا دلالة السنَّة، ففي أحاديث؛ كقوله ﷺ: «**المسلم من سَلِمَ المسلمون من لسانه ويده**»[٢]، فسمَّى ترك الأذى إسلامًا، وهو يدلُّ على أنَّ الترك فعل.

وأمَّا اللغة، فكقول الراجز:

---

(١) «طبقات الشافعية الكبرى»: (١/ ١٠٠- ١٠١).

(٢) متفق عليه: البخاري (١٠)، ومسلم (٤٠).

لـئـن قـعـدنـا والـنـبـيُّ يـعـمـلُ   لـذاك مـنَّـا الـعـمـل الـمـضـلـل[١]

فمعنى قعدنا: تركنا الاشتغال ببناء المسجد، وقد سُمِّي هذا الترك عملًا في قوله: لذاك منا العمل المضلل.

وينبني على الخلاف في الترك هل هو فعل أوْلا، فروع كثيرة: كمن منع مضطرًّا فضل طعام أو شراب حتى مات، فعلى أن الترك فعل فإنه يضمن ديته، وعلى أنه ليس بفعل فلا ضمان عليه.

وكمن منع جاره فضل ماء حتى هلك زرعُهُ، ومن منع صاحب جدار خاف سقوطه عمدًا عنه حتى سقط، ومن أمسك وثيقه حق حتى تلف الحق.

الرابع: العزم المصمم على الفعل، والدليل على أنه فعل قوله ﷺ في حديث أبي بكرة الثابت في الصحيح: «**إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النَّار**»، قالوا: يا رسول اللَّه قد عرفنا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: «**إنه كان حريصًا على قتل صاحبه**»[٢]».

فالحديث يدلُّ دلالة لا لَبْسَ فيها على أن عزم المقتول المصمم على قتل صاحبه فعل دخل بسببه النَّار؛ لأنهم قالوا له: قد عرفنا القاتل أي: عرفنا المُوْجِب الذي دخل بسببه النَّار وهو قتل المسلم، فما بال المقتول؛ أي: ما تشخيص الذنب الذي دخل بسببه النَّار؛ لأنه لم يحصل منه قتل بالفعل؟

فأجابهم ﷺ: بأنَّ سبب دخوله النَّار هو حرصه على قتل صاحبه، فدلَّ ذلك بدلالة الإيماء والتنبيه على أنَّ حرصه على قتل صاحبه هو الفعل الذي دخل بسببه النَّار كما هو واضح.

وقول المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ **في هذه المسألة**: «والمقتضى بالتكليف هو بفتح الضاد بصيغة اسم المفعول؛ أي: الشيء المقتضى بالتكليف فعل وكف». اهـ.

- **يأمر اللَّه تعالى المكلف بما يعلم اللَّه منه أنه لا يفعله.**

قال ابن اللحام في «القواعد والفوائد الأصولية» القاعدة (٥٠) ص(١٥٧- ١٥٨):

«قد يأمر اللَّه تعالى المكلف بما يعلم اللَّه أنه لا يفعله، نص عليه أحمد في أمره ونهيه، واستدل ابن عقيل بالإجماع على علمه بامتناع إبليس قبل أمره وذكر أنَّ المسلمين

(١) «طبقات الشافعية» (١/ ١٠٢)، وسيرة ابن هشام (٢/ ١١٤) [أفاده محقق المذكرة]، ومن الأدلة أيضًا: ما رواه البخاري (٢٥١٨) في «صحيحه» مرفوعًا: «تدع النَّاس من الشرّ فإنها صدقة تصدق بها على نفسك»، في رواية: «تكف شرك»، فجعل كف الشر عملًا وفعلًا يؤجر عليه.
(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٣١)، ومسلم (٢٨٨٨).

أجمعوا على ذلك.

قال أبو العباس [ابن تيمية]: والتحقيق: أنَّ الخلاف فيها مع غلاة القدرية من المعتزلة وغيرهم وهم الذين يقولون: لم يعلم اللَّه أفعال العباد حتى عملوها، مثل: معبد الجهني وعمرو بن عبيد وهم كفار.

وفائدة جواز التكليف: إظهار المطيع من العاصي.

إذا تقرر هذا، فمن فروع القاعدة: من أفسد صوم يوم من رمضان بما يوجب الكفارة ثُمَّ مات، لم تسقط عنه الكفارة؛ لأنه بان بعصيانه بإقدامه على الإفساد؛ فجعلت فائدة التكليف فلا يقدح فيه انتفاء شرط صوم اليوم بموته». اهـ.

قال الإسنوي في «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» (ص٢٠٦- ٢٠٨)، مسألة (٤)، باب أركان الحكم:

«شرط التكليف بالفعل حصول التمكن منه، فإذا كلفه به، فلابدَّ أن يمضي زمان فعله، فإن كان الوقت ينقص عن الفعل لم يكن مكلفًا به إلَّا على القول بجواز التكليف بالمحال.

إذا علمت ذلك، فمن فروع المسألة:

١- ما إذا دخل وقت الصلاة وجُنَّ، أو حاضت المرأة أوْ نفست ونحو ذلك، قبل مُضِيّ زمن يسعها، فإنَّ القضاء لا يجب عليه.

٢- **ومنها**: إذا أيسر من لم يحج، ثُمَّ مات من تلك السنَّة قبل التمكن من الحج، فلا يجب قضاء الحج عنه لعدم وجوبه عليه بسبب ما ذكرناه، سواء كان يساره أو موته في أشهر الحج أم لا.

٣- **ومنها**: إذا نذر التضحية فمات الحيوان يوم النحر قبل إمكان ذبحه، فلا ضمان، أو بعده وقبل انقضاء أيام التشريق.

٤- **ومنها**: إذا جامع في رمضان ثُمَّ مات في ذلك اليوم أوجْنّ فلا كفّارة في أصح القولين؛ للقاعدة المذكورة، ولهذا صححوا أنه لا يجب القضاء، ولا إمساك على الحائض إذا طهرت، والكافر إذا أسلم، والمجنون إذا أفاق، والصبي إذا بلغ وهو مفطر، ولو طرأ المرض بعد الوطء لم تسقط الكفارة في أصحِّ الوجهين، لأنَّ المرض غير مناف للصوم». اهـ.

* * *

«فصل»
(٤)
«الحكم الشرعيُّ»

لمَّا تكلم الفقهاء على تعريف الفقه -كما سبق- قالوا هو: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية عن طريق الاجتهاد».

فقال أبو الوفاء بن عقيل في «الواضح في أصول الفقه» (١/ ١٧- ١٨):

«فإذا ثبت حدّ العلم، فما الأحكام التي تميّز بها حد الفقه في قولنا: العلم بالأحكام الشرعية؟

فهي القضايا الشرعية، وذلك هو: الإباحة، والحظر، والإيجاب، والندب، والكراهة، والتنزيه.

ولا يستحق بمعرفة هذه الأحكام والعلم بها اسم فقيه؛ إلَّا مَنْ علمها بطريق النظر في أدلة الشرع، وأسند كل حكم إلى دليله واستثارهُ بمُثير وهو العلم الاستدلالي الكسبيِّ؛ أي: العلم المكتسب بالنظر والاستدلال بالشاهد على الغائب والصنعة على الصانع، فهذا الضرب من العلم هو الذي حدَّدنا به الفقه فقلنا: العلم بالأحكام الشرعية». اهـ.

وقبل التكلم في هذه الأحكام الشرعية التكليفية، أُمهّد بتعريف الحكم لغةً وشرعًا.

- **المسألة (١٧) تعريف الحكم لغةً وشرعًا:**

- **أولًا: في اللغة:**

قال ابن فارس في «مقاييس اللغة» (٢/ ٩١):

«الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع، وأوَّل ذلك: الحُكْمُ، وهو المنع من الظلم، وسُمِّيت حَكَمَة الدابة لأنها تمنعها، يُقال حكمت الدابة وأحكمتها، ويُقال حكمت السفيه وأحكمته إذا أخذت على يديه.

قال جرير:

أبني حنيفة أحكموا سُفَهاءكم ... إنِّي أخاف عليكم أن أغضبا

والحِكمةُ هذا قياسها ؛ لأنها تمنع من الجهل، وتقول حكّمت فلانًا تحكيمًا : منعته عمَّا يريد» . اهـ.

وزاد الراغب الأصفهاني في «المفردات في غريب القرآن» (ص١٢٦) فقال :

«حكم : أصله منع منعًا لإصلاح، ومنه سُمِّي اللجام حكمة الدابة، فقيل : حكمته وحكمت الدابة منعتها بالحكمة، وأحكمتها جعلت لها حَكَمَة . . . والحكم بالشيء : أن تقتضي بأنه كذا أو ليس بكذا، سواءً ألزمت ذلك غيرك أو لم تلزمه .

قال تعالى : ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء : ٥٨]، وقال : ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ ، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة : ٥٠] .

قال تعالى : ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء : ٦٥]، فإذا قيل : حكم بالباطل، فمعناه أجْرى الباطل مجرى الحُكم .

والحكمة : إصابة الحق بالعلم والعقل، فالحكمة من اللَّه تعالى : معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات، وهذا هو الذي وُصف به لقمان في قوله ﷻ : ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾ [لقمان : ١٢] .

قال اللَّه تعالى : ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَحْكَمِ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [التين : ٨]، وإذا وصف به القرآن فلتضمنه الحكمة، نحو : ﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [يونس : ١]، وعلى ذلك قال، ﴿وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّنَ ٱلْأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ ﴿٤﴾ حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ﴾ [القمر : ٤، ٥]» . اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٢/ ٧٨٩- ٧٩٠) :

«اعلم أنَّ الحكم مصدر قولك : حكم بينهم يحكم حكمًا، إذا قضى، ومعناه في اللغة : المنع، وإليه ترجع تراكيب مادة : (ح، ك، م) أو أكثرها .

فمن ذلك : حكَّمْت الرجل تحكيمًا إذا منعته ممَّا أراد .

وسمِّي القاضي حاكمًا ؛ لمنعه الخصوم من التظالم» . اهـ.

- **ثانيًا : تعريف الحكم شرعًا واصطلاحًا :**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٢/ ٧٩٠- ٧٩١) :

«قال الإمام أحمد : الحكم الشرعي : خطاب الشرع وقوله . انتهى .

ومراده : ما وقع به الخطاب ؛ أي : مدلوله، وهو الإيجاب والتحريم والإحلال وهو صفة الحاكم .

فهو عند الإمام أحمد : مدلول خطاب الشرع، فشمل الأحكام الخمسة وغيرها، والظاهر

أنَّ الإمام أحمد أراد بزيادة: «وقوله» على خطاب الشرع: التأكيد، من باب عطف العام على الخاص؛ لأنَّ كل خطاب قول، وليس كل قول خطابًا». اهـ.

وقوله: «خطاب الشرع» أفضل من قولهم «خطاب اللَّه» لأنَّ الأول يشمل الكتاب والسنَّة.

- **بيان الصلة بين المعنى اللغوي والشرعي للحكم التكليفي:**

قال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (١/ ٢٤٧ وما بعدها):

«والحكم: خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، والأوْلى أن يقال: مقتضى خطاب الشرع؛ فإنَّ نظم قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، ليس هو الحكم قطعًا، بل مقتضاه، وهو وجوب الصلاة وتحريم الزنا عند استدعاء الشرع منَّا تنجيز التكليف، فهذه حقيقة الحكم في الاصطلاح وسُمِّيت هذه المعاني، نحو: الوجوب والحظر وغيرهما أحكامًا؛ لأنَّ معنى المنع موجود فيها؛ إذْ حقيقة الوجوب مركبة من استدعاء الفعل والمنع من الترك، والحظر مركب من استدعاء الترك والمنع من الفعل.

- **[بيان وجه المنع في المندوب والمكروه:]**

أمَّا الندب والكراهة فمعنى المنع فيهما موجود، لكنه أضعف منه في الوجوب والحظر، ولهذا أو نحوه، اختلف في تناول التكليف لهما لعدم المشقة ووجه المنع فيهما:

أمَّا الندب: فهو ممنوع من تركه بالإضافة إلى طلب ثوابه المرتب عليه؛ إذْ ليس ثواب من ترك المندوبات كثواب من فعلها وحافظ عليها؛ عملًا بقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَـٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ﴾ [الزمر: ٩]، وقال النَّبيّ ﷺ لعائشة ﵂: «**ثوابك على قدر نصبك**»[١]، والإجماع على هذا.

فإذا ثبت معنى المنع في فعل المندوب، فافْهَمْ مثله في ترك المكروه؛ لأنهما متقابلان وسِيان في الوِزان.

فكما يُمنع المكلف المفطر من ترك السواك منعًا غير جازم، كذلك يُمنع الصائم من السواك بعد الزوال عند القائلين به[٢]، منعًا غير جازم؛ لأنَّ ترك السواك للأول مكروه، وللثاني مندوب؛ فبالنظر إلى وجود مطلق معنى المنع في الندب والكراهة لحقًا بالوجوب

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٧٨٧).

(٢) قال ابن القيم في «تهذيب سنن أبي داود» (٤/ ٤٤٢):

«ولم يجئ في منع الصائم منه حديث صحيح». اهـ؛ يعني: من السواك، وذلك تحت باب «السواك للصائم» كتاب الصوم من السُّنن.

والحظر في تناول التكليف لهما، وبالنظر إلى أنَّ المنع فيهما اصطلاح لا عزم وحزم قصرًا، فلم يتناولهما التكليف، وإضافة الأحكام إلى التكليف في قولنا: «أحكام التكليف» هي من باب إضافة الشيء إلى سببه؛ لأن التكليف سبب ثبوت الأحكام الخمسة المذكورة في حقّنا؛ لأنا لما أُلْزِمْنَا من جهة الشرع ترك المعاصي وفعل الطاعات، ثبت في حقّنا تحريم المحظورات ووجوب الواجبات.

● **[شرح تعريف الحكم الشرعي اصطلاحًا:]**

والحكم خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، أما حقائق ألفاظه، فالحكم قد سبق بيانه لغةً، وأما الخطاب، فهو في اللغة: مصدر خاطبه بالكلام يُخاطبه مخاطبة وخطابًا، وهو من أبنية المفاعلة، نحو: ضاربه مضاربة وضِرابًا، وليس الخطاب هو الكلام والمكالمة، وهو: توجّه الكلام من كُلّ واحد منهما إلى صاحبه؛ لأنا نقول: خاطبه بالكلام، فلو كان الخطاب هو الكلام، لكان التقدير: كالمه أو كلّمه بالكلام، فيكون تكرارًا أو تأكيدًا والأصل خلافه، نعم استعمل الخطاب في الاصطلاح بمعنى الكلام، فصار حقيقةً اصطلاحية.

والافعال جمع فعل، وهو في اللغة مشهور؛ ولذلك لم يذكر الجوهري حقيقته؛ بل تصاريف مادته، أما التحقيق: فهو معنى ذات تشمل ما صدر من الأفعال». اهـ

قال المرداوي في «التحبير» (٢/ ٧٩٥):

«والمراد بفعل المكلف: الأعم من القول والاعتقاد، لتدخل عقائد الدين والنيات في العبادات، والمقصود: عند اعتبارها ونحو ذلك». اهـ.

وقال ابن فارس في «مقاييس اللغة» (٤/ ٥١١):

«الفاء والعين واللام أصل صحيح يدلُّ على إحداث شيء من عمل وغيره، من ذلك: فعلت كذا أفعله فَعْلًا، وكانت من فلان فَعْلة حسنة أو قبيحة، والفِعال: جمع فعل». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٢/ ٧٩٧):

«والمراد بالمكلف: البالغ العاقل الذاكر غير الملجأ لا من تعلق به التكليف؛ إذ لا يكون مكلفًا حتى يتعلق به التكليف ولا يتعلق التكليف إلَّا بمكلف». اهـ.

ثُمَّ قال الطوفي:

«**والاقتضاء**: افتعال من قضى يقضي: إذا طلب وحَكَمَ، فالاقتضاء: هو الطلب، ويستعمل في العقلاء نحو: اقتضى زيد من عمرو الدَّيْن؛ أي: طلبه، واقتضى منه أن يخدمه،

ونحو ذلك، وفي غير العقلاء، نحو قولنا: العلة تقتضي المعلول، وهذا الكلام يقتضي كذا؛ أي: يطلب المعنى الفلاني، وإن كان قد صار في الاصطلاح يشعر بغير ذلك.

والتخيير: تفعيل من خار يخير، واختار يختار، وهو رد العاقل إلى اختياره إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، هذا الكلام عليه لغة». اهـ.

قال المرداوي في «شرح التحرير» (٢/ ٧٩٨- ٨٠١):

«قوله: «باقتضاء أو تخيير» يخرج بهما ما تعلق بفعل المكلف على جهة الإخبار، نحو: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، وقوله ﷺ: «**صلة الرحم تزيد في العمر**»(١)، فإنه أخبار بخلق العمل، لا أنشأ متعلق بالعمل اقتضاءً أو تخييرًا؛ لأنَّ الاقتضاء: هو الطلب للفعل جزمًا أو غير جزم، أو الترك جزمًا أو غير جزم، بنهي مقصود أو غيره.

والتخيير الإباحة، فتدخل الأحكام كلها، لكن كون الإباحة حكمًا شرعيًّا فيه خلاف، فإن قلنا بالمنع فلا حاجة لنا إلى قولنا: «أو تخيير» وإلَّا فلابد من الإتيان بها لأنها حكم شرعي.

«أو» هنا إنَّما هي للتقسيم، لإفادتها تنوع الحكم.

«أو الوضع» لكونه حكمًا شرعيًّا؛ لأنه لا يعلم إلَّا بوضع الشرع فكأن الشارع أنشأه، وخطاب الوضع نحو: كون الشيء دليلًا على شيء، كزوال الشمس على وجوب الصلاة، أو سببًا: كالزنا لوجوب الحد، أو شرطًا: كالوضوء لصحة الصلاة، أو مانعًا: كالنجاسة لإفساد الصلاة، أو البيع لكونه صحيحًا أو فاسدًا ونحوه.

وإدخال الوضع في خطاب التكليف؛ لأنَّ معنى كون الشيء شرطًا، حرمة المشروط بدون شرط.

وأحكام الوضع راجعة إلى التكليف، فالتكليفي قسمان: صريح وضمني، فأحكام الوضع من قبيل الضمني، إذ معنى سببية الدلوك: وجوب الصلاة عند الدلوك.

ولذلك قيل: هو داخل تحت الاقتضاء والتخيير، فلا معنى لكون الدلوك سببًا إلَّا وجوب الصلاة، ولا لكون الطهارة شرطًا إلَّا إباحة الإقدام عند وجودها، ولا لصحة البيع إلَّا إباحة الانتفاع ونحو ذلك، فهو داخل بالاستلزام باعتبار المعنى المقصود منه لا أنه منهما حقيقة، وليس تحت هذا الاختلاف كبير فائدة.

وعلى كل حال: خطاب الوضع يتعلق بفعل المكلف وفعل غير المكلف، ولهذا تجب الزكاة في مال الصغير والمجنون، ولا يكون إلَّا إخبارًا، وخطاب التكليف لا يتعلق إلَّا بفعل

(١) أصله عند البخاري (٥٩٨٦)، ومسلم (٢٥٥٧) في «صحيحيهما» بلفظ قريب.

المكلفين ولا يكون إلَّا إنشاءً». اهـ.

ثُمَّ نرجع إلى الطوفي في «شرح مختصر الروضة» قال: «أمَّا بيان حقيقته: فقولهم خطاب اللَّه؛ أي: كلامه.

وعدل الآمدي عن خطاب اللَّه إلى «خطاب الشرع» كأنه يريد أن يشمل كلام اللَّه سبحانه، وكلام الرسول ﷺ وهو عند التحقيق أوْلى، وإن أمكن أن يُقال: إنَّ خطاب الرسول هو خطاب اللَّه تعالى في المعنى؛ لأنه مستمد منه، ومُبيِّن له.

وقولهم: «المتعلق بأفعال المكلفين» احتراز ممَّا تعلق بذوات المكلفين نحو قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الروم: ٢٠]، واحتراز ممَّا تعلق بأفعال غير المكلفين كالجمادات ونحوها؛ كقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾ [النمل: ٨٨]، ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ﴾ [الكهف: ٤٧].

فبقولهم: المتعلق بأفعال العباد، خرج المتعلق بذوات المُكلَّفين، وبقولهم: المكلفين، خرج المتعلق بأفعال غير المكلفين.

وقولهم: بالاقتضاء، احتراز من مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [الكهف: ٥٠]، ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [البقرة: ٥٨]، ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ [النحل: ٥١]، ونحو ذلك، فإنه خطاب اللَّه متعلق بأفعال المكلفين وليس بحكم، لأنه ليس على جهة الطلب والاقتضاء، بل هو خبر عن تكليف سابق أو حاضر، إذْ قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ [النحل: ٥١]، هو إخبار عن حال المخاطبين بنهيه لهم عن الشرك وقولهم: «أو التخيير» تكميل للحد، ليدخل فيه المباح؛ إذْ الاقتضاء لم يتناول غير أربعة أقسام وهي: الواجب والمندوب والمحظور والمكروه.

ويورد المتعنِّتون على مثل قولنا «أو» أن: أوْ للشَّك والترديد والمراد من الحدود الكشف والتحقيق وهما متنافيان.

وأجيب عنه: بأن «أو» لها معان منها: التنويع، نحو: الإنسان إمَّا ذكر أو أنثى، والعدد: إمَّا زوج أو فرد؛ أي: هو متنوّع إلى هذين النَّوْعين، وهذا المعنى هو المراد هنا؛ أي: الحكم له نوعان: اقتضاء أو تخيير، والتنويع هو نفس الكشف والتحقيق لا منافٍ له.

وقولنا: «مقتضى الخطاب» هو أنا نعلم بالضرورة أنَّ نظم قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، في الأمر، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، في النهي، ليس هو الحكم قطعًا، وإنَّما الحكم هو مقتضى هذه الصيغ المنظومة ومدلولها، وهو: وجوب الصلاة المستفاد من قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، وتحريم الزنا المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾، وإذا كنا

نعلم قطعًا أنَّ نفس الكلام اللفظي ليس هو الحكم قطعًا، فلا معنى لتعريف الحكم بالخطاب.

وقولنا: «عند استدعاء الشرع منا تنجيز التكليف» أي: الحكم مقتضى الخطاب، وهو الوجوب والتحريم عند أمر الشارع لنا بإيقاع الواجبات واجتناب المحرمات.

وأمَّا كلام النفس، فليس للَّه تعالى عندنا كلام وراء ما نزل به جبريل على الأنبياء عليهم السلام، وما كان من جنسه.

وأمَّا كون الحكم هو الإيجاب لا الوجوب فهو قريب لكنه لا يضرُّنا، فإنا إذا حققنا معنى الإيجاب وجدناه أيضًا مقتضى الكلام؛ لنا نقول: أوجب اللَّه علينا بكلامه كذا وكذا إيجابًا، والكلام هو المقتضى للإيجاب، والإيجاب مقتضى الكلام، إذ معنى الإيجاب: الإثبات والإلزام، فمعنى إيجاب اللَّه تعالى علينا الصلاة إثباتها علينا وإلزامه إيَّانا بها، وليست حقيقة الإلزام هي حقيقة الكلام، لأنَّ الإيجاب والإلزام هو تصيير الشيء واجبًا لازمًا.

وقال بعضهم: بدل «بأفعال المكلفين»:

«العباد» لتناول الصبي والمجنون.». اهـ. ملخصًّا من «شرح مختصر الروضة».

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٨/ ١٨٢):

«خطاب التكليف الذي يُطلب به من المأمور فعلًا أو تركًا يفعله بقدرة وإرادة». اهـ.

وقال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله في «شرح الأصول من علم الأصول»: (ص: ٣٨):

«واصطلاحًا، ما اقتضاه خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين من طلب أو تخيير أو وضع.

«ما» بمعنى الذي؛ أي: هو الذي اقتضاه خطاب الشرع، فخطاب الشرع مقتضٍ، والحكم مقتضى، والمراد بخطاب الشارع: الكتاب والسنَّة مثلًا: الأمر يقتضي الوجوب، فالواجب محكوم به، والوجوب هو الحكم، ولذا نقول: حكم هذا الشيء واجب، فالمحكوم به هو الذي يوصف بأنه واجب، وأمَّا الوجوب فهو الحكم.

فإذا قال: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، فهذا تحريم، إذًا ما اقتضاه خطاب الشرع: التحريم». اهـ.

والمراد: أنَّ قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٣] يؤخذ منه وجوب الزكاة، والثمرة: أنَّ الزكاة واجبة، ففرق بين الواجب والوجوب، فالثمرة متعلقة بالحكم الشرعي وليس هي في نفسها الحكم، فالحكم الوجوب والثمرة وهي متعلق الحكم هي الواجب، وكذلك بقية الأحكام التكليفية الخمسة.

وقال الشنقيطي في «المذكرة» (ص/ ٢٨):

«والحكم في الاصطلاح هو: إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه.

نحو: زيد قائم وليس بقائم، وهو ينقسم بدليل الاستقراء إلى ثلاثة أقسام:

(أ) **حكم عقلي**: هو ما يعرف فيه العقل النسبة إيجابًا وسلبًا.

نحو: الكل أكبر من الجزء إيجابًا، والجزء ليس أكبر من الكل سلبًا.

(ب) **حكم عادي**: وهو ما عرفت فيه النسبة بالعادة، نحو السيقمونيا مُسهِّل للصفراء، والسكنجين مُسكن لها.

(ج) **حكم شرعي**: وهو المقصود وحدَّه جماعة من أهل الأصول بأنه: «خطاب اللَّه المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف به». اهـ.

• **قال الإسنوي في «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» (ص٣٩- ٤٠)**:

«إذا علمت ذلك، فمن فروع كون الحكم الشرعي لابد من تعلقه بالمكلفين: إن وطئ الشبهة القائمة بالفاعل وهو ما إذا وطئ أجنبية على ظن أنها زوجته مثلًا، هل يوصف وطؤه بالحل أو الحرمة، وإن انتفى عنه الإثم، أو لا يوصف بشيء منهما؟ فيه ثلاثة أوجه أصحها الثالث وبه أجاب النووي في كتاب النكاح من فتاويه؛ لأنَّ الحل والحرمة من الأحكام الشرعية والحكم الشرعي هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين: والساهي والمخطئ ونحوهما ليسوا مكلفين». اهـ.

• **المسألة (١٨) أقسام الحكم التكليفي**

قال نجم الدين الطوفي في: «شرح مختصر الروضة» (١/ ٢٦١ وما بعدها):

«ثُمَّ الخطاب إمَّا أن يرد باقتضاء الفعل مع الجزم وهو الإيجاب، أوْلا مع الجزم وهو الندب، أو باقتضاء الترك مع الجزم وهو التحريم، أوْ لا مع الجزم وهو الكراهة، أوْ التخيير وهو الإباحة فهي حكم شرعي؛ أذْ هي من خطاب الشرع.

[الشرح:]

هذا موضع قسمة أحكام التكليف، وتقريرها: أنَّ خطاب الشرع إمَّا أن يرد باقتضاء الفعل أو باقتضاء الترك، أو بالتخيير بين الفعل والترك.

فإن ورد باقتضاء الفعل فهو إمَّا مع الجزم أوْلا، فإن كان اقتضاؤه الفعل مع الجزم -وهو القطع المقتضي للوعيد على الترك- فهو الإيجاب، نحو: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

وإن لم يكن اقتضاء الفعل مع الجزم فهو الندب، نحو: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢][(١)].

وقوله عليه السلام: «**استاكوا**»[(٢)].

فإن ورد الخطاب باقتضاء الترك، إمَّا مع الجزم المقتضي للوعيد على الفعل وهو التحريم، نحو: ﴿لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ [آل عمران: ١٣٠]، ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ﴾ [الإسراء: ٣٢].

أوْ لا مع الجزم، وهو الكراهة؛ كقوله عليه السلام: «**إذا توضأ أحدكم فأحسن وضوءه ثُمَّ خرج عامدًا إلى المسجد فلا يُشبك بين أصابعه؛ فإنه في صلاة**»، رواه ابن ماجه والترمذي[(٣)].

والنواهي التي أريد بها الكراهة كثيرة.

وإن ورد الخطاب بالتخيير فهو الإباحة؛ كقوله ﷺ حين سُئل عن الوضوء من لحم الغنم: «**إن شئت فتوضأ، وإن شئت فلا تتوضأ**»[(٤)]، وأمثال هذه الأحكام كثيرة ومشهورة في الشرع.

والإباحة حكم شرعي؛ لأنها من خطاب الشرع؛ أي: مقتضاه، وإذا كانت من مقتضى خطاب الشرع كانت حكمًا شرعيًّا كالندب والكراهة.

وبيان أنها من خطاب الشرع هو ما ذكرناه من انقسام خطاب الشرع إلى اقتضاء وتخيير، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه.

والشرع هو الذي أنشأ الإباحة، ولم تكن موجودة قبل الشرع؛ بناءً على أنَّ الأفعال قبله

---

(١) إنَّما صرف ظاهر هذا الأمر عن الوجوب ما ثبت من بيع رسول اللَّه ﷺ من غير إشهاد منها ما رواه البخاري في «صحيحه»: (**٢٥٠٩**) من حديث عائشة: «أنَّ النَّبِيّ ﷺ اشترى من يهودي طعامًا إلى أجل ورهن درعه».

(**قال القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (٣/ ٣٠٥)**:

«وقد باع ولم يشهد، واشترى ورهن درعه عند يهودي ولم يُشهد، ولو كان الإشهاد أمرًا واجبًا لوجب مع الرهن لخوف المنازعة». اهـ.

(٢) رواه أحمد في «المسند» (١٨٣٥)، وضعفه أحمد شاكر في بحث طويل، ولفظه: «**ما لي أراكم تأتوني قلحًا! استاكوا، لولا أن أشقَّ على أمتي لفرضت عليهم السواك كما فرضت عليهم الوضوء**»، والصارف في نفس الحديث، وقد ثبت في «الصحيحين» «**لولا أنَّ أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك**» البخاري (**٨٨٧**)، ومسلم (**٢٥٢**).

(٣) رواه أبو داود في «سننه» (٥٦٢)، والترمذي (**٣٨٦**)، وابن خزيمة في «صحيحه» (**٤٣٩**)، والحاكم في «المستدرك» (**٧٩٠**)، وصححه ووافقه الذهبي، وصارف هذا الحديث حديث ذي اليدين لما نسي رسول اللَّه ﷺ ركعتين في صلاته الذي رواه البخاري (**٤٨٢**)، ومسلم (**٥٧٣**)، ولفظه: «ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبَّك بين أصابعه»، وهو عند البخاري، تحت باب: «تشبيك الأصابع في المسجد وغيره».

(٤) رواه مسلم في «صحيحه» (**٣٦٠**).

على الحظر، وإن قلنا: إنَّ الأشياء قبل ورود الشرع على الإباحة، فذلك عندنا بدليل سمعي، فهو مستند إلى أخبار الشرع فهو من حكمه تبين لنا أنَّ ذلك بإخباره، ثُمَّ استمر حتى ورد الشرع وإن سلمنا أنَّ إباحتها قبل الشرع عقلية لكنا نقول: إباحة العقل انتهت بورود الشرع، والإباحة الثابتة بالشرع أنشأها الشرع وفي كون الإباحة تكليفًا خلاف.

وقد حكينا الخلاف في الندب والكراهة: هل هما تكليف أم لا؟

وإذا خرج الخلاف فيهما مع كونهما من خطاب الاقتضاء، فخروجه في الإباحة -مع أنها من خطاب التخيير- أوْلى، مع أنَّ الخلاف في كونها تكليفًا لفظيٌّ؛ إذْ من قال: ليست تكليفًا نظر إلى أنه ليس فيها مشقة جازمة كمشقة الواجب والمحظور، ولا غير جازمة كما بينَّا في مشقة المندوب والمكروه وهي مشقة فوات الفضيلة؛ إذْ لا فضيلة في المباح لذاته يشقُّ المكلف فواتها بتركه ومن قال هي تكليف -وهو الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني- أراد؛ أنه يجب اعتقاد كونه مباحًا، وهذا لا يمنعه الأول، والأستاذ لا يمنع أنَّ لا مشقة في المباح، فتبينَّ أنَّ النزاع لفظي، لعدم وروده على محل واحد؛ إذ الأول يقول: الإباحة لا مشقة فيها، والأستاذ يقول: يجب اعتقاد أنَّ المباح ليس واجبًا ولا محظورًا ولا مندوبًا ولا مكروهًا». اهـ.

- **الاستدلال على تقسيم الحكم التكليفي إلى خمسة أحكام:**

روى البخاري في «صحيحه» (٧٢٨٨) ومسلم (١٣٣٧) عن أبي هريرة عن النَّبِيّ ﷺ قال:

«ذروني ما تركتكم، فإنما هلك الذين من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم».

قال ابن القيم في إعلام الموقعين (١/ ٢٤٣) تعليقًا على هذا الحديث:

«فجعل الأمور ثلاثة لا رابع لها: مأمور به، فالفرض عليهم فعله بحسب الاستطاعة، ومنهيٌّ عنه، فالفرض عليهم اجتنابه بالكلية، ومسكوت عنه، فلا يُتعرض للسؤال والتفتيش عنه، فقد استوعب الحديث أقسام الدين كلها، فإنها إمَّا واجب، وإمَّا حرام، وإمَّا مباح، والمكروه والمستحب فرعان على هذه الثلاثة غير خارجين عن المباح». اهـ.

وكذلك من القرآن، قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١].

قال ابن القيم فيها في «بدائع الفوائد» (٤/ ٧):

«جمعت أصول أحكام الشريعة كلها، فجمعت الأمر والنهي والإباحة والخبر». اهـ
[«اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ١٠٥- ١٠٦)].

هذا الكلام على أقسام الحكم التكليفي إجمالًا، وإليك التفصيل.

(١) الواجب أو الفرض وهما مترادفان.

- **أولًا: تعريف الواجب لغةً واصطلاحًا:**

قال الزركشي في «البحر المحيط في أصول الفقه» (١/ ١٧٦، وما بعدها):

«**الوجوب لغةً**: اللزوم، ومنه وجب البيع إذا لزم، والسقوط، ومنه: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦]، والثبوت، ومنه: «**اللهم إنا نسألك موجبات رحمتك**»[1].

وفي الاصطلاح: قد ذكروا فيه حدودًا فقال القدماء: ما يُعاقب تاركه. واعترض بجواز العفو، وأجيب: إنَّما يرد لو أريد إيجاب العقاب، وأمَّا إذا أريد أنه أمارة أو سبب للعقاب فيجوز أن يتخلف لمانع وهو العفو.

ومنهم من اعتذر: بأنَّ الخلف في الوعيد كرم، وهو فاسد؛ لأنَّ كلام اللَّه تعالى يستحيل الخلف فيه لذاته.

وأجاب ابن دقيق العيد: بحمل العقاب على ترك جنس ذلك الفعل، وحينئذ لا يبطل باحتمال العفو، إلَّا إذا وقع العفو عن كل فرد من أفراد التارك، وهذا بالنسبة إلى كل الأفراد من الواجبات لا يصح؛ لدلالة الدليل الشرعي على عقاب بعض العصاة.

وأجاب العبدريّ في «شرح المستصفى»: بأنه ليس في الشريعة توعد بالعقاب مطلق، بل مقيد بشرط أن لا يتوب المكلف ولا يعفى عنه.

- وحكى الأستاذ أبو إسحاق عن الفقهاء أنهم عرَّفوه: بما يستحق اللوم على تركه.
- وحكى القاضي حسين في كتاب الإيمان من «تعليقه» عن أصحابنا أنهم حدُّوا الواجب: بما يُخشى العقاب على تركه.

قال: ولا يلزم عليه القصر في السفر؛ لأنه تركه إلى بدل. انتهى.

وزيَّفه إمام الحرمين بما يُظن وجوبه، وليس بواجب، فإنه يخاف العقاب على تركه مع انتفاء الوجوب.

---

(١) رواه الحاكم في «المستدرك» (١٩٢٥) عن ابن مسعود قال: كان من دعاء رسول اللَّه ﷺ: «**اللهم إنا نسألك موجبات رحمتك وعزائم مغفرتك والسلامة من كل إثم والغنيمة من كل بر، والفوز بالجنة والنجاة من النَّار**» قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي في «التلخيص»، ولكن بالسند حميد الأعرج، وانظر: «الضعيفة» للألباني (ح٢٩٠٨)، وقال عليه ابن حجر: «ليس به بأس» (١٥٦٥) «التقريب».

• **وقيل**: هو المطلوب جزمًا، ثُمَّ العقاب أو اللوم أو الذم يكون من إشارة تعريف بدليل آخر، ولا يجوز تحديد الشيء بآثاره.

• وأمَّا المتأخرِّون فالمختار عندهم ما قاله القاضي أبو بكر: أنه الذي يذم تاركه شرعًا بوجه ما.

فالمراد بالذم: ما يُنبّئ عن اتضاح حال الغير، وتارك الواجب، وإن عُفي عنه، فالذم من الشارع لا ينفك عنه، وأقلُّه أنه يسمِّيه عاصيًا، وهو ذم قطعًا، ولا يكرمه مثل إكرام الآتي به، وإن عفي عنه؛ إذْ يسليه منصب العدالة.

وقيل: «شرعًا» بوجه ما؛ ليدخل الواجب الموسّع والمُخَيّر والفرض على الكفاية.

لأنه، وإن كان لا يذم تارك الصلاة في أول الوقت مع اتصافها بالوجوب فيه لو وقعت، لكن لو تركها في جميع الوقت أو في أوَّله ولم يعزم على فعله فيما بعده لاستحق الذم.

وكذا القول في الواجب المخيَّر، وأنه لو ترك كل الخصال استحق الذم، وإن كان لا يستحق ذلك على ترك بعضها وفعل البعض الآخر.

وكذا القول في فرض الكفاية، فإنه لو تركه البعض وقام به البعض لا يذم تاركه.

أمَّا لو تركه الجميع حُرجوا جميعًا.

ولا يرد عليه النائم والناسي وصوم المسافر -كما قاله ابن الحاجب-؛ إذْ لا وجوب في حقهم.

أمَّا على رأي بعض الفقهاء فقد أجيب بأنهم لا يذمّون على بعض الوجوه، فإنه لو انتبه أو تذكر ذم.

والشارع ما نص على ذم كل تارك بعينه.

وأورد في «المحصول»: السنة؛ فإنَّ الفقهاء قالوا: إنَّ أهل محلَّة لو اتفقوا على ترك سُنَّة الفجر بالإصرار فإنهم يحاربون بالسلاح.

وهذا لم يقولوه بالنسبة إلى سُنَّة الفجر، بل بالأذان والجماعة ونحوها من الشعائر الظاهرة.

ومع ذلك فالصحيح: أنا إذا قلنا بسُنيِّتها لا يقاتلون على تركها، خلافًا لأبي المرْوَزي، وإن جرينا على هذا القول؛ فالمقاتلة على ما يدلُّ عليه الترك من الاستهانة بالدين، لا على خصوصية ترك السنَّة من حيث هي». اهـ.

قلت: فإذا رُدَّت الطعون في هذا التعريف فهو تعريف معتبر؛ لذلك اقتصر ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٢٣- ٢٤) في تعريف الواجب شرعًا فقال:

«ما يُثاب على فعله ويعاقب على تركه». اهـ.

ثم قال: «قال اللَّه تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٧]؛ أي: أوجب على نفسه، ومنه قيل لسهام الميراث: فريضة». اهـ.

- **ثانيًا: الفرض والواجب مترادفان:**

ثُمَّ قال السمعاني: «من أسماء الواجب: المحتوم والمكتوب والفرض، ولا فرق عندنا بين الفرض والواجب شرعًا، وإن كانا مختلفين في اللغة؛ إذ الفرض في اللغة التقدير، ومنه فرض القاضي النفقة، والواجب لغةً قد سبق ومن الدليل على ترادفهما حديث: قال هل عليَّ غيرها؟ قال: «**لا إلا أن تطوع**»(١) فلم يجعل بين الفرض والتطوع واسطة، بل الخارج عن الفرض داخل في التطوع». قلت: وما رواه البخاري (**١٥١٢**) ومسلم (**٩٨٤**) عن ابن عمر: «فرض رسول اللَّه ﷺ صدقة الفطر» الحديث، وهي واجبة.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٢/ ٨٣٠ وما بعدها)»:

«ومنه: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا﴾ [النور: ١]؛ أي: أوجبنا العمل بها، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [القصص: ٨٥]؛ أي: أوجب عليك العمل به». اهـ.

ثُمَّ تكلم على معنى الفرض لغةً ثُمَّ قال: «وهما مترادفان شرعًا: الفرض والواجب مترادفان؛ أي: متحدان مفهومًا، إذْ الاتحاد -مفهومًا- هو معنى الترادف لا المتحدان ذاتًا كالإنسان والناطق، فإنهما متحدان ذاتًا، فبينهما عموم وخصوص مطلق، فكل متحدين مفهومًا متحدان ذاتًا ولا عكس لغويًّا.

إذا علم ذلك، فالصحيح عند أصحابنا والشافعية، والأكثر أنهما مترادفان، لقوله تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٧]؛ أي: أوجبه، والأصل تناوله حقيقة وعدم غيره نفيًا للمجاز والاشتراك، ففي «الصحيحين» أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**يقول اللَّه تعالى ما تقرب إليَّ عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه**»(٢)، وإطلاق الأمة الفرض على الواجب». اهـ.

- **صيغ الواجب:**

قال ابن القيم في «بدائع الفوائد» (٤/ ٣):

«يستفاد الوجوب بالأمر تارة، وبالتصريح بالإيجاب، والفرض، والكَتْب، ولفظة

(١) هو حديث الأعرابي الذي سأل رسول اللَّه ﷺ عن شرائع الإسلام وما عليه من الواجب رواه البخاري في «صحيحه» (٤٦)، (٦٩٥٦).

(٢) بل رواه البخاري فقط (٦٥٠٢).

«علي» ولفظة: «حق على العباد»، و«على المؤمنين» وترتيب الذم والعقاب على الترك، وإحباط العمل بالترك وغير ذلك»[(١)]. اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ١٧٦، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٦ وما بعدها):

«الوجوب: تعلقه بأفعال المكلفين، فالواجب: نفس فعل المكلف، وهو المقصود هنا بالتحديد.

- **[ثالثًا: انقسام الواجب بحسب ما يطالب بأدائه ولا يطالب]**

- والوجوب يقصد تارة بمعنى الثبوت في الذمة، وهو شائع في إطلاق الفقهاء، وتارة بمعنى وجوب الأداء.

فالواجب أقسام:

أحدها: ما يثبت في الذمّة ويطالب بأدائه كالدين على الموسر ونحوه.

وثانيهما: ما يثبت في الذمة ولا يطالب بأدائه كالزكاة بعد الحول وقبل التمكن.

الثالث: ما لا يثبت في الذمة ولكن يجب أداؤه كقول أصحابنا: إنَّ الدعوى بالدية المأخوذة من العاقلة لا تتوجه عليهم بل على الجاني نفسه، ثُمَّ هم يدفعونها بعد ثبوتها.

- **تنبيه:**

قال القرافي: ليس كل واجب يُثاب على فعله، ولا كل محرم يُثاب على تركه.

أمَّا الأول: فكنفقة الزوجات والأقارب ورد المغصوب والودائع فكلها واجبة، وإذا فعلها الإنسان غافلًا عن امتثال أمر اللَّه تعالى فيها وقعت واجبة مجزئة ولا يُثاب.

وأمَّا الثاني: فلأنَّ المحرَّمات يخرج الإنسان عن عهدتها بمجرد تركها وإن لم يشعر، فضلًا عن القصد إليها حتى ينوي امتثال أمر اللَّه تعالى فيها، فلا ثواب حينئذ، نعم متى اقترن قصد الامتثال في الجميع حصل الثواب. انتهى.

وظاهرة تقسيم الواجب إلى ما يُثاب عليه، وإلى ما ينتفي عنه الثواب، وكذا الحرام، وفيه نظر.

والتحقيق: أنَّ الواجب هو المأمور به جزمًا، وشرط ترتب الثواب نيَّة التقرب فيه، فترتب الثواب وعدمه في فعل الواجب وترك الحرام وعدمه راجع إلى وجود شرط الثواب وعدمه ذهول النية، لا أنَّ الواجب والحرام منقسمان في أنفسهما، ومن أسماء الواجب: المحتوم

---

(١) «اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ١٠٨).

والمكتوب والفرض، ولا فرق.

- **[رابعًا: انقسام الواجب بحسب ذاته ووقته وفاعله].**

الواجب ينقسم بحسب فاعله إلى واجب على العين وواجب على الكفاية وواجب مضيّق وواجب موسّع، ويجب فعله في وقته، وبعد ذلك إلى أداء وقضاء، فنقول:

- **[انقسام الواجب بحسب ذاته: إلى واجب مُخيّر ومعين]**

إيجاب شيء مبهم من أشياء محصورة، كخصال الكفَّارة[١]، وجزاء الصيد[٢]، وفدية الأذى[٣]، جائز عقلًا خلافًا لبعض المعتزلة حيث ذهب إلى امتناعه عقلًا، زاعمًا لزوم اجتماع النقيضين؛ لتناقض الوجوب والتخيير؛ جهلًا منهم بالفرق بين ما هو واجب وما هو مُخيَّر.

وإذا قلنا بجوازه فهو يقتضي وجوب واحد منها لا بعينه، وأيُّ واحد منها فعل سقط الفرض لاشتماله على الواجب، لا أنه واجب، ولا يوصف الجميع بالوجوب هذا هو الصحيح عندنا.

قال ابن القُشَيْرِي: ونعني بهذا: أنَّ ما من واحد إلَّا ويتعلق به براءة الذمة، ولسنا نعني أنَّ الواجب واحد مُعين في حكم اللَّه ملتبس علينا، وإلَّا لزم تكليف ما لا يُطاق.

- **[شروط التخيير]**

وأمَّا شروط التخيير، وقد ذكروا له شروطًا:

أحدها: أن يتعلق بما يصح اكتسابه.

الثاني: أن تتساوى الأشياء في الرتبة من جهة التخيير في الوجوب والندب والإباحة، وسواءً كانت متضادة أو مختلفة، فلا يجوز التخيير بين قبيح ومباح، ولا بين واجب ومندوب، وإلَّا لانقلب أحدهما الآخر، ولا بين حرام وواجب، فإنَّ التخيير بين التحريم ونقيضه يرفع التحريم، والتخيير بين الواجب وتركه يرفع الوجوب، ولهذا إذا تعارض دليلان عند المجتهد بهذه المثابة تساقطا وامتنع التخيير.

---

(١) ككفارة اليمين في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

(٢) وهو قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: ٩٥].

(٣) وهو قوله: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦].

ولهذا أيضًا ردوا على داود استدلاله على وجوب النكاح بقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾، لأنَّ قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْۚ﴾ [النساء: ٣]، تخيير بين النكاح وبين ملك اليمين، والثاني لا يجب إجماعًا، فلذلك ما خير بينه وبينه.

الثالث: أن تكون متميّزة للمكلف، فلا يجوز التخيير بين متساوييْن من جميع الوجوه لا يتخصص أحدهما عن الآخر بوصف، كما لو خيِّر بين أن يصلي أربع ركعات، وبين أن يصلي أربع ركعات مع تساويهما من كل النعوت، هذا ممَّا لا يدرك في حكم التكليف.

الرابع: أن تكون معلومة للمخاطب.

الخامس: أن يكون وقتها واحدًا، بأن يتأتّى بكل واحد منهما في وقت واحد بدلًا عن أغيارها، فلو ذكر للمخاطب فعلان مؤقتان بوقتين، فلا يكون ذلك تخييرًا، فإنه في وقت الإمكان لا يتمكن من الفعل الثاني ليتنجّز، وفي الثاني لا يتمكّن من الأوَّل فلا يتحقق التخيير أصلًا، وإنَّما يتحقق ذلك في وصفين يجوز ثبوت أحدهما بدلًا عن الثاني مع تقدير اتحاد الوقت.

هكذا شرطه القاضي وبناه على أصله في وجوب العزم بدلًا عن الفعل ونازعه ابن القشيري وغيره في هذا الشرط، فإنه لو قال: خط هذا القميص يوم السبت، أو هذا القباء يوم الأحد كان تخييرًا صحيحًا، وقد ورد الشرع به في الصوم في السفر، وقد يقع التخيير بين الضدين، ك: قم أو اقعد، أو خلافين، كخصال الكفارة وجزاء، أو مثلين كصلِّ ركعتين غدًا أو بعد غد، وزعم المازري أنه لا يرد التكليف إلَّا على القول بتكليف ما لا يُطاق، وفيه نظر.

السادس: أن يكون أحدهما معلقًا على شرط، وبهذا يُرد على الرافعي وصاحب الحاوي الصغير، حيث جعلا غسل الرجلين أو المسح على الخف من الواجب المخيّر، فإنه لا يمتنع التخيير بينهما في حالة واحدة، كالعتق والإطعام مثلًا، بل مسح الخف لا يجوز إلَّا بشروط، وإذا لبسه بشرطه فلا يتصور مع دوام اللبس التخيير، بل واجبه المسح، فإن نزع فالغسل، ولأنَّ غسل الرِّجْل لا يكون إلَّا عند فوات جواز المسح على الخف، إلَّا أن يُقال: إنَّ الرِّجْل تُغسل وهي في الخف.

وقد منع بعض الفقهاء المتأخرين التخيير بين الشيء وبعضه، قال ابن الرفعة: وهو ممنوع؛ بدليل أن من لا جمعة عليه مخير بين صلاة الجمعة ركعتين وبين صلاة الظهر أربعًا، وهو مخير بين الشرع وبعضه.

- **[معظم العبادات على التخيير:]**

قال القاضي والإمام في التلخيص: معظم العبادات في الشرع على التخيير إلَّا ما شذّ وندر، ألا ترى أنه يتوضأ بأيِّ ماء شاء، ويصلي في أي مكان مع أيِّ لبوس شاء؟

ومن لزمه عتق فهو مخير في أي الرقاب المجزئة؟ ومن لزمته الصدقة فهو مخير بين أعيان الدراهم؟

وقَسَّم الصيرفيُّ الواجب المُخيّر إلى ما يرجع لشهوة المكلف ككفارة اليمين إن شاء أعتق وإن شاء أطعم، ولا يجب عليه مراعاة الأصلح ولا للمساكين، إلَّا ما يجب فيه اختيار الأصلح والنظر للمسلمين، كتخيير الإمام في الكافر الأسير، بين القتل والمنِّ والفداء والرّق، وكأخذ الصدقة إذا اجتمع بنات لبون وأربع حقاق[1] في فرضه، فعليه أن يأخذ الأصلح للمساكين إذا كان ذلك الوسط من ماله.

● **وروى الشافعي في «الأم» عن عمرو بن دينار**: كل شيء في القرآن فيه «أو» فهو على التخيير.

قال ابن جريج: إلَّا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة: ٣٣] فليس بمخير فيها.

قال الشافعي: وبما قال ابن جريج أقول.

أي: إنها ليست للتخيير بل لبيان أنواع العقوبة المختلفة بحسب اختلاف الحرمة». اهـ.

● **الواجب المعين:**

ولم ينص الزركشي على الواجب المعين الذي هو مقابل الواجب المخيّر.

قال الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (١/ ٢٧٩ وما بعدها):

«إنَّ الواجب إمَّا أن يكون معينًا كإعتاق هذا العبد، مثل أن ينذر عتق هذا العبد المعين، أو عتق زيد من عبيده، فيكون مخاطبًا بعتقه على التعيين، وكذلك من نذر الصدقة بمال بعينه كهذه الدنانير أو الإبل ونحوه، كان مخاطبًا بالصدقة به بعينه حسب ما التزمه بالنذر، وكذا لو فرض أنَّ اللَّه أوجب التكفير على عباده أو بعضهم في كفارة اليمين أو غيرها بخصلة معينة من خصال الكفارة المشروعة كالإعتاق أو الإطعام أو الكسوة وجبت تلك الخصلة بعينها.

وإمَّا أن يكون مبهمًا في أقسام محصورة كإحدى خصال الكفارة ككفارة اليمين.

قلت: ولا حاجة بنا إلى قولنا: في أقسام محصورة؛ لأنَّ السيِّد لو قال لعبده اخدمني

---

(١) بنت لبون وابن اللبون وهما من الإبل ما أتى عليه سنتان ودخل في الثالثة، فصارت أمه لبونًا؛ أي: ذات لبن لأنها تكون قد حملت حملًا آخر ووضعت [«النهاية» (٤/ ١٩٨)]، والحقاق من الإبل جمع حِقّ وحِقة وهو الذي دخل في السنة الرابعة وعند ذلك يتمكن من ركوبه وتحميله [«النهاية في غريب الحديث والأثر» (١/ ٣٩٨)].

اليوم نوعًا من الخدمة أيِّ أنواعها شئت، أو تصدق عنِّي بنوع من أنواع مالي، أيِّها شئت، أو أكرم شخصًا من النَّاس، أو من أصحابي أيَّهم شئت صح هذا الكلام عقلًا وخرج به عن العهدة، وإن لم تكن الأقسام محصورة في الخطاب، ولا خلاف بين المسلمين أنه لو فعل جميع الخصال لم يثب ثواب أداء الواجب إلَّا على واحدة، ولو ترك الجميع لم يُعاقب عقاب ترك الواجب إلّا على واحدة، ولو وجب الجميع لترتب الثواب والعقاب على جميع الخصال وتقدر به، وَلَمَا خرج عن عهدة التكليف بفعل واحدة، وكل ذلك باطل بالإجماع.

وإيجاب واحد غير معين جائز عقلًا وشرعًا . . أمَّا شرعًا؛ فلأنَّ النصِّ ورد في خصال كفارة اليمين بلفظ «أو» وهي للتخيير والإبهام، فيقتضي أنَّ الواجب منها واحد مُخير كما قاله الجمهور وهو المطلوب.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤]، قيل: تكون للتخيير لأنَّ النهي أمر بالترك وأيهما ترك كان مطيعًا وهو الصحيح.

قلت: أمَّا التخيير في هذه الآية فضعيف؛ لأنه ﷺ مأمور بمعصية الآثم منهم والكفور جميعًا، فلا يخرج عن العهدة بمعصية أحدهما، وأمَّا في غير الآية فالتخيير محتمل، نحو لا تأكل خُبْزًا أو تمرًا، أو لا تصحب زيدًا أو عمرًا؛ أي: أنت منهي عن أكل أو صحبة أحدهما أيهما شئت». اهـ.

وقال المرداوي في «شرح التحرير» (٢/ ٨٩٧- ٨٩٨):

«تنبيه: لا يجب أكثر من واحدةٍ إجماعًا، وهو واضح، لأنه قد خيره في ذلك، وإن كفّر بها مرتبة فالواجب الأول إجماعًا لأنه الذي أسقط الفرض، والذي بعده لم يصادف وجوبا في الذمة». اهـ.

قال بدر الدين المقدسي في «التذكرة في أصول الفقه» (ص: ٢١٩-٢٢٠):

«لا سبيل إلى إيجاب الجميع، لأنه يبطل التخيير، والإجماع منعقد على عدم وجوب جميع الخصال، وأن الواجب واحد منها إذْ لو قال السيد لعبده: ابن هذا الحائط أو اهدم هذا، أيهما فعلته كنت مطيعًا؛ فإنَّ ذلك كلام معقول، لا يمكن دعوى الجميع، ولا إيجاب واحد بعينه؛ لأنه صرح بالتخيير فلم يبق إلَّا ما قلناه». اهـ.

- **أمَّا الفروع على الواجب المخيَّر:**

قال الإسنوي في «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» (ص٤٠٤ وما بعدها):

«الوجوب قد يتعلق بشيء معين كالصلاة والحج وغيرهما ويسمَّى واجبًا معيَّنًا، وقد يتعلق بأحد أمور معينة كخصال كفارة اليمين.

إذا علمت ذلك، فمن فروع القول الصحيح وهو كون الواجب أحدها.

١- إذا أوصى في الكفارة المخيرة بخصلة معينة، وكانت قيمتها تزيد على قيمة الخصلتين الباقيتين، فهل يعتبر من رأس المال؟ فيه وجهان: أحدهما: نعم لأنه تأدية واجب، وهذا هو قياس كون الواجب أحدها، وأصحهما: اعتباره من الثلث؛ لأنه غير متحتم، وتحصل البراءة بدونه.

٢- **ومنها**: إذا أتى بالخصال معًا، فإنه يُثاب على كل واحد منها، لكن ثواب الواجب أكثر من ثواب التطوع، ولا يحصل له ذلك، فإضافة غيره إليه لا تنقصه وإن تساوت، فعلى أحدها، وإن ترك الجميع عوقب على أقلها؛ لأنه لو اقتصر عليه لأجزأه». اهـ.

وقال التلمساني في: «مفتاح الوصول» (ص٤٠٦ وما بعدها):

«**المسألة السادسة**: في أنَّ الأمر بواحد من أشياء هل يقتضي جميعها أو يقتضي واحدًا لا يعينه؟ قد اختلف في ذلك الأصوليون على أقوال، أشهرها هذان القولان، ومثاله: خصال الكفارة: الإطعام والكسوة والعتق وتظهر فائدة الخلاف في: العبد والمسافر إذا كانا إمامين في الجمعة، هل تصح صلاة المؤتمِّين بهما أوْ لا؟ فابن القاسم يرى: أنها لا تصح، وأشهب يرى: أنها تصح؛ وَوُجّه قول ابن القاسم: أنَّ الواجب في حق العبد غير معين؛ لأنه مخير بين الجمعة والظهر، فالواجب عليه أحدهما لا بعينها، فالعبد مفترض في مطلق الصلاة التي هذا احداهما ومتنقل في خصوصية الجمعة، فإذا اقتدى به المأموم في خصوصية الجمعة التي هي فرض عليه، كان اقتداؤه اقتداء مفترض بمتنقل وذلك لا يصح[(١)].

ووجه قول أشهب: أنَّ خصوصية الجمعة واجبة على العبد بناءً على أنَّ الأمر بواحد من أشياء يقتضي وجوب الجميع.

والذي ذهب إليه الجمهور هو: أنَّ الأمر يتعلق بواحد لا بعينه، وحجتهم في ذلك أنَّ من ترك الجميع إنَّما يعاقب عقوبة من ترك واجبًا واحدًا لا عقوبة من ترك واجبات كثيرة إجماعًا، فدلَّ على أنه لا يجب عليه جميعها». اهـ.

- **انقسام الواجب بحسب وقته إلى مضيق وموسع:**

قال الطوفي في: «شرحه مختصر الروضة» (١/ ٣١٢/ وما بعدها):

«وقت الواجب إمَّا بقدر فعله وهو المُضيّق، أو أقل منه، والتكليف به خارج على تكليف المحال، أو أكثر منه وهو الموسع كأوقات الصلوات عندنا، فله فعله في أيِّ الوقت شاء،

(١) قلت: وهذا تفريع على المذهب المالكي، وإلَّا فصلاة المفترض بالمتنفل صحيحة بأدلة كثيرة منها حديث معاذ وصلاته العشاء بقومه نفلًا له، وفرضًا لهم، مع إقرار النبي ﷺ له. رواه مسلم (٤٦٥).

ولا يجوز تأخيره إلى آخر الوقت إلَّا بشرط العزم على فعله فيه.

[الشرح:]

وقت الواجب إمَّا بقدر فعله كاليوم بالنسبة إلى الصوم وهو الواجب المضيق(١)؛ أي: ضيّق على المكلف فيه حتى لا يجد سعة يؤخر فيها الفعل أو بعضه ثُمَّ يتداركه، إذْ كل من ترك شيئًا منه لم يُمكن تداركه إلَّا قضاءً، أو يكون وقت الواجب أقلَّ من قدر فعله كإيجاب عشرين ركعة في زمن لا يسع أكثر من ركعتين، والتكليف به خارج على تكليف المحال المعروف بتكليف ما لا يُطاق.

- **[لا يجوز تأخير الواجب في الوقت الموسع إلَّا بشرط العزم على فعله]:**

أو يكون وقت الواجب أكثر من قدر فعله وهو الموسع كأوقات الصلوات(٢) عندنا له فعله؛ أي: فعل الواجب من الصلوات في أيِّ أجزاء الوقت شاء، في أوّله أو آخره أو وسطه، وما بين ذلك منه ولا يجوز تأخيره إلى آخر الوقت إلَّا بشرط العزم على فعله فيه؛ أي: في آخر الوقت، وأنكر أكثر الحنفية الموسع وقالوا: وقت الوجوب آخر الوقت ولنا: القطع بجواز قول السيد لعبده: افعل اليوم كذا في أيِّ جزء شئت منه وأنت مطيع إنْ فعلت وعاص إن خرج اليوم ولم تفعل.

وأيضًا النص قيَّد الوجوب بجميع الوقت، فتخصيص بعضه بالإيجاب تحكم.

قالوا: جواز الترك في بعض الوقت يُنافي الوجوب فيه، فدلَّ على اختصاص الوجوب بالجزء الذي لا يجوز الترك فيه، فدَلَّ على اختصاص الوجوب بالجزء الذي لا يجوز الترك فيه وهو آخره، وجواز تقديم الفعل عليه رخصة كتعجيل الزكاة.

قلنا: مع اشتراط العزم على الفعل لا نُسلِّم منافاة الترك الوجوب.

قالوا: لا دليل في النص على وجوب العزم، فإيجابه زيادة على النص، قلنا: ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب، وأيضًا لما حَرُم العزم على ترك الطاعة حرم ترك العزم عليها، وفعل ما يحرم تركه واجب، ومحذور الزيادة على النص كونه نسخًا عندكم ونحن نمنعه.

ودليل الشرع دلَّ عليه أيضًا، وذلك لأنَّ النص قيّد الوجوب بجميع الوقت في قوله تعالى:

---

(١) وذلك كشهر رمضان، فهو مضيق بحيث لا يسع معه صوم آخر، هذا في الواجب، وفي المندوب والسنَّة كصوم الأيام البيض أو القمرية: (١٣، ١٤، ١٥).

(٢) أي: يجوز معها غيرها لسعة وقتها فيجوز صلاة ظهر قضاء في زمن الظهر الفرض الحاضر، ومثال المندوب الموسع: الوتر، والضحى، وركعتا الفجر.

﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

وقوله ﷻ: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾ [طه: ١٣٠]، وقوله ﷺ للأعرابي حين سأله عن مواقيت الصلاة فبيَّن له بفعله في اليومين ثُمَّ قال له: «**الوقت ما بين هذين**»(١).

يعني: ما بين أول الوقت وآخره كما دلَّ عليه الحديث، وإذا قيد النصّ الوجوب بجميع الوقت، فتخصيص بعضه بأنه وقت الوجوب تحكم على النص بالتخصيص.

وإنا لا نسلم أنَّ مع اشتراط العزم يُنافي ترك الفعل في بعض الوقت وجوبه فيه؛ لأنَّ الترك إنَّما يُنافي الوجوب إذا خلا الوقت من الواجب أو بدله، ومع اشتراط العزم لم يخل الوقت منهما؛ لأنَّ تعجيل الفعل في أوَّل الوقت وإن فات، لكنَّ بدله وهو العزم لم يفت.

وجواز الترك مع عدم اشتراط العزم مسلم أنه ينافي الوجوب، لكنَّا لا نقول به.

والدلالة على اشتراط العزم من وجهين:

أحدهما: أنَّ ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب، والعزم هاهنا لا يتم الواجب إلَّا به فيكون واجبًا.

وأمَّا الثانية: فكما يحرم عليه ترك الصلاة عند دخول وقتها يحرم عليه أن يترك الآن العزم على فعلها إذا دخل وقتها؛ لأنَّ التكليف الشرعي متوجه إلى الأبدان بالأفعال وإلى القلوب بالنيَّات والعزائم، ولأنَّ ترك العزم على الطاعة تهاون بأمر الشرع فيكون حرامًا، وإذا حَرُم ترك العزم على الطاعة كان العزم عليها واجبًا لأنَّ فعل ما يحرم تركه واجب، والحرام يجب تركه، ولا يجب تركه إلَّا بفعل ضده، والحرام هنا ترك العزم، فيكون تركه بفعل العزم واجبًا وهو المطلوب.

والعزم على العبادة من أسباب إيقاعها، وإيقاعها واجب، وسبب الواجب واجب، وإنَّما قلنا: إنَّ العزم عليها من أسباب إيقاعها؛ لأنَّ سبب الفعل ما تُوصِّل به إليه وأعان عليه، والعزم على العبادة يُتوَّصل به إليها ويعين عليها، فيكون من أسبابها فيكون واجبًا.

---

(١) رواه مسلم (٦١٤) في «صحيحه»، وغيره من حديث عن أبي موسى عن رسول اللَّه ﷺ: أنه أتاه سائل يسأله عن مواقيت الصلاة فلم يرد عليه شيئًا، فأقام الفجر حين انشق الفجر والنَّاس لا يكاد يعرف بعضم بعضًا، ثُمَّ أمره فأقام الظهر حين زالت الشمس والقائل يقول قد انتصف النهار، وهو كان أعلم منهم، ثُمَّ أمره فأقام بالعصر والشمس مرتفعة، ثُمَّ أمره فأقام المغرب حين وقعت الشمس، ثُمَّ أمره فأقام العشاء حين غاب الشفق، ثُمَّ أخَّر الفجر من الغد حتى انصرف منها والقائل يقول: قد طلعت الشمس أو كادت، ثُمَّ أخَّر الظهر حتى كان قريبًا من وقت العصر بالأمس، ثُمَّ أخر حتى انصرف منها والقائل يقول قد احمرت الشمس، ثُمَّ أخرَّ المغرب حتى كان عند سقوط الشفق، ثُمَّ أخر العشاء حتى كان ثلث الليل الأول، ثُمَّ أصبح فدعا السائل فقال: «**الوقت بين هذين**».

والفعل إمَّا أن يُعاقب على تركه مطلقًا وهو المضيّق، أولا يعاقب على تركه مطلقًا وهو الندب، أو يعاقب على تركه في جميع الوقت لا في بعض أجزائه وهو الواجب الموسّع.

سمَّيناه واجبًا للحوق العقاب على تركه بالجملة، وسمَّيناه موسَّعًا لحصول التوسعة في وقته عن قدر فعله، وعلى المكلف في جواز تأخيره في بعض أجزاء وقته.

● **[إذا مات في أثناء الوقت الموسع قبل فعله بعد عزمه على تأخيره لم يمت عاصيًا]**

إذا مات في أثناء الموسع قبل فعله وضيق وقته لم يَمُتْ عاصيًا؛ لأنه فعَلَ مباحًا وهو التأخير الجائز، لا يُقال إنّما جاز بشرط سلامة العاقبة؛ لأنا نقول: ذلك غيب، فليس لنا، وإنَّما الشرط العزم والتأخير إلى وقت يغْلِب على ظنه البقاء إليه، فلو أخَّره مع ظنّ الموت قبل الفعل عصى اتفاقًا، فلو لم يمت ثُمَّ فعله في وقته فالجمهور على أنه أداء لوقوعه في وقته.

وقال القاضي أبو بكر: هو قضاء؛ لأنه تضيّق عليه بمقتضى ظنّه الموت قبل فعله ففعله بعد ذلك خارج عن الوقت المُضيّق، وقد أُلزم وجوب نية القضاء.

وهو بعيد؛ إذْ لا قضاء في وقت الأداء، وأنه لو اعتقد قبل الوقت انقضاءه عصى بالتأخير وله التزامه ومنع وقت الأداء في الأول، وتعصيته في الثاني؛ لعدوله عمَّا ظنه الحق، والظنُّ مناط التعبد بدليل عدم جواز تقليد المجتهد مثله.

[الشرح]:

إذا مات يعني المكلف في أثناء وقت الواجب الموسع قبل فعله وضيّق وقته، مثل أن مات بعد زوال الشمس وقد بقي من وقت الظهر ما يتسع لفعلها ولم يُصَلّها لم يمت عاصيًا؛ لأنه فعل مباحًا وهو التأخير الجائز بحكم توسيع الوقت.

أمَّا لو أخره حتى ضاق الوقت عن فعله مثل أن مات ولم يبق من الوقت ما يتسّع إلَّا لأقل من أربع ركعات، فإنه يموت عاصيًا.

والتحقيق: أنَّ عصيانه مقدرٌ بقدر ما أخره حتى ضاق الوقت عنه.

إن ضاق عن ركعة أو ركعتين أو ثلاث كان عاصيًا بحسب ذلك، ولا يُجعل في معصيته كمن فوَّت الواجب كله.

قوله: «لا يُقال» إلى آخره: هذا إيراد اعتراض على ما ذُكر، والجواب عنه وتقريره: أن يُقال: إنَّما جاز التأخير في الموسع بشرط سلامة العاقبة، وهو أن يبقى إلى آخر الوقت فيفعل الواجب، أمَّا مع موته قبل ذلك فمن أين لنا جواز التأخير؟

وجوابه: أنا نقول ذلك -يعني سلامة العاقبة- غيب فليس -يعني الغيب- إلينا؛ أي:

لا نكلف علمه، ولا بناء الأحكام عليه، إذْ لا نعلم هل يبقى إلى آخر الوقت فيفعل الواجب أو لا؟

ولا يجوز لنا لو سألنا أن نعلق الجواب فنقول: إن كان في علم اللَّه تعالى أنك تعيش إلى آخر الوقت جاز لنا التأخير، وإلَّا فلا؛ لأنه إحالة له على جهالة ولا يحصل له البيان، وإنَّما سأل لِيُبَيَّن له.

قوله: «وإنَّما الشرط» إلى آخره؛ أي: ليست سلامة العاقبة بشرط في جواز تأخير الموسع، وإنَّما الشرط: العزم فيه كما سبق، والتأخير إلى وقت يغلب على ظنه البقاء إليه، كأواخر أوقات الصلاة بالنسبة إلى فعلها، وإلى شعبان بالنسبة إلى قضاء رمضان[1] في حق شاب أو شيخ صحيح الجسم ليس به سبب علة، والسنة والسنتين بالنسبة إلى الحج في حق الشاب ونحوه.

وبالجملة يختلف الظنّ باختلاف الأحوال وقوى الرجال، فإذا غلب على ظنِّه البقاء إلى وقت جاز تأخير الموسّع إليه بمقتضى الظن، وهو دليل شرعي ومستند مرضي.

- **[بيان أنَّ الظن الغالب مناط التعبد:]**

قوله: «فلو أخره مع ظن الموت» إلى آخره؛ أي: لو أخّر الموسَّع عن أول وقته مع ظنّه أنه يموت قبل أن يفعله، مثل أن يظن أنه يموت بعد الزوال بقدر فعله أربع ركعات فأخرّه مع ذلك ولم يُبادر بفعله من أول وقته عصى بمجرد هذا التأخير باتفاق الأصوليين؛ لأنه أخرَّ الواجب في وقته مع القدرة على فعله وظنّ موته في أوَّل الوقت وعدم استدراكه بعد ذلك، فصار كمن عنده وديعة فترك إزالتها من مكان ظنَّ أنَّ النَّار ستأتي عليها فيه فتحرقها، ومناط الإثم والمعصية ترك إحراز الواجب الموسع مع ظنّ فواته؛ لأنَّ الظن مناط التعبّد؛ أي: متعلق التعبّد؛ لأنَّ الشرع علق التعبدات بوجود الظنون، وإن لم تكن مطابقة في نفس الأمر، فقال مثلًا: إذا غلب على ظنكم أنَّ هذا جهة القبلة فصلوا إليها، وإن كانت غيرها، ولو وطئ أجنبية يظنها زوجته لم يأثم، ولو وطئ زوجته يظنها أجنبية أثم، وإنَّما يسقط الحد لمصادفة المحل القابل، كل هذا تعليقًا للأحكام بالظن والاعتقاد.

وبالجملة، فقد أريقت الدماء، واستبيحت الفروج، وملكت الأموال شرعًا بناءً على ظواهر النصوص والعمومات والأقيسة وأخبار الآحاد والبينات المالية، وإنَّما يفيد ذلك الظن، وليس الأمران اللازمان لي في هذه المسألة بأشد من ذلك كلّه، فيثبتان بمقتضى ظنّ المكلف المذكور الذي جعل هو وحقيقته مناطًا للأحكام شرعًا». اهـ.

---

(١) وهذا فعل عائشة وزوجات النَّبِيّ ﷺ، وﷺ في قضائهن لما عليهن من رمضان في شعبان بعد مع علم النَّبِيّ لهن وهو إقرار على ذلك كما في «صحيح البخاري» (١٩٥٠) باب متى يقضي رمضان.

قلت: **ومن الفروع على هذه المسألة الأخيرة**: إذا ضرب المشاجر الدابة فتلفت، أو ضرب المُعلم الصبي أو الزوج زوجته في النشوز لا يضمن لأنه فعل المباح له، ونص أحمد في الرجل يؤدب ولده أو السلطان يؤدب رعيته بضرب العادة بلا تعتد فإنه لا ضمان عليه لو حدث ضرر أو تلف، ووجه ارتباط هذا الفرع بالمسألة كونه فعل ما أبيح له، فلا يترتب على المباح ضمان أو غرامة، كما أنَّ من مات أثناء الوقت الموسع قبل فعله لم يمت عاصيًا؛ لأنه فعل مباحًا وهو التأخير الجائز.

ومن الفروع: لو وقفت دابة في طريق واسع فأتلفت شيئًا فلا ضمان على صاحبها لأنه غير متعدٍّ، لأنَّ له حق المرور.

ومنها: أنه لو أُريدت نفسه أو ماله أو حرمته دفع ذلك بأسهل ما يعلم أنه يندفع به، فلو حدث تلف أو ضرر فلا ضمان عليه؛ لأنه فعل ما يجوز له.

ومنها: أنَّ سراية القود غير مضمونة، فلو قطع اليد قصاصًا فسرى إلى النفس فلا ضمان على ولي الأمر، لأنه فعل ما يجوز له.

ومنها: لو عض إنسان إنسانًا فانتزع يده من فيه فسقطت بعض أسنانه ذهبت هدرًا ولا ضمان عليه؛ لأنه فعل ما يجوز له من دفع الشرِّ عن نفسه بلا تعدٍّ، بل هو قد تُعُدِّي عليه. [«القواعد والفوائد الأصولية» لابن اللحام (ص٦٧- ٧١)].

ومن الفروع على مسألة ظنِّ المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت الموسع فيتضيق عليه الوقت ولا يجوز تأخير العبادة عن الوقت الذي غلب على ظنه أنه لا يبقى بعده؛ لأنَّ الظنّ مناط التعبد:

أن تعتاد المرأة وجود الحيض في وقت بعينه يتسع لفعل الصلاة قبل خروج وقتها، فإنَّ الفرض يتضيق عليها وتأثم إن لم تؤدِّه.

ومنها: لو جامع زوجته يعتقد أنه ليل في رمضان فبان نهارًا فلا قضاء عليه وصومه صحيح وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، وكذلك لو أكل أو شرب.

ومنها: لو حلف على شيء يظنه فبان خلافه فلا يحنث.

قلت: ومثله لو طلق زوجته لسبب ظنّه فبان عكسه لا تطلق.

ومنها: لو لم يعلم وجود الأقرب في أولياء النكاح حتى زوج الأبعد، فالنكاح صحيح؛ لأنَّ الظن مناط التعبد، وهو اختيار ابن تيمية.

ومنها: لو أنفق على المطلقة البائن يظنها حاملًا ثُمَّ بانت حائلًا فله الرجوع في النفقة التي بذلها، لأنها ليست مستحقة لها.

ومنها: إذا خفيت عليه القبلة في السفر، فإنه يتحرى ما استطاع ولا تلزمه الإعادة إن ظهر له أنه صلى لغير القبلة.

ومنها: إذا وقف الحجاج يوم عرفة العاشر بدل التاسع لغلبة ظنهم بإكمال ذي القعدة أو وقفوا الثامن بدل التاسع فوقوفهم صحيح [«القواعد والفوائد الأصولية» (ص٧٢- ٧٩)].

- **عدم تعلق الأمر بوقت معين في الواجب الموسع لا بأوّله ولا بآخره.**

وقال الشريف أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد التلمساني (ت٧٧١هـ) في كتابه: «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول» (ص٤٠٠) وما بعدها):

«**المسألة الرابعة**: في أنَّ الأمر الموقت بوقت موسع هل يتعلق بأول الوقت خاصة أو بآخره خاصة، أو لا يختص بجزء معين من الوقت.

وقد اختلف في ذلك الأصوليون، فبعض الشافعية يرون أنَّ الأمر متعلق بأول الوقت، فإن تأخر عن أول الوقت ووقع في آخره فهو قضاء سدَّ مسدَّ الأداء، وبعض الحنفية يرون أنّ الأمر متعلق بآخر الوقت، فإن قدم في أوله فهو نفل سد مسد الفرض.

والمحققون من الأصوليين يرون أنَّ الأمر لا يختص تعلقه ببعض معين من الوقت، فإنه لو تعلق بأوّله لكان المؤخر عاصيًا بالتأخير، ولكان قاضيًا لا مؤديًا، وحينئذ يجب عليه أن ينوي القضاء، وهو خلاف الإجماع، ولو تعلق الأمر بآخر الوقت لكان المقدم متطوعًا لا متمثلًا للأمر ولوجبت عليه نية التطوع ولما أجزأت عن الواجب كما لو فعلها قبل الوقت، وهذا خلاف الإجماع، فثبت أنَّ الأمر لا يتعلق ببعض معين.

- **وممَّا ينبني على هذا الأصل**: اختلافهم في الصبي إذا صلى في أول الوقت ثُمَّ بلغ قبل انقضاء الوقت.

فالشافعية يرون أنَّ الصلاة تجزئه؛ لأنَّ الوجوب عندهم متعلق بأول الوقت، فهذا الصبي قد بلغ بعد انقضاء زمن الوجوب فلا إعادة عليه كما لو بلغ بعد انقضاء الوقت.

والحنفية يرون أنَّ الصلاة لا تجزئه؛ لأنَّ الوجوب عندهم متعلق بآخر الوقت، فقد أدركه زمن الوجوب وهو بالغ فوجب عليه أن يصلي كما لو بلغ قبل الوقت.

وعندنا في المذهب [المالكي] في ذلك قولان.

ومن ذلك: اختلافهم هل التغليس أفضل بصلاة الصبح أم الإسفار؟ فالشافعية ترى أن التغليس أفضل؛ لأنه زمن الوجوب، والحنفية ترى أنَّ الإسفار أفضل، لأنه زمن الوجوب». اهـ.

والمراد بالتغليس: ظلمة آخر الليل إذا اختلطت بضوء الصباح والصلاة بها قبل ضوء

النهار، والإسفار ضوء الصبح، وأسفر الصبح إذا انكشف وأضاء [«النهاية» لابن الأثير (٣/ ٣٣٩)، (٢/ ٣٣٥)].

● **الخطاب في الواجب الموسع والمضيق وفرض الكفاية متعلق بالقدر المشترك:**

قال الطوفي، إكمالًا للنقل السابق من «شرح مختصر الروضة»:

«وأمَّا المثبت للموسع وهم جمهور الأصوليين ومالك والشافعي وأحمد، وصفته كما سبق.

وتحقيق ذلك: أنَّ الخطاب في الموسع والمخير وفرض الكفاية جميعًا متعلق بالقدر المشترك فيجب تحصيله ويحرم تعطيله.

فالمشترك في الموسع وهو مفهوم الزمان ومطلقه من الوقت المقرر المحدود شرعًا، بمعنى أنَّ الواجب إيقاعه فيما يصدق عليه اسم زمن من أزمنة الوقت الشرعي، أعني ما بين زوال الشمس إلى أن يصير ظل كل شيء مثله في الظهر مثلًا، فمتى أوقع الصلاة في هذا الزمن المطلق كان آتيًا بالمشترك فيخرج عن عهدة الواجب أداءً، وإن أخَّره حتى خرج الوقت الشرعي كان معطلًا للمشترك عن العبادة الواجبة فيه فيحرم عليه التأخير ويلزمه استدراكه قضاءً.

والمشترك في المخيّر هو مفهوم أحد الخصال، فهو متعلق الوجوب وأمَّا متعلق التخيير فهو خصوصيات الخصال، من إطعام أو كسوة أو عتق، فالواجب عليه أن يأتي بإحدى الخصال ولابد، وهو المشترك بين جميعها؛ لأنَّ كل واحدة منها يصدق عليها أنها إحدى الخصال، ولا يجوز له ترك الجميع؛ لئلا يتعطل المشترك؛ لأنَّ الجميع أعمّ من المشترك، وتارك الأعم تارك للأخص ومعطل له، وله الخيار بين خصوصيَّات الخصال إن شاء أطعم أو كسا أو أعتق، فالوّاجب -وهو المشترك- لا تخيير فيه؛ إذْ لا قائل بأنه إن شاء فعل إحدى الخصال وإن شاء ترك، والمخيّر فيه -وهو خصوصيات الخصال- لا وجوب فيه؛ إذْ لا قائل بأنَّ الواجب عليه جميع الخصال على الجمع.

والمشترك في فرض الكفاية هو مفهوم أي طوائف المكلَّفين، كإحدى الخصال في الواجب المخير من غير أنَّ الخطاب تعلق بالجميع في أول الأمر لتعذر خطاب بعض مجهول أو معين، مع تساوى الجميع فيه، فيكون ترجيحًا من غير مرجّح، ولا جزم أنه سقط الوجوب عن الجميع بفعل إحدى الطوائف، لحصول المشترك الوافي بالمقصود، وأثم الجميع بترك جميع الطوائف له، لتعطل المشترك، فهذا هو التحقيق في الأبواب الثلاثة.

والفرق بين الأبواب الثلاثة: وهو: أنَّ المشترك في فرض الكفاية هو الواجب عليه وهو المكلف، وفي المخيّر هو الواجب نفسه وهو إحدى الخصال، وفي الموسّع هو

الواجب فيه وهو الزمان.

وبهذا يندفع عنا سؤال قد يستصعب وهو أن يُقال: لِمَ لَمْ تقولوا: إنَّ الواجب في المخير جميع الخصال ويسقط بفعل بعضها، كما قلتم: إنَّ الوجوب في فرض الكفاية على الجميع ويسقط بفعل البعض؟ فيقال: لأنَّ إيجاب أحد هذين أو هذه الأشياء على زيد معقول ويجعل الخيار في التعيين إليه، فلا يلزم منه تعطيل الواجب، بخلاف إيجاب شيء ما على أحد هذين، أو هؤلاء الأشخاص؛ لأنه يُفضى إلى أن يتواكلوا ويحيل بعضهم على بعض ولا مرجّح فيه فيتعطل الواجب بالكليّة؛ إلَّا أن يعود الموجب فيعيّن للفعل أحدهم فيكون إيجابًا مبتدأ معينًا، لكن فيه تطويل لطريق تحصيل مصلحة الواجب، وتماد في إيقاعها، فكان ما سلكناه في فرض الكفاية أقرب، وهو أن يُخاطب الجميع بالواجب، فإذا علموا ذلك توفرّت دواعيهم أو داعية طائفة منهم على الخروج عن العُهدة، فيخرج الجميع بذلك ولا يسعهم التواكل». اهـ.

● **انقسام الواجب بحسب فاعله إلى فرض عين وفرض كفاية:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٢/ ٨٧٢ وما بعدها):

«العبادة إن طلب فعلها من كل واحد بالذّات: كالخمس والنوافل، أو من واحد معين كالخصائص، ففرض عين وسنة عين، وإن طلب الفعل فقط ففرض كفاية وسنة كفاية كالسلام ونحوه.

هذا الفصل فيه تقسيم الوجوب والندب باعتبار من يجب عليه ومن يندب في حقه.

وحاصله: أنَّ الوجوب والندب ينقسم إلى: فرض عين وفرض كفاية، وسنة عين وسنة كفاية.

ففرض العين وسنة العين: ما تناول كل واحد من المكلفين فرضًا ونفلًا كالصلاة والصوم ونحوهما.

وفرض الكفاية: كالجهاد ونحوه وهو كثير.

وسنة الكفاية: كابتداء السلام وتشميت العاطس على قول[1]، والأضحية في حق أهل

---

(١) روى البخاري في «صحيحه» (٦٢٢٢) عن البراء بن عازب ﷺ قال: «**أمرنا النَّبِيّ ﷺ بسبع ونهانا عن سبع، أمرنا بعيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، وإجابة الداعي، ورد السلام، ونصر المظلوم، وإبرار القسم**» الحديث، وروى البخاري أيضًا في «صحيحه» (١٢٤٠)، ومسلم (٢١٦٢) من حديث أبي هريرة عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**حق المسلم على المسلم خمس: ردّ السلام، وعيادة المريض، واتباع الجنائز، وإجابة الدعوة، وتشميت العاطس**»، ولفظ لمسلم: «**حق المسلم على المسلم ست**»، وزاد «**وإذا استنصحك فانصح له**»، وروى البخاري (٦٢٢٣) عن أبي هريرة عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**إنَّ اللَّه**=

البيت، وتسمية أحد الآكلين عن بقيتهم نص عليه الشافعي؛ وسمِّي فرض كفاية لأنَّ فعل البعض فيه يكفي في سقوط الإثم.

- **[الفرق بين فرض الكفاية وفرض العين:]**

والفرق بينه وبين فرض العين: أنَّ فرض العين ما تكررت مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس وغيرها، فإنَّ مصلحتها الخضوع للَّه وتعظيمه ومناجاته والتذلل والمثول بين يديه، وهذه الآداب تكثر كلما كُرّرت الصلاة.

وفرض الكفاية: ما لا تتكرر مصلحته بتكرره، كإنجاء الغريق، وغسل الميت ودفنه فهما متباينان تباين النوعين(١).

وهما [يعني: فرض الكفاية وسنة الكفاية]: مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله.

وأصل هذا الحدّ للغزالي، إلَّا أنه قال: كل مهم ديني يقصد الشرع حصوله من غير نظر إلى فاعله.

ومعناه: أنَّ فروض الكفاية أمور تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الأمر إلَّا بحصولها، فيقصد الشرع حصولها، ولا يقصد تكليف الواحد وامتحانه فيها، بخلاف فروض الأعيان، فإنَّ الكل مكلفون بها، ممتحنون بتحصيلها، وهذا الحد يشمل سُنة الكفاية، فإنه لم يقل: يقصد الشارع حصوله لزومًا.

= **يحب العطاس ويكره التثاؤب، فإذا عطس فحمد اللَّه فحق على كل مسلم سمعه أن يُشَمّته**».
قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (١٠/ ٦٦٥):
«قال ابن دقيق العيد: ظاهر الأمر الوجوب ويؤيده قوله: «**فحق على كل مسلم سمعه أن يشمته**»، وعند مسلم: «**حق المسلم على المسلم ست**»، وقد أخذ بظاهرها ابن مزين من المالكية، وقال به جمهور أهل الظاهر، وقال ابن أبي جمرة: قال جماعة من علمائنا إنه فرض عين، وقواه ابن القيم في «حواشي السنن» فقال: جاء بلفظ الوجوب الصريح، وبلفظ: الحق، الدال عليه، وبلفظ «على» الظاهر فيه، وبصيغة الأمر التي هي حقيقة فيه، وبقول الصحابي «أمرنا رسول اللَّه ﷺ» قال: ولا ريب أنَّ الفقهاء أثبتوا وجوب أشياء كثيرة بدون مجموع هذه الأشياء، وذهب آخرون إلى أنه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين ورجحه الوليد بن رشد وأبو بكر بن العربي، وقال به الحنفية وجمهور الحنابلة، وذهب عبد الوهاب وجماعة من المالكية إلى أنه مستحب، ويجزئ الواحد عن الجماعة، وهو قول الشافعية، والراجح من حيث الدليل: القول الثاني، والأحاديث الصحيحة الدالة على الوجوب لا تنافي كونه على الكفاية، فإنَّ الأمر بتشميت العاطس وإن ورد في عموم المكلفين ففرض الكفاية يخاطب به الجميع على الأصح ويسقط بفعل البعض»اهـ.

(١) وسُمي فرض كفاية، لأنَّ فعل البعض فيه يكفي في سقوط الإثم عن الآخرين [«القواعد والفوائد الأصولية» قاعدة (٤٩) ص (١٥٥)].

والمهم قسمان: مهم لابد من حصوله، ومهم يشرع حصوله.

وأسقطت من الحد لفظة: «كل»؛ لأنها للأفراد، والتعريف للماهية، وأسقطت لفظة «ديني» ليدخل نحو الحرف والصناعات.

وزدنا: «بالذات» من قولنا: «من غير نظر بالذات إلى فاعله»؛ لأنَّ ما من فعل يتعلق به الحكم إلَّا وينظر فيه للفاعل حتى يثاب على واجبه ومندوبه، ويعاقب على ترك الواجب، وإنَّما يفترقان في كون المطلوب عينًا يختبر فيه الفعل ويمتحن ليثاب أو يعاقب، والمطلوب كفاية يقصد حصوله قصدًا ذاتيًا، وقصد الفاعل فيه تبع لا ذاتي.

قوله: «والأول واجب على الجميع عند الأربعة وغيرهم» هذا هو الصحيح الذي عليه جماهير العلماء منهم الأربعة، نقله عنهم ابن مفلح في أصوله وغيره قال الإمام أحمد: «الغزو واجب على النَّاس كلهم، فإذا غزا بعضهم أجزأ عنهم»، وقاله أصحابه.

وقال الإمام الشافعي في: «الأم»:

«حق على النَّاس غسل الميت والصلاة عليه، ودفنه، لا يسع عامتهم تركه، وإذا قام به من فيه كفاية أجزأ عنهم إن شاء اللَّه تعالى»، وقال معناه في باب السلف، وجرى عليه أصحابه.

- **[هل يتعلق فرض الكفاية بكل واحد، أو بالجميع من حيث هو جميع؟]**:

فائدة: إذا قلنا: إنه يتعلق بالجميع، فهل معناه: أنه يتعلق بكل واحد، أو بالجميع من حيث هو جميع؟.

مقتضى كلام الباقلّاني الأول، وظاهر كلام الأكثرين الثاني.

فمعنى الأول: أنَّ كل مكلف مخاطب به، فإذا قام به البعض سقط عن غيرهم؛ رخصة وتخفيفًا لحصول المقصود.

ومعنى الثاني: أنَّ الجميع مخاطبون بإيقاعه منهم، من أي فاعل فعله، ولا يلزم على هذا أن يكون الشخص مخاطبًا بفعل غيره؛ لأنا نقول بما هو أعم من فعلهم وفعل غيرهم، وذلك مقدور تحصيله منهم، لأنَّ كلًا قادر عليه، ولو لم يفعله غيره، وفرض العين المقصود منه: امتحان كل واحد بما خوطب به؛ لحصول ذلك الفعل منه نفسه.

وقال طائفة من الأصوليين: يلزم طائفة مبهمة، وهو مقتضى كلام الرازي في المحصول.

ورُدَّ هذا القول؛ بإثم الجميع بتركه إجماعًا، وإثم واحد منهم لا يعقل؛ لأنه لا يمكن عقابه، وسقوط الإثم بفعل بعضهم ليس مانعًا.

وأمَّا قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا

رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فالمراد بالطائفة: المسقطة للواجب». اهـ.

وتقرير هذه النقطة الأخيرة فصّلها الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٤٠٣، وما بعدها)، قال: «فإن قيل: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ﴾ إيجاب على بعضٍ غير معين، قلنا: بل محمول على المُنْتَدَب المسقط له جمعًا بين الأدلة.

[الشرح:]

وفرض الكفاية واجب على الجميع؛ أي: على جميع المخاطبين به ويسقط بفعل البعض، هذا بيان حكم فرض الكفاية، وذلك كالجهاد مثلًا، وجب على جميع المكلفين بقوله ﷻ: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ﴾ [الحج: ٧٨]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ﴾ [التوبة: ١٢٣]، ونحو ذلك، ثُمَّ أجمع المسلمون على سقوطه عن جميعهم بفعل من يقوم بطرد العدو وكف شرّ عن المسلمين.

قوله: «واستبعاده لا يمنع وقوعه». هذا جوابُ سؤالٍ مُقدّرٍ من جهة المانعين لفرض الكفاية، وتقريره: أن الوجوب على الجميع يقتضي وجوب الأداء على الجميع لتوجه الخطاب إليهم كما سبق، وحينئذ سقوطه بفعل البعض بعيد، ولأنَّ الواجب ضد الحرام، ثُمَّ الحرام لا يخرج الجميع عن عُهدة تركه بترك البعض له، كذلك الواجب لا يخرج الجميع عن عُهدة فعله بفعل البعض له.

والجواب: أنَّ سقوط الواجب عن الجميع بفعل البعض ليس محالًا لذاته ولا لغيره، وإذا لم يكن مُحالًا، فغايته أن يكون مستبعدًا كما ذكرتموه، لكن استبعاده لا يمنع وقوعه إذا قام دليله، إذ قد وقع في الوجود كثير من المستبعدات والنوادر والخوارق والعادات.

وقد أوجب الشرع دية الخطأ على العاقلة، مع أنَّ العقل والشرع يستبعدان جدًّا أن تزر وازرة وزر أخرى، أو يعاقب أحد بجريمة غيره من غير مشاركة منه فيها.

وأمَّا عدم الاكتفاء في خروج الجميع عن عُهدة ترك الحرام بفعل البعض، فلأن الحرام لا فرض كفاية فيه.

قوله: «فإنَّ قيل: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، إيجاب على بعض غير معين، فتقريره: أنَّ اللَّه ﷻ قال: ﴿وَمَا كَانَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةٗۚ فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ﴾ [التوبة: ١٢٢]، الآية، فأوجب النفير للتفقه في الدين على طائفة من المؤمنين غير معينة، وهو تكليف لبعض غير معين، وهو ينفي قولكم: إنَّ ذلك لا يُعقل، ويدلُّ على أنَّ فرض الكفاية هو الإيجاب على بعض غير معين لا على الجميع ويسقط بفعل البعض.

قلنا: لا نسلم أنَّ قوله ﷻ: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ﴾ إيجاب على بعض غير

معين، بل هو إيجاب على الجميع؛ بدليل ما قبل الآية وبعدها من الخطاب العام، وقوله ﷻ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ محمول على البعض المنتدب لإسقاط الفرض عن الجميع، كأنه قال: قد أوجبنا النفير للتفقه والإنذار على جميع المؤمنين لكن جميعهم لا يُمكنهم النفير لذلك، ولا هم مضطرون إليه؛ لقيام البعض بمصلحته المطلوبة منه، فلينتدب طائفة منهم لإسقاط الواجب عن الكل فليتفقهوا في الدين، ويعلموا حدوده ومعالمه، ثُمَّ ليرجعوا إلى قومهم فلينذروهم عذاب اللَّه على المعصية، ويُعلّموهم ما ينبغي لهم تعلُّمه من أمور الدين.

قوله: «جمعًا بين الأدلة» وذلك أنا قد قررنا أنَّ تكليف بعض غير مُعَيَّن لا يُعقل ويلزم منه تفويت المأمور به أصلًا ورأسًا، والآية المذكورة ظاهرة في صحة تكليف بعض غير معين، فاحتجنا إلى الجمع بين الدليلين، وذلك بحمل الآية على ما ذكرنا فهو أوْلى من تنافر الأدلة وتفرّقها وتنافيها وتناقضها، بل الجمع بينها واجب ما أمكن». اهـ.

وما رجّحه الطوفي والمرداوي وهو قول الأكثرين هو الحق الذي أقول به لقوته ووضوح دليله.

قال المرداوي إكمالًا للنقل السابق من «التحبير شرح التحرير» (٢/ ٨٧٩، وما بعدها):

«قوله: «قال أصحابنا وغيرهم: ومن ظن أنَّ غيره لا يقوم به وجب عليه»؛ وذلك لأنَّ الظنّ مناط التعبد.

قوله: «وإن فعله الجميع معًا كان فرضًا إجماعًا»؛ لعدم التمييز، لكن رأيت لإمام الحرمين احتمالًا أن يُجعل كمسح الرأس في الوضوء دفعة، هل الفرض الكل أو ما يقع عليه الاسم؟ ثُمَّ قال: «وقد يقول الفطن: رتبة الفرضية فوق السّنية، وكل مصلٍّ من الجميع ينبغي أن لا يحرم الفرضية وقد قام بما أمر به، وهذا لطيف لا يصح مثله في المسح» انتهى.

قلت: وقريب ممَّا قال: لو وجب عليه سبع بدنة فأخرجها كاملة، هل يوصف الكل بالوجوب، أو السبع والباقي سنة؟ لنا فيه وجهان.

قوله: «ويسقط الطلب الجازم بفعل من يكفي كسقوط الإثم إجماعًا»؛ وذلك لأنَّ المقصود منه الفعل وقد وُجِد، ويكفي في سقوطه غلبة الظن، فإذا غلب على ظن طائفة أن غيرها قام به سقط قاله القاضي، والشيخ تقي الدين، والطوفي وغيرهم.

قال الطوفي: «لو غلب على ظن طائفة أنَّ غيرها قام به سقط عنها، وإن غلب على ظنِّ كل من الطائفتين أو الطوائف أنَّ الأخرى قامت به سقط عن الجميع، عملًا بموجب الظن؛ لأنه كما يصلح مثبتًا للتكاليف يصح مسقطًا لها» انتهى.

وقال الإسنوي في: «شرح منهاج البيضاوي»:

«وإن ظنّت طائفة قيام غيرها به، وظنت أخرى عكسه، سقط عن الأولى ووجب على الثانية وقال: فلك أن تقول: هذا يشكل بالاجتهاد، فإنه من فروض الكفاية؛ ولا إثم في تركه، وإلَّا لزم تأثيم أهل الدنيا.

فإن قيل: إنَّما انتفى الإثم لعدم القدرة قلنا: فيلزم أن لا يكون فرضًا» انتهى.

وقيل: الثاني فرض أيضًا وجزم به ابن عقيل في: «الواضح»، فلا يجزئ بنية النَّفل، وذكروه في صلاة الجنازة مرة أخرى لتعيينها بشروعه؛ لأنها شرعت لمصلحة وهي قبول الشفاعة ولم يعلم. ورُد: يكفي الظن بدليل سقوط الإثم.

وقال الشيخ تقي الدين: «إذا باشر الجهاد وقد سقط الفرض، فهل يقع فرضًا أو نفلًا؟ على وجهين، كالوجهين في صلاة الجنازة إذا أعادها بعد أن صلاها غيره، وانبنى على الوجهين جواز فعلها بعد العصر والفجر مرة ثانية، والصحيح: أن ذلك يقع فرضًا، وأنه يجوز فعلها بعد العصر والفجر، وإن كان ابتداء الدخول فيه تطوعًا، كما في التطوع الذي يلزم بالشروع، فإنه كان نفلًا ثُمَّ يصير إتمامه واجبًا» انتهى.

ولا فرق بينه وبين فرض العين ابتداء، يعني على القول بأنه واجب على الجميع، قاله الموفق وغيره، وإنَّما يفترقان في ثاني الحال وهو فرق حكمي.

- **[هل الأفضل فرض العين أم فرض الكفاية؟]**

هل فرض العين أفضل أم فرض الكفاية؟ فيه قولان:

أحدهما -وهو الصحيح-: أنَّ فرض العين أفضل؛ لأنَّ فرضه أَهَمّ ولذلك وجب على الأعيان، وهذا قول الأكثر.

والقول الثاني: أنّ فرض الكفاية أفضل؛ لأنَّ فاعله ساع في صيانة الأمة كلها عن الإثم، ولا شك في رجحان من حل محل المسلمين أجمعين في القيام بمهمات الدين، قاله أبو المعالي.

قلت: لو قيل إنهما سواءً في الفضيلة لكان مُتَجهًا؛ لأنَّ كل واحد منهما اختص بمزية لا توجد في الآخر فكانا سواءً.

- **[هل يلزم فرض الكفاية بالشروع فيه أم لا؟]**

قال في: «القواعد الأصولية»:

«قال بعض أصحابنا: في المسألة قولان، أخذًا من احتمالين في: «التلخيص» للشيخ

فخر الدين ابن تيمية في اللقيط إذا أراد الملتقط ردّه إلى الحاكم مع قدرته، وعلل احتمال المنع بأنه فرض كفاية وقد شرع فيه وقَدَر عليه فصار مُتعيَّنًا.

ويؤخذ -أيضًا- من أحد القولين من مسألة حفظ القرآن إنه فرض كفاية إجماعًا، فإذا حفظه وأخر تلاوته حتى نسيه ولا عذر، حرم على الصحيح من المذهب.

قال الإمام أحمد: «ما أشد ما جاء فيمن حفظه ثُمَّ نسيه».

وفيه وجه: يكره، وللشافعية قولان، واختار ابن الرفعة أنه لا يلزم.

وقال ابن البارزي في «التمييز»:

«لا يلزم فرض الكفاية بالشروع في الأصح إلَّا في الجهاد وصلاة الجنازة» انتهى.

وخروج الجهاد وصلاة الجنازة لما في الأول من تخذيل المسلمين وكسر القلوب، ولما في الثاني من هتك حرمة الميّت، فيكون هذا وجهًا ثالثًا في المسألة». اهـ.

قال نجم الدين الطوفي في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٤١٠):

«هل يتعين فرض الكفاية ويجب إتمامه على من تلبسّ به أم لا؟ والأشبه أنه يتعين كالمجاهد يحضر الصف، وطالب العلم يشرع في الاشتغال به، ونحو ذلك من صوره.

ووجهه: أنه بالشروع تعلّق به حق الغير، وهو انعقاد سبب براءة ذمّته من التكليف بفرض الكفاية، وخروجه عن عُهدته فلا يجوز له إبطال ما تعلق به حق غيره، كما لو أقر بحق له الرجوع عنه.

ووجه القول الآخر: أنَّ ما لا يجب الشروع فيه لا يجب إتمامه في غير الحج كصوم التطوع وصلاته، ولأنه لو تعيّن بالشروع لما جاز للقاضي أن يعزل نفسه، لكنه جائز بالاتفاق.

قلت: وقد يُجاب عن هذا: بأنَّ فرض الكفاية له حظ في الوجوب بالجملة، بل هو واجب على التحقيق كما تقرر، بخلاف صوم النفل؛ فإنه لا حظ له في الوجوب أصلًا، مع أنَّ بعض العلماء أوجب إتمامه فيلتزم على قوله، فلا يصح القياس عليه.

وأمَّا القاضي، فإن لم يُوجد من يقوم مقامه لم يَجُز له عزل نفسه؛ لأنه يضر بالناس وإن وجد غيره جاز له عزل نفسه، لا من جهة كونه متلبسًّا بفرض الكفاية، ولكن من جهة كونه وكيل الإمام ونائبه، والوكيل له عزل نفسه». اهـ.

- **[سُنة الكفاية كفرضها في الأمور المتقدمة:]**

فائدة: قال المحلى: «سنة الكفاية كفرضها في الأمور المتقدمة وهي أربعة:

أحدها: من حيث التمييز عن سنة العين: مهم يقصد حصوله من غير نظر إلى فاعله.

ثانيها: أنها أفضل من سُنَّة العين لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن كل المطلوبين بها.

ثالثها: أنها مطلوبة من الكل عند الجمهور، وقيل: البعض، وعليه فيه الثلاثة أقوال.

رابعها: أنها تتعين بالشروع؛ أي: تصير به سنة عين، يعني مثلها في تأكد طلب التمام» انتهى». اهـ.

- **فائدتان: الأولى إطلاق الوعيد نص في الوجوب:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٢/ ٨٤٨- ٨٤٩):

«وإطلاق الوعيد نص في الوجوب، وهذا الصحيح اختاره القاضي والأكثر، فلا يقبل تأويله لأنه خاصة الواجب، ولا توجد خاصة الشيء بدونه.

قال الشيخ تقي الدين: «الوعيد نص في الوجوب لا يقبل التأويل، فإنَّ خاصة الواجب: «ما تُوعد بالعقاب على تركه» ويمتنع وجود خاصة الشيء بدون ثبوته إلَّا في كلام مجاز».

وذكر القاضي -أيضًا- وابن عقيل: إطلاقه للوجوب ويُعدل عنه لدليل قال في «المسوّدة»: «إطلاق الوعيد يقتضي الوجوب لفعل ما توعد عليه، فإن عدلنا عنه في موضع فبدليل، وكلام ابن عقيل في «العمدة» يوافق ذلك»، ورده الشيخ تقي الدين، وقال في «المسوّدة» -أيضًا- قال القاضي: «ألفاظ الوعيد ترد والمراد بها الوجوب والندب.

قال اللَّه تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ ۝٦ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾ [الماعون: ٤- ٧]، وذلك مندوب إليه، ومع هذا إطلاقه يقتضي الوجوب»». اهـ.

- **الفائدة الثانية: في انقسام الواجب باعتبار زمن الأداء:**

وهي في انقسام الواجب، وذلك أنه ينقسم باعتبار زمان الأداء إلى واجب مطلق متعلق بذمة المكلف وليس له وقت معين كأداء الكفارات، وذلك مع وجوب الإسراع فيها لَتبرأة الذمة.

ووجه ذلك: أنَّ الذي لذمته كفارة، ككفارة ظهار أو يمين أو غيرهما قد تعلقت الكفارة بذمته وتلبسّ بوجوب أدائها، وليس لها وقت يوصف بالضيّق أو الموسّع، بل يجب أداءها في أي وقت، ولا يبرأ حتى يؤديها، فوقتها غير محدود الطرفين.

قال المرداوي في «شرح التحرير» (٢/ ٨٥٣- ٨٥٥):

«فائدة جامعة في تقسيم الواجب:

وهو باعتبار ملابسة المكلف إيّاه في وقته وخارجًا عن وقته، ينقسم إلى أداء وقضاء وإعادة...

العبادة إن لم يكن لها وقت معين لم توصف بأداء ولا قضاء ولا إعادة، كالنوافل المطلقة من صلاة وصوم وصدقة وحج ونحوها، وسواءً كان لها سبب: كتحية المسجد وسجود التلاوة أوْ لا.

وإلَّا فما وقتها غير محدود كحج وزكاة مال وكفارة، توصف بالأداء ما وقته غير محدود الطرفين: كالحج الواجب، وزكاة المال، والكفارة، يوصف بالأداء، ولو أخر عن وقته شرعًا؛ لعدم تعيين وقت الزكاة ونحوها، لوجوبها عند تمام الحول على الفور، وهو وقت وجوبها، فلو أخرت عنه لغير عذر ثُمَّ فُعلت لم تسم قضاء لوجهين:

أحدهما: أنَّ وقتها غير محدود الطرفين، ونحن قلنا: القضاء: هو فعل الواجب خارج الوقت المقدر له شرعًا.

والثاني: أنَّ كل وقت من الأوقات التي يؤخر أداؤها فيها هو مخاطب بإخراجها فيه، وذلك واجب عليه، فلو قلنا: إنَّ أداءها في الوقت الثاني بعد تأخيرها قضاءً لزم مثل ذلك في الثالث والرابع وما بعده، وكذلك الكفارة والحج فكان أداءً على كل حال». اهـ.

- **أمَّا الفروع على فرض العين والكفاية:**

فمنها: إذا صلى على الجنازة واحد ذكر كفى على الصحيح بالغًا كان أو صبيًّا، فلو صلى عليه أكثر من ذلك، أو صلى جماعة بعد جماعة، فالزائد يقع نفلًا وهذا على القول بأنَّ فرض الكفاية يتعلق ببعض المكلفين.

ومنها: إذا سلم شخص على جماعة فرد عليه أكثر من واحد فما زاد على الواحد نافلة، ولو قيل بأنَّ الفرض الكفائي يتعلق بالجميع، فكله فرض لا نافلة فيه [«**التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**» (ص: ١٠٢- ١٠٣)].

وقال الشريف التلمساني في «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول» (ص٤٠٤- ٦٠٤)، وما ذكره في التيمم بناء على المذهب المالكي:

«**المسألة الخامسة**: في أنَّ الأمر إذا كان يسقط بفعل بعض المكلفين، هل يتعلق الابتداء بجميع المكلفين ثُمَّ يسقط بفعل من فعل عمن لم يفعل، أو إنَّما يتعلق ابتداء ببعض المكلفين؟

فجمهور العلماء يرون أنه يتعلق ابتداء بالجميع، ومنهم من يرى أنه يتعلق ببعض غير معين.

وحجة الجمهور: أنَّ العقاب يعم جميعهم إذا تركوه إجماعًا؛ وإنَّما يعم للعقاب لعموم الوجوب.

وممَّا ينبني على هذه المسألة: أنَّ الحاضر الصحيح إذا عدم الماء فإنه يتيمم للفرائض المتعينة كالصلوات الخمس ولا يتيمم للنوافل، وفي تيممه للجنازة خلاف، بناءً على هذا الأصل.

فمن يرى أنه يتمم يرى أن الوجوب يتعلق بجميع المكلفين ابتداء، ولا فرق على هذا في الابتداء بين فرض العين وفرض الكفاية ومن يرى أنه لا يتمم يرى أنَّ الوجوب لا يتعلق بجميع المكلفين، فكانت الجنازة في حقه كالنوافل». اهـ.

- **خامسًا: قاعدة: ما لا يتمُّ الواجبُ إلَّا به فهو واجب وما لا يتم الوجوب إلَّا به ليس بواجب:**

قال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (٢/ ٤١٩- ٤٢١):

«إذا أمر اللَّه تعالى عبده بفعل من الأفعال وأوجبه عليه، وكان المأمور لا يُتوصل إلى فعله بفعل غيره وجب عليه كل فعل لا يُتوصل إلى فعل الواجب إلَّا به.

وذلك مثل أن يجب عليه أن يتطهر للصلاة، ولا يمكنه أن يتطهر إلَّا بشراء الرشاء واستقاء الماء، فلزمه الشراء والاستقاء، لأنه يلزمه فعل الواجب عليه إذا كان له طريق إليه، فلا يجوز له تركه مع الإمكان، وهو في الحال متمكن على هذا الوجه فلهذا لزمه.

ولهذا قال أصحابنا: إذا وجد الماء بأكثر من ثمن مثله بزيادة لا تجحف بماله لزمه شراؤه.

فإن قيل: فيجب أن توجبوا عليه اكتساب الاستطاعة لفعل الحج، واكتساب النصاب ليؤدي الزكاة.

قيل: ذلك شرط في الوجوب دون الفعل، ولا يجب عليه أن يفعل ما يوجب به العبادة على نفسه، وليس كذلك هاهنا، فإنه معنى لا يُتوصل إلى أداء الواجب الذي عليه إلَّا به، فلزمه فعله.

ولهذا قال أصحابنا في المفلس: إذا كانت له حرفة لزمه أن يكتسب ويقضي دينه، لأنه يتوصل بذلك إلى أداء الواجب». اهـ.

وما قاله أبو يعلى خلاصة المسألة، ويحتاج إلى بسط في القول بما يُناسب السياق.

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٢/ ٩٢٣ وما بعدها):

«ما لا يتم الوجوب إلَّا به ليس بواجب إجماعًا، سواءً قدر عليه المكلف كاكتساب المال للحج، أو لم يقدر عليه، كاليد في الكتابة، فإنه لا صنع للمكلف فيه[1].

وما لا يتم الواجب المطلق إلَّا به وهو مقدور للمكلف فواجب عندنا وعند الشافعية والأكثر.

---

(١) أي: لا يُقال لمن لا يدَّ له ولا قدرة على الكتابة: أوجبنا عليك أن تخلق لنفسك يدًا وقدرة على الكتابة ثُمَّ تكتب فهذا تكليف بالمجال ولا يجوز، وعليه الأصوليون.

فما لا يتم الواجب إلَّا به لا يخلو، إمَّا أن يكون جزءًا للواجب أو خارجًا عنه كالشرط والسبب.

فإن كان الأول فهو واجب اتفاقًا؛ لأنَّ الأمر بالماهية المركَّبة أمر بكل واحد من أجزائها ضمنًا، فالأمر بالصلاة -مثلًا- أمر بما فيها من ركوع وسجود وتشهد وغير ذلك.

وإن كان الثاني فهو محل خلاف.

فأقسام ما لا يتم الواجب الخارج إلَّا به -وهو المسمَّى بالمقدمة المتوقف عليها- ستة، محل الخلاف فيها لا غير وهي: السبب، والشرط، وكل واحد منهما إمَّا شرعي أو عقلي أو عادي، فهذه ستة أقسام.

مثال السبب الشرعي: صيغة العتق في الواجب من كفارة أو نذر، وكذا صيغة الطلاق حيث وجب.

ومثال السبب العقلي: النظر الموصّل إلى العلم، **ومثال العادي**: السفر إلى الحج، **ومثال الشرط الشرعي**: الطهارة للصلاة ونحوها، **ومثال الشرط العقلي**: ترك أضداد المأمور به، **ومثال الشرط العادي**: غسل الزائد على حد الوجه في غسل الوجه ليتحقق غسل جميعه.

فالشرط الشرعي: ما جعله الشارع شرطًا وإن أمكن وجود الفعل بدونه **والشرط العقلي**: ما لا يمكن وجود الفعل بدونه عقلًا، **والشرط العادي** ما لا يمكن عادة.

إذا عُلم ذلك، فالصحيح من مذهب أحمد وأصحابه والشافعية والأكثر أنَّ ما لا يتم الواجب إلَّا به واجب؛ إذا كان مقدورًا للمكلف». اهـ.

وقال جمال الدين الإسنوي في «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» (ص١٣١ وما بعدها):

«**المسألة (١٥)**: الأمر بالشيء هل يكون أمرًا بما لا يتم ذلك الشيء إلَّا به، وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمرًا به؟

فيه مذاهب: أصحها: أنه يجب مطلقًا، ويعبر عنه الفقهاء بقولهم: ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب.

وسواءً كان سببًا، وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، أو شرطًا وهو الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم[(١)].

---

(١) كالوضوء للصلاة يلزم من عدمه بطلان الصلاة وهو عدمها، ولا يلزم من وجود الوضوء صلاة لأنه قد يتوضأ ولا يصلي، لعدم دخول وقت الصلاة.

وسواءً كان ذلك السبب شرعيًّا كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب، أو عقليًا كالنظر المحصل للعلم، أو عاديًا كحز الرقبة في القتل إذا كان واجبًا وهكذا الشرط أيضًا، فالشرعي كالوضوء، والعقلي كترك أضداد المأمور به، والعادي كغسل جزء من الرأس في الوضوء للعلم بحصول غسل الوجه، مثال ذلك: إذا قال السيد لعبده: كن على السطح، فلا يتأتى ذلك إلَّا بنصب السلم والصعود، فالصعود سبب، والنصب شرط.

إذا علمت ذلك فيتخرج على هذه القاعدة مسائل:

الأولى: غسل جزء من الرأس والرقبة ونحوهما ليتيقن غسل الوجه، فإنه واجب لما ذكرناه.

الثانية: إذا اشتبهت زوجته بأجنبية فيجب عليه الكف عن الجميع.

ومثله: إذا اشتبهت محرمة بأجنبيّات محصورات، فليس له أن يتزوج واحدة منهن.

الثالثة: إن نسي صلاة من الخمس ولم يعلم عينها فيلزمه الخمس.

الرابعة: إذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار فيجب غسل الجميع وتكفينهم والصلاة عليهم، ثُمَّ هو بالخيار، إن شاء صلى على الجميع دفعة واحدة وينوي الصلاة على المسلمين منهم، وإن شاء صلى على كل واحد ويقول في نيته أصلي[1] عليه إن كان مسلمًا.

الحادية عشرة: إذا نذر الصلاة في وقت له فضيلة على غيره، فإنه يتعين إيقاعها فيه، فلو قال: للَّه تعالى عليَّ أن أصلي ليلة القدر تعيّنت إلَّا أنها محصورة في العشر الأخيرة غير معينة في ليلة بعينها، فيلزمه أن يصلي كل ليلة من ليالي العشرة الأخيرة ليصادفها». اهـ.

قال المرداوي في «التحبير» (٢/ ٩٣١ وما بعدها):

«هذه المسألة هي المعبّر عنها في الأصول: بما لا يتم الواجب إلَّا به واجب، وربَّما قيل: ما لا يتم المأمور إلَّا به يكون مأمورًا به، وهو أجود وأشمل؛ من حيث إنّ الأمر قد يكون للندب فتكون مقدمته مندوبة، وربَّما كانت واجبة كالشروط في صلاة التطوع، إلَّا أنه لما وجب الكف عن فاسد الصلاة عند إرادة التلبس بالصلاة مثلًا وجب ما لا يتم الكف مع التلبس إلَّا به، فلم يخرج عمَّا لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب.

وإذا اتضح الأمر في مقدمة الواجب عُدّي إلى المندوب بما يليق به من الأمرين.

● **تنبيه**: تقدم أن ما لا يتم الواجب إلَّا به، تارة يكون جزءًا للواجب، وتارة يكون خارجًا

---

(١) والنية محلها القلب بلا تلفظ، قال ابن تيمية في «المجموع» (١٨/ ٢٦٢):
«والنية محلها القلب باتفاق العلماء، فإن نوى بقلبه ولم يتكلم بلسانه أجزأته النية باتفاقهم». اهـ.

عنه كالشرط والسبب، وأنَّ الأول واجب اتفاقًا؛ لأنَّ الأمر بالماهية المركبة أمر بكل واحد من أجزائها ضمنًا، لكن يشترط أن يكون مقدورًا له قطعًا؛ للحديث: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»(١).

فلو سقط وجوب البعض المعجوز هل يبقى وجوب الباقي المقدور عليه؟ قاعدة المذهب في الأصل البقاء؛ للحديث الموافق لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

وقد ذكر أصحابنا: أنَّ من سقط عنه النطق لعذر لم يلزمه تحريك لسانه.

ولنا فروع كثيرة شبيهة بذلك: كوجوب القيام على من عجز عن الركوع والسجود لعلّة من ظهره، وواجد بعض ما يكفيه لطهارته من الماء وبعض صاع من الفطرة». اهـ.

- **صورة لتعارض ما لا يتم الواجب إلَّا به من جهتين:**

تكلم نجم الدين الطوفي على هذه المسألة في «شرحه» (١/ ٣٣٥/ وما بعدها) ثُمَّ قال:

«واعلم أنَّ ما لا يتم الواجب إلَّا به قد يتعارض من جهتين، فيرجح أهمهما أو يتوقف إن استويا، وذلك كالمحرمة يجب عليها كشف وجهها وستر رأسها ولابد في استيعاب كشف الوجه من كشف جزء من الرأس، ولابدَّ في استيعاب تغطية الرأس من تغطية جزء من الوجه، فيحتمل أن تغطي جزءًا من وجهها تبعًا لرأسها محافظةً على ستر العورة، إذْ أمرها في الإحرام مبنيٌّ على التخفيف لذلك، ويحتمل أن تكشف جزءًا من رأسها تبعًا لوجهها محافظةً على وظيفة الإحرام لأنه العبادة الحاضرة النادرة.

ومسألة ما لا يتم الواجب إلَّا به، هي في الحقيقة وسيلة إلى الواجب المقصود، ثُمَّ الوسيلة إمَّا أن يتوقف عليها وجود المقصود أو وجود معنى في المقصود أو متعلق بالمقصود.

والتوقف في الأول إمَّا شرعي كتوقف وجود الصلاة على الطهارة، أو عرفي كتوقف وجود صعود السطح على نصب السلم، أو عقلي، كتوقف استقبال القبلة على ترك الاستدبار.

والثاني: كإيجاب خمس صلوات لتعيين صلاة منسية في نفسها، أو للقطع بفعلها، وكالتوقف عند اشتباه النجس بالطاهر والميتة بالمذكاة، والمنكوحة بالأخت، وكغسل جزء من الرأس مع الوجه، وإمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم، تحصيلًا للاستيعاب وهذا الكلام كالمقدمة على هذا الفرع؛ لأنه كلي بالنسبة إليه تكميلًا لفائدته.

قوله: «إذا اشتبهت أخته بأجنبية أو ميتة بمذكاة حرمتا»: يعني الأخت فيما إذا اشتبهت بأجنبيّة لا يجوز أن يعقد عليهما، والزوجة إذا اشتبهت بأجنبية لا يجوز أن يطأهما، والمذكاة

(١) متفق عليه: البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (١٣٣٧).

إذا اشتبهت بالميتة لا يجوز أن يأكلها، إحداهما بالأصالة وهي الأخت والأجنبية والميتة، والأخرى بعارض الاشتباه وهي الزوجة والمذكاة؛ لأنَّ المحرّم بالأصالة يجب اجتنابه، ولا يتم اجتنابه إلَّا باجتناب ما اشتبه به، وما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب، فاجتناب ما اشتبه بالمحرم بالأصالة واجب». اهـ.

• **بيان تقييد قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب» بقيد لازم لها:**

لكي يستقيم فَهْمُ هذه القاعدة، فإنه لابدَّ لها من قيد لازم لها لا ينفصل عنها، إذْ عدم التصريح به، جعل بعض النَّاس يتوسّع في هذه القاعدة حتى جعل ما أصله الحرام واجبًا إذا كان لا يُتوصل إلى الواجب إلَّا بهذا الحرام.

وهذا سوء فهم شديد لمقاصد الشريعة وللأدلة الشرعية، وللقواعد الكلية التي قام عليها هذا الدين، إذْ كيف يحرّم اللَّه الشيء ثُمَّ يجعله الوسيلة إلى الامتثال لما أوجب سبحانه، فهذا إغراء للعباد بارتكاب الحرام والمنكر والفواحش، وسوء ظنٍّ باللَّه، وإلَّا لجازت السرقة للقيام بالحج، وهذا أمر فاسد يعارض، بل يهدم هذه القاعدة الكلية التي هي: وجوب شرعية الوسائل الموصّلة إلى المقاصد الحسنة، وإلَّا فهذا الإطلاق الذي زعمه من لا فقه عنده تطبيق لهذا المبدأ اليهودي الميكافلّي: «الغاية تبرر الوسيلة» وهذا مبدأ كفري باطل يناقض شريعتنا ومدعاة إلى الوقوع في الحرام بأنواعه تحت مسمَّى الطاعة وصورها وهذا عبث وجمع بين الضدين والنقيضين.

وعلى ضوئه، فلكي تستقيم هذه القاعدة فهمًا وتطبيقًا يُزاد عليها هذا القيد فيصبح نصها: «ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب إذا كان مشروعًا، فإذا كان حرامًا، فلا يتم الواجب إلَّا بتركه».

وبهذا القيد يُوصل بين هذه القاعدة والقاعدة التالية، وهي:

قال السعدي في: «القواعد والأصول الجامعة» (ص٣٦- ٣٧):

«**الوسائل لها أحكام المقاصد**، فما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب، وما لا يتم المسنون إلَّا به فهو مسنون، وطرق الحرام والمكروهات تابعة له، ووسيلة المباح مباحة، ويتفرع عليها أنَّ توابع الأعمال ومكملاتها تابعة لها.

هذا أصل عظيم يتضمن عدَّة قواعد كما ذكره في الأصل، ومعنى الوسائل: الطرق التي يُسلك منها إلى الشيء، والأمور التي تتوقف الأحكام عليها من لوازم وشروط، فإذا أمر اللَّه ورسوله بشيء كان أمرًا به وبما لا يتم إلَّا به، وكان أمرًا بالإتيان بجميع شروطه الشرعية والمعنوية والحسّية، فإنَّ الذي شرع الأحكام عليم حكيم يعلم ما يترتب على ما حَكَمَ به على عباده من لوازم وشروط ومتمّمات، فالأمر بالشيء أمر به وبما لا يتم إلَّا به، والنهي عن الشيء

نهي عنه وعن كل ما يؤدِّي إليه، فالذهاب والمشي إلى الصلاة، ومجالس الذكر، وصلة الرحم، وعيادة المرضى، واتباع الجنائز، وغير ذلك من العبادات: داخلة في العبادة، وكذلك الخروج إلى الحج والعمرة والجهاد في سبيل اللَّه من حين يخرج ويذهب من محله إلى أن يرجع إلى مقرّه وهو في عبادة، لأنها وسائل للعبادة ومتمّمات لها؛ قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٢٠﴾ وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: ١٢٠- ١٢١]». اهـ.

- **سادسًا: ما لا يتم ترك الحرام إلَّا به فتركه واجب:**

هذه القاعدة لها ارتباط وصلة بالتي قبلها وهي: «ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب» ودليلهما شِقَّي الحديث الذي رواه البخاري في «صحيحه» (٢٢٨٨) ومسلم (١٣٣٧) من حديث أبي هريرة أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «**فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**».

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ١١٩):

«الأمر أصل، والنهي فرع، فإن النهي نوع من الأمر إذْ الأمر هو الطلب والاستدعاء، وهذا يدخل فيه طلب الفعل وطلب الترك، لكن خُصَّ النهي باسم خاص». اهـ.

قلت: ودليل ذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

فمعنى الآية: تحريم وحظر مخالفة أمر رسول اللَّه ﷺ فنقول مثلًا: نهى اللَّه وحرم ترك أمره وعدم فعله وهو ترجمة لقوله: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُوا۟﴾ [المائدة: ٩٢].

ومثالها: إن اختلطت ميتة بمذكاة فلا يتم اجتناب الحرام إلَّا بتركهما؛ لأننا لا ندري أيَّهما الحلال من الحرام.

قال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر» (ص: ٤٠- ٤١):

«**قال المؤلف** رَحِمَهُ اللَّهُ:

«وإذا اختلطت أخته بأجنبية أو ميتة بمذكاة حُرّمتا الميتة بعلة الموت والأخرى بالاشتباه».

هذه المسألة يترجم لها علماء الأصول بقولهم: ما لا يتم ترك الحرام إلَّا بتركه فتركه واجب.

فإن اختلطت ميتة بمذكاة، أو أخته بأجنبية، فلا يتم ترك الحرام الذي هو أكل الميتة في الأول، ونكاح الأخت في الثاني إلَّا بترك الجميع، فترك الجميع واجب». اهـ.

وهذه القاعدة مستمرة في كل فروعها المشابهة لهذا الفرع المذكور، كاختلاط الثياب المسروقة بالحلال، والطعام المسروق بغير المسروق.

- **سابعًا: لو كنَّى الشارع عن عبادة ببعض ما فيها دلَّ على فرضيَّتها.**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٢/ ٩٤٥):

«لو كنَّى الشارع عن عبادة ببعض ما فيها، نحو: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، و﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٢٧] دلَّ على فرضه، قطع به القاضي وابن عقيل.

دلَّ قوله: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾ على فرضية قراءة للصلاة، ودلَّ قوله: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ﴾ على فرضية الحلق في الحج؛ لأنَّ العرب لا تُكنِّي إلَّا بالأخص بالشيء.

قال المجد: «إذا عُبِّر عن العبادة بمشروع فيها، دلَّ ذلك على وجوبه، مثل: تسمية الصلاة قرآنًا بقوله: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾ وتسبيحًا بقوله: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ﴾ [ق: ٣٩] وكالتعبير عن الإحرام والنسك بأخذ الشعر بقوله: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ ذكره القاضي وابن عقيل ولم يحك خلافًا» انتهى». اهـ.

- **ثامنًا: الزيادة على الواجب ندبٌ.**

قال نجم الدين الطوفي في: «شرح مختصر الروضة» (١/ ٣٤٨ وما بعدها»:

«الثاني: الزيادة على الواجب إن تميزت كصلاة التطوع بالنسبة إلى المكتوبات فندب اتفاقًا، وإن لم تتميز كالزيادة في الطمأنينة، والركوع، والسجود، ومدة القيام، والقعود على أقل الواجب، فهو واجب عند القاضي، ندب عن أبي الخطاب، وهو الصواب، وإلَّا لما جاز تركه، والندب لا يلزم بالشروع.

[الشرح:]

قوله: «الثاني» يعني: الفرع الثاني من الفرعين على ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب، ووجه فرعيّته: أنَّ غير الواجب فيه لا حق له من آخره، وفيما لا يتمّ الواجب إلَّا به هو لا حق له من أوله، وكلاهما فيه اختلاف كما رأيت.

الزيادة على الواجب إمَّا أن تكون متميزة عنه أوْ لا، فإن تميزت عنه كصلاة التطوع بالنسبة إلى المكتوبات فهي -يعني الزيادة المتميزة- ندب اتفاقًا، إذ لا نص في وجوبها ولا إجماع، ولا جامع بينها وبين الواجب حتى تقاس عليه، ولا اشتدَّت ملابستها للواجب حتى تلحق به،

ولا مدرك لثبوت الأحكام شرعًا إلَّا هذه الأدلة: النص والإجماع والقياس والاستدلال.

وإن لم تتميز الزيادة على الواجب؛ أي: لا تنفصل حقيقتها من حقيقته حسًّا، كالزيادة في الطمأنينة والركوع والسجود ومدة القيام والقعود على أقل الواجب، وهو ما يطلق عليه اسم هذه الأفعال فهي -يعني الزيادة التي هذا شأنها- الصواب إنها ندب أيضًا، وإلَّا ما جاز تركه؛ أي: لو لم تكن هذه الزيادة ندبًا لما جاز تركه أي: ترك الندب أو الفعل الذي تحققت به الزيادة، لكن قد جاز تركه، فلا يكون واجبًا.

بيان الملازمة: أنَّ عدم جواز الترك من لوازم الواجب وخواصه، فلو كانت هذه الزيادة واجبًا لثبتت له هذه الخاصية، وهي عدم جواز الترك، لكنها ما ثبتت؛ بدليل جواز الاقتصار على الانحناء على القدر المجزئ دونها وتركها بعد التلبس بها، لأنَّ جواز الترك والوجوب متنافيان، فيكون مندوبًا.

قوله: «والندب لا يشرع بالشروع» هذا استيفاء للدليل، فإنَّ هذه الزيادة لو وجبت بالتلبس بها لكان ذلك من باب لزوم النفل بالشروع فيه، وليس كذلك عندنا». اهـ.

قال ابن اللحَّام في «القواعد والفوائد الأصولية» (ص٩٠- ٩٢) مسألة (١٨).:

«إذا علمت ذلك، فيتفرع على المسألة فروع:

منها: إذا وجب عليه شاة فذبح بدنة، فهل كلها واجبة أم سبعها؟ في المسألة وجهان: أحدهما: الجميع واجب اختاره ابن عقيل، قال: كما لو اختار الأعلى من خصال الكفارة، والثاني: السبع واجب.

وينبني على الوجهين: هل يجوز له الأكل ممَّا عدا السبع أم لا؟ إن قلنا الجميع واجب لم يجز، وإلَّا جاز.

قلت: وينبغي أن ينبني على ذلك أيضًا زيادة الثواب، فإنَّ ثواب الواجب أعظم من ثواب التطوع؛ لقوله ﷺ عن اللَّه تعالى: «**وما تقرب إليَّ المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم**»(١).

ومنها: إذا أخرج في الزكاة شيئًا أغلى من الواجب، فهل كله فرض أو بعضه تطوع؟ قال أبو الخطاب: كله فرض.

قلت: هو مخالف لقاعدته، وقال القاضي: بعضه تطوع.

قال شيخنا: وهو الصواب، لأنَّ الشارع أعطاه جبرانًا عن الزيادة.

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٥٠٢).

ومنها: إذا مسح رأسه كله دفعة واحدة، وقلنا: الفرض قدر الناصية، فالواجب هو الفرض، والزائد نفل، خرّجه بعضهم على القاعدة.

وقد يُقال: إن وقع دفعة واحدة فيتخرج على القاعدة، وإن كان مترتبًا، فالزائد نفل ليس إلَّا». اهـ.

وعلى الراجح من أنَّ الزائد نفلٌ في هذه الفروع فيجوز في الفروع: الأول الأكل ممَّا عدا السبع، وبعضه تطوع في الثاني، وما زاد على الناصية في مسح الرأس -على القول بأنَّ الواجب بعض الرأس- تطوع.

- **تاسعًا: ترك الواجب أعظم في الإثم من فعل الحرام.**

قال الزركشي في «البحر المحيط في أصول الفقه» (١/ ٢٢٠):

«ترك الواجب أعظم من فعل الحرام: قيل: ترك الواجب في الشريعة بل وفي العقل أعظم من فعل الحرام لوجوه:

الأول: أنَّ أداء الواجب مقصود لنفسه، وترك الحرام مقصود لغيره، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، فبيَّن أنَّ الصلاة من ذكر اللَّه أكبر ممَّا فيها من النهي عن الفحشاء.

الثاني: أعظم الحسنات هو الإيمان باللَّه، وهو أداء الواجب، وترك الواجب كفر». اهـ، يعني: الشهادتين، وهما أعظم الواجبات.

وهذا ما فصّله شيخ الإسلام في المجموع (١١/ ٦٧٠ وما بعدها) حيث قال:

«التوبة والاستغفار يكون من ترك المأمور ومن فعل المحظور، فإنَّ كلاهما من السيّئات والخطايا والذنوب، وترك الإيمان والتوحيد والفرائض التي فرضها اللَّه تعالى على القلب والبدن من الذنوب بلا ريب عند كل أحد بل هي أعظم الصنفين؛ فإنَّ جنس ترك الواجبات أعظم من جنس فعل المحرّمات؛ إذ قد يدخل في ذلك ترك الإيمان والتوحيد، ومتى أتى بالإيمان والتوحيد لم يخلد في النَّار ولو فعل ما فعل، ومن لم يأت بالإيمان والتوحيد كان مُخَلَّدًا، ولو كانت ذنوبه من جهة الأفعال قليلة: كالزهاد والعباد من المشركين وأهل الكتاب كعباد مشركي الهند وعباد النصارى وغيرهم، فإنهم لا يقتلون، ولا يزنون، ولا يظلمون النَّاس، لكن نفس الإيمان والتوحيد الواجب تركوه». اهـ.

وقال شيخ الإسلام في «المجموع» (٢٩/ ٢٧٨- ٢٧٩):

«فالظلم نوعان: تفريط في الحق، وتعدّ للحد كما قد قررت ذلك في غير موضع، فإن ترك

الواجب ظلم، كما أنَّ فعل الحرام ظلم.

قال النَّبِيّ ﷺ: «**مطل الغني ظلم**»[١] متفق عليه.

فأخبر أنَّ المطل -وهو تأخير الوفاء- ظلم، فكيف بتركه؟». اهـ.

(٢) المندوب: أولًا: تعريفه لغةً وشرعًا:

قال المرداوي في: «التحبير شرح التحرير» (٢/ ٩٧٦ وما بعدها):

«المندوب لغةً: المدعو لمهم، من الندب وهو الدعاء.

قال الشاعر:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم ... في النائبات على ما قال برهانًا[٢]

وهو الطلب، ومنه الحديث: «**انتدب اللَّه لمن يخرج في سبيله**»[٣]؛ أي: أجاب له طلب مغفرةً ذنوبه.

يُقال: ندب فانتدب.

ويطلق أيضًا على التأثير، ومنه حديث موسى عليه السلام: «**وإنَّ بالحجر ندَبًا** -بفتح الدال- **ستة أو سبعة ضرب موسى**»[٤] وأصله الجرح.

قال في: «المصباح المنير»:

«ندبته إلى الأمر ندبًا -من باب قتل-: دعوته، والفاعل نادب، والمفعول مندوب، والأمر مندوب إليه، والاسم الندبة، مثل: غُرْفة، ومنه المندوب في الشرع، والأصل: المندوب إليه، لكن حذفت الصلة منه لفهم المعنى.

قال الطوفي: «الندب في الأصل مصدر ندبته ندبًا والمفعول: مندوب، وهو المراد هاهنا؛ لأنه مقابل الواجب».

وشرعًا: ما أثيب فاعله -ولو قولًا وعمل القلب- ولم يعاقب تاركه مطلقًا.

وقولنا: «ولو قولًا وعمل القلب» أعني: أنَّ من المندوب ما يكون فعلًا وما يكون عملًا بالقلب، فالفعل: كسنن الأفعال في الصلاة والحج وغيرهما، والقول -أيضًا- كسنن الأقوال في الصلاة والصيام والحج والاعتكاف وغيرهما، وعمل القلب: كالخشوع في الصلاة،

(١) البخاري (٨٣٨)، ومسلم (٢٨/ ٢٧٠٥).
(٢) للشاعر الحماسي قريط بن أنيف «شرح الحماسة» (١/ ١٩) للتبريزي، أفاده محقق «شرح مختصر الروضة».
(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٣٦)، ومسلم (١٨٧٦).
(٤) رواه البخاري (٣٤٠٤)، ومسلم (٣٣٩) في «صحيحهما».

والنيَّة لفعل الخير والذكر.

وهو كثير في الأقسام الثلاثة، حتى قيل في النية: يمكن أن لا يزال في طاعة ما دام ناويًا للخير.

وخرج بقوله: «ولم يُعاقب تاركه» الواجب المعين، وبـ«مطلقًا» الواجب المخير وفرض الكفاية.

ويسمى سُنة ومستحبًّا، فهو مرادف لهما؛ أي: يساويهما في الحد والحقيقة، وإنَّما اختلفت الألفاظ والمعنى واحد، والمترادف: هو اللفظ المتعدد لمسمًّى واحد.

وقال ابن حمدان في «مقنعه»:

«ويسمى الندب، تطوعًا، وطاعة، ونفلًا، وقربة إجماعًا».

وقال ابن قاضي الجبل في «أصوله»:

«ومن أسمائه: النفل، والتطوع؛ والمرغب فيه، والمستحب، والإحسان»». اهـ.

وقال الطوفي في: «شرح مختصر الروضة» (١/ ٣٥٣/ وما بعدها):

«والندب في الشرع: ما أثيب فاعله ولم يعاقب تاركه.

فالأول جنس يشمل الواجب والندب -أعني: المندوب- والثاني: وهو قولنا: ولم يُعاقب تاركه، فصل له عن الواجب؛ لأنَّ الواجب يُعاقب تاركه». اهـ.

- **ثانيًا: المندوب مأمور به أمرًا مقيَّدًا.**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٢/ ٩٨٥ وما بعدها):

«وهو مأمور به حقيقة عند أحمد والشافعي وأكثر أصحابهما وحكاه ابن عقيل عن علماء الأصول والفقهاء.

وذكر الشيخ تقي الدين [يعني ابن تيمية]: «أنَّ المرغب فيه من غير أمر هل يسمى طاعة وأمرًا حقيقة؟، فيه أقوال لنا، ثالثها: طاعة لا مأمور به» انتهى.

دليل القول الأول: دخوله في حدِّ الأمر، وانقسام الأمر إليهما، وهو مستدعًى مطلوب.

قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]، وإطلاق الأمر عليه في الكتاب والسنَّة، والأصل الحقيقة، ولأنه طاعة لامتثال الأمر.

قال ابن عقيل: «لا يجوز غيره عند أهل اللغة».

ودليل القول الثاني: قوله ﷺ: «**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل**

صلاة»، متفق عليه[١]، ولَعُصِيَ بتركه[٢].

وردّ: بأنَّ المراد بها أمر الإيجاب، ولهذا قيَّده بالمشقة.

ثُمَّ يسمَّى عاصيًا.

وقال ابن عقيل: «لابدَّ من تقييد في نفيه فيقال: خالف أمر اللَّه في النفل كإثباته، فيقال: أمر ندب»، ولأنَّ الأمر حقيقة للإيجاب.

وردّ هذا: بأنَّ الندب بعض الوجوب، فهو كاستعمال العام في بعضه، وقال الشيخ تقي الدين -بعد حكاية الخلاف-: «التحقيق في مسألة الندب -مع قولنا: الأمر المطلق يفيد الإيجاب- أن يُقال: الأمر المطلق لا يكون إلَّا إيجابًا، وأمَّا المندوب إليه فهو مأمور به أمرًا مقيّدًا لا مطلقًا، فيدخل في مطلق الأمر لا في الأمر المطلق». اهـ.

قال الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (١/ ٣٥٤ وما بعدها):

«وقيل في المندوب تعريف آخر وهو أنه مأمور به، ويجوز تركه لا إلى بدل، فقولنا: مأمور به، جنس يتناوله والواجب؛ لأنه قسيمه على ما مرَّ، وقولنا: «يجوز تركه»: أعمُّ من أن يكون تركه مطلقًا أو إلى بدل، فيتناول الواجب الموسَّع والمُخيّر وفرض الكفاية؛ لأنَّ جميعها مأمور به يجوز تركه، لكن إلى بدل.

والمندوب مأمور به لما تقدم من قسمة الأمر إلى إيجاب وندب، ومورد القسمة مشترك، وهذا إشارة إلى ما ذكرناه في قسمة الأحكام إلى خمسة وهو: أنَّ الخطاب إمَّا أن يرد باقتضاء الفعل أو تركه، واقتضاء الفعل هو طلبه والأمر به، ثُمَّ الأمر إمَّا مع الجزم وهو الإيجاب، أوْلا مع الجزم وهو الندب، فقد انقسم الأمر إلى إيجاب وندب، وكل شيء قُسّم أقسامًا، فاسم ذلك الشيء صادق على كل واحد من تلك الأقسام، كما إذا قلنا: الحيوان إما ناطق أو غير ناطق، كالفرس والشاة والطائر، فاسم الحيوان صادق على الجميع، فكل واحد من هذه يُسمى حيوانًا، فكذلك الأمر يصدق على الواجب والندب، فهذا معنى قولنا: مورد القسمة مشترك بين أقسام ذلك المعنى، فيكون المندوب مأمورًا به كما أنَّ الواجب كذلك[٣].

ودليل من قال: إنَّ المندوب غير مأمور به، من وجهين:

---

(١) البخاري (٨٨٧)، ومسلم (٢٥٢).

(٢) يريد لو كان المندوب مأمورًا به لعُصيَ بتركه، والمندوب لا يُعصي بتركه فثبت أنه غير مأمور به.

(٣) ومن الأدلة أيضًا قوله تعالى: ﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧]، وفيه المندوب غير الواجب قطعًا كصدقة النفل وصيام النفل والصلاة، وقوله: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [لقمان: ١٧] كذلك لأنَّ المعروف جنس -يشمل الفرض والنفل-.

أحدهما : لو كان المندوب مأمورًا به لعصى تاركه ، لكنه لا يعصي تاركه فلا يكون المندوب مأمورًا به ، أمَّا الملازمة ؛ فلأنَّ المعصية مخالفة الأمر لقوله تعالى : ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣] ، والمعنى : عصيتني بمخالفة أمري ، فلو كان المندوب مأمورًا به لعُصّى تاركه ، لأنه مخالف للأمر ، ومخالف الأمر عاص ، وأمَّا أنه لا يعصي بترك المندوب فبالاتفاق .

الوجه الثاني : لو كان المندوب مأمورًا به لتناقض قوله ﷺ : «**لولا أن أشقَّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**» ، مع تصريحه بالأمر بالسواك أمرًا مؤكدًا نحو قوله ﷺ : «**استاكوا**»[١] .

ووجه التناقض أنَّ : «لولا» تقتضي في اللسان : امتناع الشيء لوجود غيره ، فقوله : «**لولا أن أشقُّ على أمتي لأمرتهم بالسواك**» يقتضي امتناع أمره لهم بالسواك ، لوجود المشقة عليهم ، فدلَّ على أنه ما أمرهم به ، وقوله : «**استاكوا**» تصريح بالأمر به ، فصار آمرًا به غير آمر به وهو عين التناقض ، وإنَّما لزم هذا التناقض من قولنا : المندوب مأمور به ، فدلَّ على بطلانه ؛ لأنَّ ملزوم الباطل باطل[٢] .

أمَّا إذا قلنا : إنَّ المندوب غير مأمور به لا يلزم هذا التناقض ، لأنا نقول مثلًا : السواك مندوب ، وهو غير مأمور به ، فيكون ذلك موافقًا لما فُهِمَ من قوله : «**لولا أن أشقُّ على أمتي لأمرتم بالسواك**» ، من عدم الأمر به قلنا : المراد أمر الإيجاب فيهما ، هذا جواب عن الدليلين جميعًا وتوجيه الجواب عن الأول أن نقول : قولكم : لو كان مأمورًا به لعصى تاركه ، إن عنيتم أنَّ المأمور مطلقًا يعصي تاركه فهو ممنوع ، كما أنَّ فاعل المنهي مطلقًا لا يلزم أن يكون عاصيًا ، بدليل فاعل المكروه ، ثُمَّ يلزمهم أنَّ المكروه ليس منهيًا عنه ؛ لأنه مقابل المندوب ، وإن عنيتم أنَّ المأمور الجازم يعصي تاركه فهو مسلم ، لكن المندوب ليس مأمورًا به جزمًا حتى يعصي تاركه .

وتوجيه الجواب الثاني : أنَّ قوله ﷺ : «**لأمرتهم بالسواك**» .

المراد به : لأمرتهم أمر إيجاب ؛ لأنه هو الذي تحصل به المشقة .

أمَّا الأمر لا على طريق الإيجاب فلا مشقة فيه ، وحينئذ مقتضى الحديث : أنه لم يوجبه عليهم وذلك لا يُنافي تصريحه بالأمر على طريق الندب .

قلت : مأخذ الخلاف في المسألة تردد المندوب بين الواجب والمباح ، فمن حيث إنه

(١) سبق تخريجه في المسألة (١٨) ، وهو ضعيف .
(٢) ومن أدلتهم قوله : ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] ، ومخالفة المندوب لا يترتب عليها فتنة ولا عذاب بالإجماع .

مقتضى ومستدعى ومطلوب ومثاب عليه أشبه الواجب فألحق به، ومن حيث إنه لا عقاب في تركه أشبه المباح فألحق به، وقد سبق بيان قصور المندوب والمكروه عن تناول التكليف لهما، والمادة في الموضعين متقاربة.

● **[الفائدة المترتبة على الخلاف في كون المندوب مأمورًا به أم لا؟]:**

وقال الكِناني: مأخذ الخلاف أنَّ المندوب هل يُشارك الواجب في حقيقته؟

قلت: وهو ضعيف؛ لأنه إن عنى أنَّ بينهما قدرًا مشتركًا، فلا نزاع فيه، وهو الثواب على الفعل، وإن عنى أنه يُشارك الواجب في كمال حقيقته فلا نزاع أيضًا في عدم ذلك، وإلَّا لكان المندوب واجبًا، وقد افترقا في العقاب أو الوعيد على الترك وعدمه.

قال: وفائدة المسألة: تظهر في تعيين مجمل قوله ﷺ: أمرتكم بكذا، أو قول الراوي عنه: أمر بكذا.

قلت: يعني إن قلنا: المندوب مأمور به، كان الأمر المَحْكِيّ عنه ﷺ مُتردِّدًا بين إرادة الوجوب والندب، وإن قلنا ليس مأمورًا به تعيَّن الوجوب». اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٢٨٧):

«الكلام هنا في الأمر الذي هو صيغة «أمر» لا في صيغة «افعل» والأمر مقول على الواجب والمندوب بالحقيقة، و«افعل» يختص بالوجوب». اهـ.

ثُمَّ قال: «والمندوب مطلوب بالاتفاق». اهـ.

● **المندوب ليس تخييرًا مطلقًا بين الفعل وعدمه بل فعله أوْلى.**

قال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر» (ص: ٤٣):

«وزعم من قال: إنَّ الندب تخيير بدليل جواز تركه، والأمر استدعاء وطلب، والتخيير والطلب منافيان زعم غير صحيح؛ لأنَّ الندب ليس تخييرًا مطلقًا؛ بدليل أنَّ الفعل فيه أرجح من الترك للثواب في فعله وعدم الثواب في تركه، ولأنَّ المندوب -أيضًا- مطلوب، إلَّا أنه طلب غير جازم». اهـ.

● **المندوب حكم شرعي فلا يثبت إلَّا بدليل:**

قال شيخ الإسلام أبو العباس ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٨/ ٦٥):

«قول أحمد بن حنبل: إذا جاء الحلال والحرام شدَّدنا في الأسانيد، وإذا جاء الترغيب والترهيب تساهلنا في الأسانيد، وكذلك ما عليه العلماء من العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال، ليس معناه إثبات الاستحباب بالحديث الذي لا يُحْتج به؛ فإنَّ الاستحباب

حكم شرعي، فلا يثبت إلَّا بدليل، ومن أخبر عن اللَّه أنه يُحب عملًا من الأعمال من غير دليل شرعي فقد شرع من الدين ما لم يأذن به اللَّه، كما لو ثبت الإيجاب أو التحريم، ولهذا يختلف العلماء في الاستحباب كما يختلفون في غيره، بل هو أصل الدين المشروع». اهـ.

قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١] والمندوب حكم شرعي لا يشرعه إلَّا اللَّه ورسوله ﷺ.

وقال: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦].

ووجه الدلالة من الآية: أنَّ اللَّه جعل التحليل والتحريم من غير اللَّه كذبًا، لأنهما أحكام شرعية كالمندوب، فتصدق عليه الآية.

- **لا يلزم المندوب بالشروع فيه لجواز تركه ابتداءً غير الحج والعمرة:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٢/ ٩٩١ وما بعدها):

«ولا يلزم غير حج وعمرة بالشروع خلافًا لأبي حنيفة ومالك.

ذهب أكثر العلماء: أنَّ غير الحج والعمرة من التطوعات لا يلزم بالشروع فيه، بل هو مخير فيه بين إتمامه وقطعه، والأفضل إتمامه بلا نزاع للخروج من الخلاف؛ وذلك لأنَّ النَّبِيّ ﷺ كان ينوي صوم التطوع ثُمَّ يفطر»[١] رواه مسلم.

وأمَّا قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣]، فيحمل على التنزيه جمعًا بين الدليلين، هذا إن لم يُفسر بطلانها بالردّة، بدليل الآية التي قبلها[٢]، أو أنَّ المراد: فلا تبطلوها بالرياء، نقله ابن عبد البر عن أهل السنَّة، واحتج المخالف بحديث الأعرابي: هل على غيرها؟ قال: «**لا إلَّا أن تطوع**»[٣]؛ أي: فيلزمك التطوع إن تطوعت، وإن كان تطوعًا في أصله[٤].

وعندنا: أنَّ الاستثناء منقطع، بدليل أنَّ النَّبِيّ ﷺ قد أبطل تطوعه كما سبق». اهـ.

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١١٥٤).

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [محمد: ٣٢]، وهذا الذي رجحه ابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» (٧/ ٢٠٦).

(٣) رواه مسلم (١١)، والبخاري (٤٦).

(٤) ووجهه أنَّ الاستثناء متصل والمعنى: لما قال: هل عليَّ غيرها؟ قال النَّبِيّ ﷺ: «**لا إلَّا أن تطوع**»؛ أي: ليس عليك غيرها ولكن إن تطوعت كان تطوعك فرضًا عليك بشروعك فيه، على أنَّ الاستثناء متصل بالمعنى لا منفصلًا عنه ولكنه منفصل.

أمَّا الحج والعمرة، فلقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ووجه الدلالة من الآية الأمر بالإتمام مطلقًا نفلًا كان أو فرضًا، وإن كان فاسدًا.

قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (١/ ١٤٣/ ح٤٦):

«قوله: «هل علي غيرها؟ قال ﷺ: «**لا إلَّا أن تطوع**»، استدل بهذا على أن الشروع في التطوع يوجب إتمامه تمسكًا بأنَّ الاستثناء فيه متصل.

قال القرطبي: لأنه نفى وجوب شيء آخر إلَّا ما تطوع به، والاستثناء من النفي إثبات ولا قائل بوجوب التطوع فيتعيَّن أن يكون المراد إلَّا أن تشرع في تطوع فيلزمك إتمامه.

وتعقبه الطيبيّ: بأنَّ ما تمسك به مغالطة؛ لأنَّ الاستثناء هنا من غير الجنس؛ لأنَّ التطوع لا يقال فيه عليك، فكأنه قال لا يجب عليك شيء إلَّا إن أردت أن تطوع فذلك لك، وقد علم أنَّ التطوع ليس بواجب، فلا يجب شيء آخر أصلًا، كذا قال.

وحرف المسألة دائر على الاستثناء، فمن قال إنه متصل تمسك بالأصل، ومن قال إنه منقطع احتاج إلى دليل، والدليل عليه ما رواه البخاري أنه أمر جويرية بنت الحارث أن تفطر يوم الجمعة بعد ان شرعت فيه[1]، فدلَّ على أنَّ الشروع في العبادة لا يستلزم الإتمام إذا كانت نافلة بهذا النص في الصوم، وبالقياس في الباقي.

فإن قيل: يرد الحج، قلنا: لا، لأنه امتاز عن غيره بلزوم المضي في فاسده فكيف في صحيحه، وكذلك امتاز بلزوم الكفارة في نفله كفرضه». اهـ.

وكذلك ما رواه الترمذي (**٧٣٢**) في سننه وقال: حديث أم هانئ في إسناده مقال، والعمل عليه عند بعض أهل العلم من أصحاب النَّبِيّ ﷺ وغيرهم»، وضعفه العقيلي في الضعفاء (ترجمة **٢٥٧**/ ح**١٠٠٢**) ورواه الحاكم في المستدرك (**١٥٩٩**) وصححه ووافقه الذهبي من حديث أم هانئ عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**الصائم المتطوع أمير نفسه، إن شاء صام، وإن شاء أفطر**» ويعضد الحديث بحديث جويرية، والذي قبله عند مسلم من فعله ﷺ بالفطر بعد الصيام تطوعًا.

- **(٣) الحرام: أولًا: تعريفه لغةً وشرعًا:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٢٥٥):

«**فهو لغةً**: المنع.

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٩٨٦)، ولفظه: «أنَّ رسول اللَّه ﷺ دخل عليها يوم الجمعة وهي صائمة فقال لها: «**أصمت أمس؟**» قالت: لا، قال: «**تصومين غدًا؟**»، قالت: لا قال: «**فأفطري**»، ذكره المجد ابن تيمية في «المنتقى» (ح١٧٣٠) ثُمَّ قال: «وهو دليل على أنّ التطوع لا يلزم بالشروع». اهـ.

قال اللَّه تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ﴾ [القصص: ١٢]؛ أي: حرمناه رضاعهن ومنعناه منهن؛ إذْ لم يكن حينئذٍ مكلفًا، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [الأعراف: ٥٠].

وفي الاصطلاح: ما يذمُ فاعله شرعًا من حيث هو فعل». اهـ

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٢/ ٩٤٦، وما بعدها):

«**الحرام**: ضد الواجب.

إنَّما كان ضدّه باعتبار تقسيم أحكام التكليف، وإلَّا فالحرام في الحقيقة ضد الحلال، إذْ يُقال: هذا حلال وهذا حرام، كما في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦]، وقد تقدم: أنَّ الخطاب إن ورد بطلب فعل طلبًا جازمًا فهو الواجب، وإن ورد بطلب ترك طلبًا جازمًا فهو الحرام.

وحدّه: ما ذُمَّ فاعلِهِ ولو قولًا وعمل قلب -شرعًا-.

احترزنا بالذم عن المكروه والمندوب والمباح؛ إذْ لا ذم فيها واحترزنا بقولنا: «فاعله» عن الواجب، فإنه يُذم تاركه لا فاعله.

والمراد: الذي من شأنه أن يُذَمَ فاعله ولو تخلّف كمن وطئ أجنبية يظنها زوجته.

وقولنا: «ولو قولًا» أعني: أنَّ من الحرام ما يكون قولًا: كالغيبة والنميمة ونحوهما، ومن الحرام ما يكون عملًا بالقلب: كالحسد والحقد والنفاق ونحوها ولفظة: «شرعًا» متعلقة بذم، وفيه إشارة إلى أنَّ الذم لا يكون إلَّا من الشرع وكثير من الأصوليين لم يذكروا: «ولو قولًا وعمل القلب»؛ اكتفاء بقولهم: فاعله؛ لأنَّ المراد بالفعل: ما يصدر عن المكلف فيعمّ: الأقوال والأفعال وعمل القلب، وإنَّما أبرزنا ذلك للإيضاح.

ويسمى الحرام: محظورًا، وممنوعًا، ومزجورًا، ومعصية، وذنبًا، وقبيحًا، وسيئة، وفاحشة، وإثمًا.

وزيد حرجًا، وتحريجًا، وعقوبة؛ وإنَّما سمّيت بذلك لأنها تترتب على فعله، فبهذا التقرير يصح تسميته بذلك.

قال ابن قاضي الجيل: «المعصية: فعل ما نهى اللَّه عنه» وسمّى معصية لنهيه تعالى عنه، وسمّيّ ذنبًا لتوقع المؤاخذة عليه». اهـ.

وقال الطوفي في «شرح مختصر للروضة» (١/ ٣٥٩ وما بعدها: «وهو مأخوذ من الحرمة، وهي ما لا يحل انتهاكه.

ولا تحتاج أن تقول: الحرام ما ذم شرعًا فاعله مطلقًا، فلا حاجة هنا إلى «مطلقًا».

وذلك لأنا قيّدنا في الواجب بقولنا: مطلقًا ليتناول الواجب الموسَّع والواجب على الكفاية، والحرام ليس فيه موسع ولا مُضيّق ولا على العين والكفاية، والفرق بين الواجب والحرام في ذلك هو: أنَّ مقصود الواجب تحصيل المصلحة، فجاز أن يكون فيه الموسّع وفرض الكفاية، تعليقًا لحصول المصلحة بالقدر المشترك من الأوقات والأعيان، بخلاف الحرام، فإنَّ مقصوده نفي المفسدةِ، والمفسدةُ يجب نفيها عقلًا وشرعًا مطلقًا في جميع الأزمان من جميع الأشخاص والأعيان.

• **أمَّا الحرام المُخيّر**: فيجوز وروده كالواجب المخيّر؛ لأنَّ المفسدة قد تتعلق بأحد الشيئين والأشياء كما تتعلق المصلحة به، فكما جاز أن يقول له: إذا حنثت في يمينك فأطعم، أو اكْسُ، أو أعتق، كذلك جاز أن يقول له: لا تنكح هذه المرأة أو أختها أو بنت أختها، أو أخيها، فيكون منهيًّا عنهما على التخيير أيتهما شاء اجتنب ونكح الأخرى، كما أنه إذا أسلم عليهما قيل له: طلق إحداهما وأمسك الأخرى أيَّتهما شئت». اهـ.

• **صيغ الحرام:**

قال ابن القيم في «بدائع الفوائد» (٤/ ٣- ٤)، (٢/ ٤٤- ٤٥)، (٤/ ٦)[١]:

«يستفاد التحريم من النهي، والتصريح بالتحريم، والحظر، والوعيد على الفعل، وذم الفاعل، وإيجاب الكفارة بالفعل، وقوله «لا ينبغي» فإنها في لغة القرآن للمنع عقلًا وشرعًا ولفظ «ما كان لهم كذا» و«لم يكن لهم» وترتيب الحد على الفعل، ولفظ: «لا يحل» و«لا يصلح» ووصف الفعل بأنه من تزيين الشيطان وعمله، وأنَّ اللَّه لا يحبه، وأنه لا يرضاه لعباده، ولا يزكي فعله، ولا يكلمه، ولا ينظر إليه، ونحو ذلك». اهـ.

وكذلك اللعن على الفعل، وقال: «والغضب لا يكون إلَّا من ترك واجب أو فعل حرام». اهـ[زاد المعاد (٥/ ٦٧٢- ٦٧٣) و(جلاء الأفهام (١٩٨))].

• **أقسام الحرام:**

قسّم أهل العلم الحرام قسمين: حرام لذاته كالمحرمات المعروفة كالقتل والسرقة والخمر والزنا والنميمة والفواحش ما ظهر منها وما بطن.

قال ابن القيم في «مدارج السالكين» (١/ ٣٧٢)[٢]:

«إنَّ المحرمات نوعان: محرّم لذاته لا يباح بحال، ومحرم تحريمًا عارضًا في وقت دون

---

(١) بواسطة: «اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ١٣١- ١٣٢).
(٢) بواسطة: «اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ١٣١- ١٣٢).

وقت: قال تعالى في المحرم لذاته: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، ثُمَّ انتقل منه إلى ما هو أعظم منه فقال: ﴿وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ ثُمَّ انتقل منه إلى ما هو أعظم منه فقال: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]». اهـ.

قلت: وهناك المحرَّم لغيره فمثلًا: صاحب الصنعة الحلال كالبناء والنجار لو استخدم صنعته في إنشاء حرام كبناء خمَّارة، أو صنع أبواب وشبابيك لملهى ليلي وما شابه لكان بصنعته الحلال ساعد في إنشاء معصية ومكان يعصي فيه اللَّه قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾ [المائدة: ٢]، ومثل الكاتب يكتب نسخ القرآن والكتب الشرعية، أو العقود الحلال، فيكتب عقد ربًا فعمله حرام لغيره، لذلك قال ﷺ: «**لعن اللَّه آكل الربا ومؤكله وشاهديه وكاتبه**» رواه أحمد في «المسند» (**٣٧٢٥**) وابن ماجه (**٢٢٧٧**) والترمذي في «سننه» (**١٢٠٦**) وقال: حديث حسن صحيح.

فهذه قاعدة كلية مطردة مستمرة تمنع المساعدة على إنشاء الحرام بالتعاون عليه.

- **الحرمة ليست ملازمة للذّم والإثم، والحل والحرمة تابعان لمقاصد الشريعة:**

قال الزركشي في «البحر المحيط في أصول الفقه» (١/ ٢٥٦- ٢٥٧):

«الحرمة ليست ملازمة للذم والإثم لا طردًا ولا عكسًا، فقد يأثم الإنسان على ما ليس بحرام، كما إذا أقدم على زوجته يظنها أجنبية، وقد يحرم ما ليس فيه إثم، كما إذا قدم على أجنبية يظنها زوجته.

وتحقيق ذلك: إنَّ الحل والحرمة تابعان لمقاصد الشريعة، واللَّه تعالى أحل الأبضاع والأموال والأزواج في أحوال بشروط، وحرَّمها بدون ذلك غير أنه لا يكلف نفسًا ألَّا وسعها، جعل الإثم يتوقف على العلم، فإذا أقدم العبد على فعل يعتقده حلالًا وهو حرام لا إثم عليه، تخفيفًا على العبد، وإذا أقدم على فعل يظنه حرامًا وهو حلال عاقبه على الجرأة، فمعنى قولنا: هذا الفعل حرام أنَّ الشارع تشوَّف إلى تركه، ومعنى قولنا: حلال، خلاف ذلك.

والحل والحرمة يُطلقان تارة على ما فيه إثم وما ليس فيه، وهو مراد الأصوليين بقولهم: الحرام ما يُذم عليه، وتارة على ما للشارع فيه تشوف إلى تركه، ومنه قول أكثر الفقهاء: وطء الشبهة -أعني شبهة المحل- حرام، مع القطع بأنه لا إثم فيه.

ومنه قول أبي حامد: أجمعوا على أن قتل الخطأ حرام.

وانظر إلى قول الأصوليين: لو اشتبهت المنكوحة بأجنبية حرمتا على معنى: أنه يجب الكف عنهما، وقوله: إذا قال: إحداكما طالق حرمتا تغليبًا للحرمة، فإحدى المرأتين في الفرعين حرام باعتبار الإثم على الجرأة، وهي التي في علم اللَّه أنها الزوجة الأولى، والتي

سيعيّنها في الثانية، والأخرى حرام باعتبار أنها أجنبية، فقولهم: حرمتا على معنى أنه يأثم بالإقدام على كل منهما، وقولهم تغليبًا للحرمة على المعنى الآخر.

فتأمَّل كيف أثبتوا التحريم للزوجة بالاعتبار الأول، وصرفوه عنها بالاعتبار الثاني، فتحرم عليه زوجتاه إلى حين التعيين.

وتحقيق ما ذكرناه: أنَّ الحل والحرمة يوصف بهما ذوات الأفعال طابقت الاعتقاد أم لا.

وهذا إذا تبين لك في الحرام نقلته إلى بقية الأحكام الخمسة، وانظر قول البيضاوي: قال الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر، فرب واجب يأثم الإنسان بتركه باعتبار ظنّه، ويكون في نفس الأمر حرامًا، وبالعكس.

قال الشيخ أبو حامد فيمن صلى وهو يظنُّ أنه متطهر: لقي اللَّه وعليه تلك الصلاة، غير أنه لا يعاقبه، فهذا ترك الواجب ولا عقاب عليه؛ لأنه ترك الواجب باعتبار الوجوب بمعنى تشوف الشارع، ولم يتركه بمعنى التكليف.

- **[الحرمة لا تلازم الفساد، وهي غير مسألة النهي يقتضي الفساد:]**

الحرمة لا تلازم الفساد، فقد يكون الشيء محرّمًا مع الصحة، كالصلاة في الدار المغصوبة وثوب الحرير، وفائدة التحريم سقوط الثواب.

- **[الحرام والواجب متناقضان:]**

قد تقرَّر أنَّ الحرام والواجب متناقضان فلا يجتمعان، فالحرام بالشخص لا يكون حرامًا وواجبًا من جهة واحدة إلَّا إذا جوّزنا تكليف المحال لذاته وأعلم أنّ الواحد يُقال على الواحد بالجنس، وعلى الواحد بالنوع، وعلى الواحد بالشخص، فأمَّا الواحد بالنوع كمطلق السجود، فاختلفوا هل يجوز أن يكون مأمورًا به منهيًّا عنه، بمعنى أنَّ بعض أفراده واجب وبعضها حرام؟ فجوَّزه الجمهور[(١)]، واحتجوا بوقوعه، فإنَّ السجود للَّه واجب، وللصنم حرام بل كفر؛ قال اللَّه تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ﴾ [فصلت: ٣٧]، فالسجود أمر واحد قد أمر ببعضه ونهى عن بعضه، ولا يُقال: إنَّ المنهي عنه تعظيم الصنم لا نفس السجود، لأنَّ ذلك محال النص الآية؛ ولأنَّ الأمة مجتمعة على أنَّ الساجد للصنم بنفس السجود والقصد جميعًا على ما حكاه إمام الحرمين.

---

(١) قالوا: مراتب هذه الأشياء: الجنس، ثُمَّ النوع، ثُمَّ الشخص، كقولنا: الحيوان، الإنسان، زيد، فالحيوان جنس بالإضافة إلى الإنسان، والإنسان نوع للحيوان، وزيد شخص من هذا النوع، وكقولنا: العبادة الزكاة والصلاة، هذه الصلاة، فالعبادة جنس، والزكاة والصلاة نوع، وهذه الصلاة شخص [«شرح مختصر الروضة» (١/ ٣٦١)].

وأمَّا الواحد بالشخص: أي الواحد المعين فإمَّا أن يكون ليس له إلَّا جهة واحدة، أو له جهات مختلفة، فإن لم يكن له إلَّا جهة واحدة فلا خلاف في امتناع كونه مأمورًا به منهيًا عنه إلَّا على رأي من يجوز التكليف بالمحال، وإن كانت له جهات مختلفة، فهل يجوز أن يؤمر به من جهة وينهى عنه من جهة، كالصلاة في الدار المغصوبة؟ فجوَّزه الجمهور قالوا: يصح؛ لأنَّ تعدد الجهات يوجب التغايير لتعدد الصفات، والإضافات، وذلك يدفع التناقض؛ لأنَّ الصلاة من حيث هي صلاة مأمور بها، ومن حيث إنها في البقعة المغصوبة منهي عنها، فهما متعلقان متغايران، وجعلوا اختلاف الجهتين كاختلاف المحلين؛ لأنَّ كل واحدة من الجهتين منفكة عن الأخرى، واجتماعهما إنَّما وقع باختيار المكلف فليسا متلازمين فلا تناقض.

ويتوجه على القائلين بعدم الصحة: صوم يوم خِيف على نفسه الهلاك فيه بسبب الصوم، فإنه حرام مع الصحة، وكذا إذا صلى في البلد الذي حرم عليه المقام فيه؛ لأجل وجوب الهجرة، فإنَّ الصلاة تصح إجماعًا.

- **فرع: [كون الواحد واجبًا وحرامًا باعتبارين]**

قال الجمهور: المجوّزون كون الواحد واجبًا حرامًا باعتبارين هذا إذا أمكن الإتيان بأحدهما منفكًا عن الآخر، أمَّا إذا لم يمكن ذلك بحيث لا يخلو المخاطب عنهما بأن نقول: لا تنطق ولا تسكت ولا تتحرك ولا تسكن فإن منعنا تكليف المحال منعناه، وإن جوّزناه جوَّزناه عقلًا لكنه يقع، فعلى هذا من توسط أرضًا مغصوبة أو تخطى زرع غيره، ثُمَّ تاب وتوجه للخروج، واختار أقرب الطرق، أو أدخل فرجه في مُحرَّم ثُمَّ خرج فخروجه واجب لا تحريم فيه وإن وجد فيه اعتباران: الشغل والتفريغ؛ لأنه لا يمكن الإتيان بالتفريغ إلَّا بالشغل.

قال القاضي: هذا هو المختار وكذلك القول في كف الزاني عن الزنى.

قال ابن برهان: وهذا ممَّا أجمع عليه كافة الفقهاء.

وحاصله: أنه لا معصية إلَّا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به، وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتهض الدليل عليه.

فإن قيل: فيه جهتان يتعلق الأمر بافتراغ ملك الغير، والنهي عن اللبث، كالصلاة في الدار المغصوبة سواءً قلنا: ممنوع؛ لأنَّ الخروج شيء واحد ولا جهتين لتعذر الامتثال، بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة، فإنّ الامتثال ممكن، وإنَّما جاء الاتحاد من جهة اختيار المكلف، والتكليف بالمحال لا خير للعبد فيه فلا يُكلّف.

قلت: وقد تعرض الشافعي في «الأم» لهذه المسألة فقال في كتاب الحج في المحرم إذا

تطيب: ولا رخصة له في تركه إذا قدر على غسله، وهذا مرخص له في التيمم إذا لم يجد ماءً، ولو غسل الطيب غيره كان أحب إليَّ، وإن غسله هو بيده يفتدي من غسله.

قيل: إن عليه غسله وإن ماسه فإنما يماسه ليذهبه عنه ثُمَّ يماسه ليتطيب به ولا يثبته، وهذا ما وجب عليه الخروج منه خرج منه كما يستطيع، ولو دخل دار رجل بغير إذن لم يكن جائزًا له، وكان عليه الخروج منها، ولم أزعم أنه يخرج بالخروج وإن كان يمشي ما لم يؤذن له، ولأنَّ مشيه للخروج من الذنب لا للزيادة، فهكذا هذا الباب كله. اهـ.

وهو صريح في: أنَّ من تورط في الوقوع في حرام فيتخلص منه لا توصف حالة التخلص بالإثم؛ لأنه تارك له فلا يتعلق به تحريم، كما لو خرج من الدار المغصوبة لا يتعلق به تحريم الدخول.

وقال الشيخ أبو محمد والجويني في كتاب الصوم من «الفروق»: قد نص الشافعي على تأثيم من دخل أرضًا غاصبًا ثُمَّ قال: فإذا قصد الخروج منها لم يكن عاصيًا بخروجه؛ لأنه تارك للغصب. اهـ

والتحقيق: أنَّ نفس إشغال الحيّز باق على تحريمه، ونفس الانتقال هو جائز بل هو واجب، إذ هو وسيلة إلى ترك الحرام، ومثله لو قال: إن وطئتك فأنت طالق، هل يمتنع عليه الوطء؟ قال ابن خيران: نعم لأنَّ الطلاق يقع عند تغييب الحشفة، والنزع يقع بعد وقوع الطلاق.

وقال عامة الأصحاب: بل يجوز، ونص عليه في: «الأم» لأنَّ الوطء يقع في النكاح، والذي يقع بعد وقوع الطلاق هو النزع، والنزع ترك المأثم، والخروج عن المعصية ليس بحرام». اهـ.

وقال ابن القيم في «مدارج السالكين» (١/ ٢٨٦- ٢٨٨)(١):

«والصواب أنَّ هذا النزع والخروج من الأرض توبة ليست بحرام، إذْ هو مأمور به، ومحال أن يؤمر بحرام، وإنَّما كان النزع -الذي هو جزء الوطء- حرامًا بقصد التلذذ به وتكميل الوطء، وأمَّا النزع الذي يُقصد به مفارقة الحرام وقطع لذة المعصية فلا دليل على تحريمه لا من نص، ولا إجماع، ولا قياس صحيح، يستوي فيه الأصل، والفرع في علَّة الحكم.

ومحال خُلوّ هذه الحادثة عن حكم اللَّه فيها، وحكمه فيها الأمر بالنَّزْع مطلقًا وإلَّا كانت الاستدامة مباحة، وذلك عين المحال.

وكذلك الخروج من الأرض المغصوبة مأمور به، وإنَّما تكون الحركة والتصرف في ملك

(١) بواسطة: [«اختيارات ابن القيم» (١/ ١٣٦- ١٣٧)].

الغير حرامًا إذا كان على وجه الانتفاع بهما، المتضمن لإضرار مالكها، أمَّا إذا كان القصد ترك الانتفاع وإزالة الضرر عن المالك فلم يحرم اللَّه ورسوله ذلك ولا دلَّ على تحريمه نظر صحيح، ولا قياس صحيح، ونحن لا ننكر كون الفعل الواحد يكون له وجهان، ولكن إذا تحقق النهي عنه والأمر به أمكن اعتبار وجهيه، فإن الشارع أمر بستر العورة، ونهى عن لبس الحرير، فهذا الساتر لها بالحرير قد ارتكب الأمرين فصار فعله ذا وجهين». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٢/ ٩٦٠):

«**وأحسن منه أن يُقال**: إنّ عليه بالغصب إثمًا، وله بالصلاة ثوابًا، فلو زاد إثم الغصب على ثواب العبادة بقي عليه شيء من الإثم كما لو زاد ثواب العبادة بقي له شيء من الثواب، وإن تساويا كان له ثواب العبادة وعليه إثم الغصب، فالثواب يضاف إلى حسناته، والإثم يضاف إلى سيئاته، وكذا لو زاد أحدهما». اهـ.

قلت: وجه انفكاك الجهة في مسألة الصلاة في الأرض المغصوبة: أنه لم يرد نص بحرمة الصلاة في الأرض المغصوبة، بل جاءت النصوص بحرمة الغصب بعيدًا عن مسألة الصلاة أو غيرها وكذلك لم يأت نص بحرمة الصلاة بثوب حرير، بل جاءت حرمة الحرير للرجال منفصلة عن الصلاة، فمن صلى بثوب حرير أو في أرض مغصوبة فقد جمع بين الواجب والحرام، حرمة الغصب ولبس الحرير وثواب الإتيان بالفرض الواجب وهو الصلاة.

ثُمَّ قال المرداوي:

«واعترض الآمدي وغيره: بأن العبد إذا أمر بخياطة ثوب، ونُهِيَ عن مكان مخصوص فجمع بينهما، كان طائعًا عاصيًا للجهتين إجماعًا، وما سبق جار فيه والجواب واحد». اهـ.

أمَّا مسألة «النهي يقتضي الفساد أم لا؟» فستأتي مفصلة إن شاء اللَّه.

(٤) المكروه.

- **تعريف المكروه لغة وشرعًا:**

أمَّا لغة:

فقد قال المرداوي في: «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٠٠٤)، وما بعدها):

«المكروه ضد المندوب:

المكروه لغة: من الكريهة والشدّة في الكرب، وأصل الكراهة لغة: خلاف الإرادة، فمعنى كراهة الشرع لشيء: إمَّا عدم إرادته، أو إرادة ضده كما في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمۡ فَثَبَّطَهُمۡ﴾ [التوبة: ٤٦].

قال ابن قاضي الجبل: «المكروه لغة: ضد المحبوب، أخذًا من الكراهة وقيل: من الكريهة وهي الشدّة في الحرب» انتهى.

وكرهته أكرهه -من باب تعب- كرهًا ضد أحببته، فهو مكروه والكره بالفتح: المشقة، وبالضم: القهر، وقيل بالفتح: الإكراه، وبالضم المشقة.

وأكرهته على الأمر: حملته عليه قهرًا، يُقال: فعلته كرهًا؛ أي: إكراهًا وعليه قوله تعالى: ﴿طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [التوبة: ٥٣]، فقابل بين الضِّدَّين، قال الزجاج: «كل ما في القرآن من الكُره -بالضم- فالفتح فيه جائز، إلَّا قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]. »». اهـ.

وقال الطوفي في: «شرح مختصر الرَّوضة» (١/ ٣٨٢ وما بعدها):

«وقد ظهر من تقسيم الخطاب إلى الأحكام أنَّ المندوب: هو المأمور به غير الجازم، والمكروه: المنهي غير الجازم، فالمندوب قسيم الواجب في الأمر، والمكروه قسيم الحرام في النهي، فتحققت الضدِّية بينهما من حيث الحقيقة والمادة؛ أي: من حيث حقيقتهما ومادتهما، والمنهي والمكروه ما نفر عنه الطبع والشرع، لأنَّ الطبع والشرع لا ينفران إلَّا عن شدة ومشقة بحسب حالهما.

[تعريفه شرعًا:]

وهو: يعني المكروه: ما مدح تاركه ولم يذم فاعله.

فما مُدح تاركه يتناول الحرام، وبقولنا: «ولم يذم فاعله» يخرج الحرام لأنَّ فاعله مذموم.

وقيل: ما ترجَّح تركه على فعله من غير وعيد فيه.

وقيل: ما تركه خير من فعله من غير وعيد في فعله.

وقال القرافي: هو ما ترجّح تركه على فعله شرعًا من غير ذم.

ومعاني هذه التعريفات المذكورة للمكروه واحدة، لاشتراك جميعها في أنَّ المفهوم منها: المطلوب تركه طلبًا غير حازم.

والمكروه منهي عنه لانقسام النهي إلى كراهة وحظر، ومورد القسمة مشترك كما سبق بيانه في أنَّ المندوب مأمور به، ويتجه في كون المكروه منهيًا عنه ما اتجه في كون المندوب مأمورًا به؛ لأنه مقابله وفي وِزانِهِ.

- **[الأمر المطلق لا يتناول المكروه:]**

لمَّا كان المكروه منهيًّا عنه لم يتناوله الأمر المطلق، فكونه منهيًّا عنه هو السبب في عدم

تناول الأمر المطلق له لتنافيهما؛ أي: لتنافي الأمر والنهي، لأنَّ الأمر يقتضي إيجاد الفعل، والنهي الصادق على الكراهة يقتضي الكف عن الفعل بالجملة فيتنافيان.

فالأمر المطلق بالصلاة لا يتناول الصلاة المشتملة على السدل(١)، والتخصّر(٢)، ورفع البصر إلى السماء(٣)، واشتمال الصماء(٤)، والالتفات(٥)، ونحو ذلك من المكروهات فيها

(١) روى الترمذي في «سننه» (٣٧٨) عن أبي هريرة قال: «نهى رسول اللَّه ﷺ عن السدل في الصلاة»، وفيه عِسْل بن سفيان اختلفوا فيه ضعفه الجمهور وضعف الحديث أحمد بن حنبل، ولم ينفرد به، وضعفه أبو داود في «سننه» (٦٤٣)، والمنذري في «تهذيب السنن» (٢/ ٦١) [«تحفة الأحوذي» (٢/ ١٩٢)] والسدل: هو أن يلتحف بثوبه ويُدْخل يديه من داخل، فيركع ويسجد وهو كذلك، وكانت اليهود تفعله فنُهوا عنه، وهذا مطرد في القميص وغيره من الثياب، وقيل هو أن يضع وسط الإزار على رأسه ويرسل طرفيه عن يمينه وشماله من غير أن يجعلهما على كتفيه [«النهاية» لابن الأثير (٢/ ٣٢٠)] قال الترمذي عند الحديث: «وقال بعضهم: إنَّما كره السدل في الصلاة؛ إذا لم يكن عليه إلَّا ثوب واحد، فأمَّا إذا أسدل على القميص فلا بأس، وهو قول أحمد». اهـ قال المباركفوري، «لم أقف على دليل هذا القيد والحديث مطلق [«تحفة الأحوذي» (٢/ ١٩٣)].

(٢) روى البخاري (١٢٢٠)، ومسلم (٥٤٥) في «صحيحهما» عن أبي هريرة: «أنَّ النَّبِيّ ﷺ نهى عن التخصّر في الصلاة»، وهو وضع اليد على الخاصرة أو خصْره وهو وسطه، والنهي يقتضي التحريم لا الكراهة وهو الراجح [«المحلى» لابن حزم (٤/ ١٨- ١٩)، و«نيل الأوطار» (٤/ ٥٠٣)].

(٣) روى البخاري في «صحيحه» (٧٥٠)، ومسلم (٤٢٩) عن أبي هريرة عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**لينتهين أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في الصلاة أو لتخطفن أبصارهم**»، وظاهره التحريم مع الوعيد، قال الشوكاني في «نيل الأوطار» (٤/ ٨٩):
«والظاهر أنَّ رفع البصر إلى السماء حال الصلاة حرام؛ لأنَّ العقوبة بالعمى لا تكون إلَّا عن محرم، والمشهور عند الشافعية أنه مكروه»اهـ.

(٤) روى البخاري في «صحيحه» (٣٦٧)، ومسلم (٢٠٩٩) من حديث أبي سعيد الخدري أنه قال: «نهى رسول اللَّه ﷺ عن اشتمال الصمَّاء»، قال الحافظ في «فتح الباري» (١/ ٥٧٣):
«قال أهل اللغة هو: أن يُخلل جسده بالثوب لا يرفع منه جانبًا ولا يبقى ما يخرج منه يده، قال ابن قتيبة: سمُيت صماءً لأنه يسد المنافذ كلها فتصير كالصخرة الصماء التي ليس فيها خرق، وقال الفقهاء: هو أن يلتحف بالثوب ثُمَّ يرفعه من أحد جانبيه فيضعه على منكبيه فيصير فرجه باديًا.
قال النووي: فعلى تفسير أهل اللغة يكون مكروهًا لئلا يعرض له حاجة فيتعسر عليه إخراج يده فيلحقه الضرر، وعلى تفسير الفقهاء يحرم لأجل انكشاف العورة». اهـ.

(٥) روى الترمذي في «سننه» (٥٨٩)، وقال: حسن غريب، وضعفه المجد في «المنتقى» (ح٨٤٢): أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «**إياك والالتفات في الصلاة، فإنّ الالتفات في الصلاة هلكة، فإن كان لابد ففي التطوع لا في الفريضة**»، وروى البخاري (٧٥١) في «صحيحه» عن عائشة قالت: سألت رسول اللَّه ﷺ عن الالتفات في الصلاة فقال: «**هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد**».
قال الحافظ في «الفتح» (٢/ ٢٧٢):
«الحديث دلَّ على الكراهة وهو إجماع، لكن الجمهور على أنها للتنزيه وبسبب كراهة الالتفات يحتمل أن يكون لنقص الخشوع أو لترك استقبال القبلة ببعض البدن»اهـ.

والأمر بالطواف لا يتناول طواف المحدث عند من لا يشترط له الوضوء وإطلاق الكراهة ينصرف إلى التنزيه، فإذا اطلق لفظ المكروه في اصطلاح الفقهاء انصرف إلى كراهة التنزيه، وهذا هو المكروه الذي هو قسيم المحظور، وهو ما ترجّح تركه من غير وعيد فيه إلى أن يقوم دليل يصرفه إلى التحريم، وكثيرًا ما يوجد في كلام الشارع وأئمة العلم كالشافعي وأحمد وغيرهما لفظ الكراهة، ومعناها التحريم؛ لقيام الدليل على إرادتهم إيَّاه.

وإنَّما قلنا: إنَّ إطلاق الكراهة ينصرف إلى التنزيه، لأنَّ الأحكام كما ذكرنا خمسة، وكل واحد منها قد خص باسم غلب عليه، كالواجب والمندوب والحرام والمباح والمكروه، فاقتضى ذلك اختصاص المكروه باسمه الغالب عليه، أسوة ببقية الأحكام، ولا معنى لغلبة اسمه إلَّا أنه إذا أطلق انصرف إلى مسمَّاه دون غيره ممَّا قد يستعمل فيه». اهـ.

قلت: هذا عند اصطلاح الأصوليين والفقهاء، أمَّا في لغة الكتاب والسنة فالمكروه يعني المحظور الحرام؛ فلمَّا ذكر اللَّه الكبائر في سورة الإسراء من الآية (**٢٩**) إلى (**٣٧**) وذكر البخل، وقتل الأولاد خشية الفقر، والزنى، وقتل النفس بغير حق، وأكل أموال اليتامى، والتكلم على اللَّه بدون علم، والكبر، قال: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨].

وروى البخاري في «صحيحه» (٥٩٧٥) ومسلم (٥٩٣/ ١٧١٥):

«إنَّ اللَّه كره لكم ثلاثًا قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال».

بل هو مراد الأئمة الأربعة بلفظ الكراهة كما بيّن ذلك عنهم ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ٣٩- ٤٣) ثُمَّ قال:

«فالسلف كانوا يستعملون الكراهة في معناها الذي استعملت فيه، في كلام اللَّه ورسوله، ولكنْ المتأخرون اصطلحوا على تخصيص الكراهة بما ليس بمحرم، وتركه أرجح من فعله، ثُمَّ حمل من حمل منهم كلام الأئمة على الاصطلاح الحادث فغَلِط في ذلك»[1]اهـ.

وذكر ذلك أيضًا المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٠٠٧ وما بعدها).

- **هل يُطلق المكروه على ترك الأَوْلى؟**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٠٠٩/ وما بعدها):

«يطلق المكروه على ترك الأولى وهو: ترك ما فعله راجح، أو فعل ما تركه راجح ولو لم يكن منهيًّا عنه كترك المندوبات.

وقيل: ما مصلحته راجحة، ومنه قول الخرفي: «ومن صلى بلا أذان ولا إقامة كرهنا له

(١) بواسطة: «اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ١٤٠- ١٤٧).

ذلك ولا يعيد». أي: الأوْلى أن يصلي بأذان وإقامة أو بأحدهما، وإن أخل بهما ترك الأوْلى فتركُ الأولى مشارك للمكروه في حدّه، إلَّا أنه منهي غير مقصود، والمنع من المكروه أقوى من المنع خلاف الأوْلى.

قال بعضهم: «إنَّما يقال: ترك الأولى مكروه، إذا كان منضبطًا كالضحى وقيام الليل، ومالا تحديد له ولا ضابط من المندوبات لا يسمى تركه مكروهًا: وإلَّا لكان الإنسان في كل وقت ملابسًا للمكروهات الكثيرة من حيث أنه لم يقم ليصلي ركعتين أو يعود مريضًا ونحوه».

ولنا وجه أنه حرام، ذكره ابن حمدان في «مقنعه» وغيره، وهو مذهب محمد بن الحسن، يعني: أنه مرادف للحرام، فلا يطلق على غيره إلاَّ بقرينة فيما يظهر.

وعن أبي حنيفة وأبي يوسف: هو إلى الحرام أقرب.

ولا شك أنَّ المكروه واسطة بين المباح والحرام، فأبو حنيفة وأبو يوسف قالا: هو إلى الحرام أقرب منه إلى المباح.

وهو في عرف المتأخرين للتنزيه، وإن كان عندهم لا يمتنع أن يطلق على الحرام، لكن قد جرت عادتهم وعرفهم أنهم إذا أطلقوه أرادوا التنزيه، وهو مصطلح لا مشاحةُ فيه.

وذكر القاضي وابن عقيل: يأثم بترك السنن أكثر عمره؛ لقوله عليه السلام «**من رغب عن سنّتي فليس مني**»[(١)] متفق عليه؛ ولأنه متهم أن يعتقده غير سنة، واحتجّا بقول أحمد -فيمن ترك الوتر- «رجل سوء»، مع أنه سنة، وأخذ بعضهم من هذا وجوبه عنده.

والذي يظهر: أنَّ أطلاق الإمام أحمد أنه رجل سوء إنما مراده من اعتقد أنه غير سنة؛ وتركه لذلك، فيبقى كأنه اعتقد السنَّة التي سنَّها الرسول غير سنة، فهو مخالف للرسول ومعاند لما سَنَّه، أو أنه تركه بالكلية، وتركه له كذلك يدلُّ على أنَّ في قلبه مالا يريده الرسول ﷺ». اهـ.

قلت: ولابدَّ من هذا التأويل لقول الإمام أحمد رحمه الله؛ لأنه لا يأثم المكلف بترك ما لم يطلب منه طلبًا غير جازم؛ ودليل ذلك قوله ﷺ للأعرابي الذي سأله بعد الفروض: «هل عليَّ غيرها؟ قال: «**لا إلَّا أن تطوع**» فقال: واللَّه لا أزيد على هذا» رواه البخاري (٤٦)، ومسلم (١١) في «صحيحيهما».

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣٠٢- ٣٠٣):

«**فصل في خلاف الأوْلى**: هذا النوع أهمله الأصوليّون، وإنَّما ذكره الفقهاء وهو واسطة بين الكراهة والإباحة، واختلفوا في أشياء كثيرة هل هو مكروه أو خلاف الأوْلى؟.

(١) البخاري (٥٠٦٣)، ومسلم (١٤٠١).

قال إمام الحرمين: التعرض للفصل بينهما ممَّا أحدثه المتأخرون، وفرَّقوا بينهما بأنَّ ما ورد فيه نهي مقصود يُقال فيه: مكروه ومالا فهو خلاف الأوْلى ولا يُقال مكروه، وقال: المراد بالنّهي المقصود: أن يكون مُصرّحًا به كقوله: لا تفعلوا كذا، أو نهيتكم عن كذا، بخلاف ما إذا أمر بمستحب، فإنَّ تركه لا يكون مكروهًا، وقال في موضع آخر بما لا يقتضي أنه لا فرق بينهما، فإنه قال: كل فعل مسنون صح الأمر به مقصودًا فتركه مكروه، وقال في موضع آخر: إنَّما يُقال: ترك الأوْلى إذا كان منضبطًا كالضحى وقيام الليل وما لا تحديد له ولا ضابط من المندوبات لا يسمى مكروهًا، وإلَّا لكان الإنسان في كل وقت ملابسًا للمكروهات الكثيرة من حيث إنه لم يقم فيصلي ركعتين، أو يعود مريضًا ونحوه. اهـ.

والتحقيق: أنَّ خلاف الأوْلى قسم من المكروه، ودرجات المكروه تتفاوت كما في السنَّة، ولا ينبغي أن يعد قسمًا آخر؛ وإلَّا كانت الأحكام ستّة، وهو خلاف المعروف، أو كان خلاف الأوْلى خارجًا عن الشريعة وليس كذلك». اهـ.

ويقصد بقوله: «وإلَّا لكانت الأحكام ستة» يعني الأحكام التكليفية الخمسة يزاد عليها خلاف الأوْلى وهذا باطل.

- **المكروه منهي عنه نهيًا غير جازم.**

والمكروه منهي عنه نهيًا غير جازم؛ فقدر روى البخاري في «صحيحه» **(١٢٧٨)** ومسلم **(٩٣٨)** عن أم عطية قالت: «نُهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا».

قال ابن دقيق العيد في «إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام» (ص٣٨٢/ ح١٦٣):

«فيه دليل على كراهية اتباع النساء الجنازة من غير تحريم، وهو معنى قولها: «ولم يعزم علينا» فإنّ العزيمة دالة على التأكيد». اهـ.

(٥) المباح:

- **تعريفه لغةً وشرعًا:**

أمَّا لغةً:

قال نجم الدين الطوفيّ في: «شرح مختصر الرَّوْضة» (١/ ٣٨٦):

«والمباح في اللغة: مشتق من الإباحة وهي الإظهار، يُقال: باح بسرّه إذا أظهره، وقيل: من باحة الدار وهي ساحتها، وفيه معنى السعة وانتفاء العائق؛ لأنَّ الساحة تتسع للتصرف فيها بالسعي والحركة بحسبها، والعائق من ذلك منتف فيها». اهـ.

وقال المرداوي في: «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٠١٩- ١٠٢٠):

«**قال ابن قاضي الجبل**: «المباح لغةً: المعلن والمأذون، أخذًا من الإباحة وهي الإظهار والإعلان، ومنه باح بسرّه». انتهى.

ومنها: أبحت له الشيء؛ أي: أطلقته له.

وفي القاموس: «أبحتك الشيء: أحللته لك، وباح: ظهر بسره كأباحه». اهـ.

وأمَّا شرعًا:

قال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الرَّوْضة» (١/ ٣٨٦):

«**أمَّا في الشرع فهو**: ما اقتضى خطاب الشرع التسوية بين فعله وتركه من غير مدح يترتب عليه ولا ذم؛ أي: من غير مدح يترتب على فعله ولا ذم على تركه، وهو ظاهر.

وقال الآمدي: «هو ما دلَّ الدليل السمعي على خطاب الشرع بالتخيير فيه من غير بدل.

قلت: احترز بقوله: «من غير بدل» من الواجب الموسع والمخيّر وفرض الكفاية، فإنَّ التخيير لاحِقٌ لها، لكن بشرط الإتيان بالبدل كما سبق». اهـ.

وقال الزركشي في: «البحر المحيط» (١/ ٢٧٥):

«وهو ما أذن في فعله وتركه من حيث هو ترك له من غير تخصيص أحدهما باقتضاء مدح أو ذم، فخرج بالإذن بقاء الأشياء على حكمها قبل ورود الشرع، فإنه لا يُسمَّى مباحًا.

وقولنا: من حيث هو ترك؛ للإشارة إلى أنه قد يترك المباح بالحرام والواجب والمندوب، فلا يكون تركه وفعله سواءً، بل يكون تركه واجبًا، وإنَّما يستوي الأمران إذا ترك المباح بمثله كترك البيع بالاشتغال بعقد الإجارة، وقد يترك بالواجب، كترك البيع بالاشتغال بالأمر بالمعروف المتعين عليه، وقد يترك بمندوب كترك البيع بالاشتغال بالذكر والقراءة، وقد يترك بالحرام، كترك البيع بالاشتغال بالكذب والقذف.

والحاصل: أنَّ حكم المباح يتغيّر بمراعاة غيره فيصير واجبًا إذا كان في تركه الهلاك، ويصير محرّمًا إذا كان في فعله فوات فريضة أو حصول مفسدة، كالبيع وقت النداء، ويصير مكروهًا إذا اقترنت به نيَّة مكروهة، ويصير مندوبًا إذا قصد به العون على الطاعة.

واعلم أنَّ بعض أصحابنا حدّوا المباح بأنه الذي لا حرج في فعله ولا في تركه، مع قولهم: إنَّ الإباحة حكم شرعي، والجمع بين الكلامين عَسِرٌ؛ وذلك لأنَّ المباح بهذا التفسير يدخل فيه فعل الساهي والغافل والنائم والصبي والمجنون والبهيمة ضرورة أنه لا حرج في ذلك؛ لاستحالة تعلقّ المنع الشرعي بها، فإذا اشتملت الإباحة لهذه الأفعال التي تمنع كونها متعلق الحكم الشرعي، امتنع لاستحالة كون الإباحة حكمًا شرعيًّا، وإلَّا لما تعلقت به

الأفعال، وقد تقرر أنها متعلقة بها». اهـ.

- **ما يطلق عليه المباح:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٢٧٦- ٢٧٧):

«**يطلق المباح على ثلاثة أمور:**

الأول: وهو المراد هنا، ما صرح فيه الشرع بالتسوية بين الفعل والترك، ومنه قوله ﷺ للمسافر: «**إن شئت فصم، وإن شئت فافطر**»[(١)].

والثاني: ما سَكَتَ عنه الشرع[(٢)]، فيقال: استمر على ما كان، ويوصف بالإباحة على أحد الأقوال الثلاثة، وهو ما جاز فعله استوى طرفاه أو لا؟

وقد يطلق المباح على المطلوب، ومنه قولنا: الحلق في الحج استباحة محظور على أحد القولين، فالمراد بالإباحة فيه: أنه ليس بشرط في التحليل، وليس المراد أنه غير مندوب إليه.

وقد يجري في كلام الفقهاء: جاز لي أو للولي أن يفعل كذا، ويريدون به الوجوب، وذلك ظاهر فيما إذا كان الفعل دائرًا بين الحرمة والوجوب فيستفيد بقولهم: يجوز نفي الحرمة فيبقى الوجوب». اهـ.

- **صيغ المباح:**

ثُمَّ قال الزركشي: «ومن صيغة المباح: رفع الحرج؛ كقوله ﷺ للسائل في حجة الوداع: «**افعل ولا حرج**»[(٣)].

ومن صيغه في القرآن: نفي الجناح، ومن ثَمَّ صار الشافعي إلى أنَّ القصر مباح لا واجب من قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١]، والجناح: الإثم، وهذا من صفة المباح لا الواجب.

وأجيب عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ﴾ [البقرة: ١٥٨] -والسعي واجب-، أجيب بأمرين:

أحدهما: نزولها على سبب، وهو ظنهم أنَّ السعي غير جائز.

---

(١) متفق عليه: البخاري (١٩٤٣)، ومسلم (١٠٣/ ١١٢١).

(٢) روى البزار في «مسنده» (١٢٣)، وقال: إسناده صالح، والحاكم في «المستدرك» (٣٤١٩)، وصححه ووافقه الذهبي، وحسن سنده الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ١٠٣)، وقال: «إسناده حسن ورجاله موثقون» عن أبي الدرداء عن النَّبِيِّ ﷺ قال: «**ما أحلَّ اللَّه في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من اللَّه عافيته، فإنَّ اللَّه لم يكن لينسى**»، وتلا ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]».

(٣) متفق عليه: البخاري (١٧٣٧)، ومسلم (٣٣٠/ ١٣٠٦).

وثانيهما: أنها نزلت في أول الإسلام قبل وجوب الحج والعمرة، ذكره الماوردي». اهـ.

وقال ابن القيم في: «بدائع الفوائد» (٤/ ٤، ٦):

«تستفاد الإباحة من الإذن والتخيير والأمر بعد الحظر، ونفي الجناح والحرج والإثم والمؤاخذة، والإخبار بأنه معفو عنه، وبالإقرار على فعله في زمن الوحي، وبالإنكار على من حرم الشيء، والإخبار بأنه خلق لنا كذا، وجعله لنا، وامتنانه علينا به، وإخباره عن فعل من قبلنا غير ذامّ لهم عليه، وتستفاد الإباحة من لفظ الإحلال، ورفع الجناح، والإذن والعفو، وإن شئت فافعل، وإن شئت فلا تفعل، ومن الامتنان بما في الأعيان من المنافع، وما يتعلق بها من الأفعال، نحو: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾ [النحل: ٨]، ونحو: ﴿وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦]، ومن السكوت على التحريم، ومن الإقرار على الفعل زمن الوحي، وهو نوعان: إقرار الرب -تبارك وتعالى-، وإقرار رسوله إذا علم الفعل، فمن إقرار الربّ تعالى: قول جابر: «كنا نعزل والقرآن ينزل»(١)، ومن إقرار رسوله: قول حسان لعمر: «كنت أنشد وفيه من هو خير منك»(٢)»(٣). اهـ.

- **هل الإباحة تكليف؟**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٢٧٨):

«الإباحة وإن كانت شرعية لكنها ليست بتكليف، خلافًا للأستاذ أبي إسحاق فإنه قال: إنه تكليف على معنى أنا كلفنا اعتقاد إباحته، وردّ بأنَّ الاعتقاد للإباحة ليس بمباح بل واجب، وكلامنا في المباح.

والنزاع لفظي إلَّا أن يُقال: هو تكليف بمعرفة حكمه، لقيام الإجماع على أنّ المكلف لا يحل له الإقدام على فعل حتى يعلم حكم اللَّه فيه، وقد ينفصل عن هذا: بأن العلم بحكم المباح خارج عن نفس المباح.

قال المازري: وقد غلطه إمام الحرمين ثُمَّ وقع فيه حيث قال في حدِّ الفقه: إنه العلم بأحكام المكلفين، وفي الفقه مباحات كثيرة.

واختلف القائلون بدخول المباح في التكليف، هل دخل فيه بإذن أو أمر؟ على وجهين أحدهما: بإذن ليخرج عن حكم الندب، والثاني: بأمر دون أمر الندب، كما أنَّ أمر الندب

---

(١) رواه البخاري (٥٢٠٨)، ومسلم (١٢٤٠) في «صحيحيهما».

(٢) متفق عليه: البخاري (٣٢١٢)، ومسلم (٢٤٨٥).

(٣) بواسطة: [«اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ١٤٩- ١٥٠)].

دون أمر الواجب.

وذهب بعض الشافعية إلى خروجه من التكليف بإذن أو أمر؛ لاختصاص التكليف بما تضمنه ثواب أو عقاب». اهـ.

- **هل المباح مأمور به؟**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٢٧٩ وما بعدها):

«المباح هل مأمور به؟ خلاف ينبني على أنَّ الأمر حقيقة في ماذا؟ هل هو نفي الحرج عن الفعل أو حقيقة في الوجوب أو في الندب أو في القدر المشترك بينهما؟ فعلى الأول هو مأمور به بخلاف الثاني.

والمختار أنه ليس مأمورًا به من حيث هو.

فإن كان مرادهم بكون المباح مأمورًا به: أنه مأذون في فعله وتركه، فالخلاف في العبارة، وإن أرادوا أنَّ الإباحة للفعل اقتضاء له على جهة الإيجاب أو الندب، وأنَّ فعل المباح خير من تركه فهو باطل.

والحق: أنَّ مقصود الشارع بخطاب الإباحة إنَّما هو ذاته من غير اعتبار آخر، فأمَّا من جهة أنه شاغل عن المعاصي فليس هذا بمقصود الشرع، ولا هو المطلوب من المكلف، ولإجماع المسلمين على أنَّ الإباحة حكم شرعي وأنه نقيض الواجب.

قال الآمدي وابن الحاجب: احتج الكعبي: بأنَّ فعل المباح ترك الحرام؛ لأنه ما من مباح إلَّا وهو ترك لمحظور، وترك الحرام واجب، فيلزم أن يكون فعل المباح واجبًا من جهة وقوعه تركًا لمحظور، وأجيب عنه بأمرين:

أحدهما: أنا لا نسلم أنه يلزم من فعله ترك الحرام، لجواز تركه بواجب أو مندوب، فلا يكون تركًا للحرام بل يحصل به تركه، ولا يتعيّن المباح الذي به يترك الحرام.

وكذلك أيضًا يُقال على قوله: إنَّ المباح واجب لاستحالة اجتماع الوجوب والإباحة في الشيء الواحد». اهـ.

- **بيان انقلاب المباح طاعة بالنيّة:**

قال ابن القيم في: «مدارج السالكين» (١/ ١٠٨- ١٠٩)، «إعلام الموقعين» (٢/ ١٦٠):

«وأمَّا مرتبة المقربين، فالقيام بالواجبات والمندوبات وترك المحرمات والمكروهات زاهدين فيما لا ينفعهم في معادهم متورّعين عمَّا يخافون ضرره.

وخاصتهم قد انقلبت المباحات في حقهم طاعات وقربات بالنيِّة، فليس في حقهم مباح

متساوي الطرفين، والعبد إذا عزم على فعل أمر، فعليه أن يعلم أولًا هل هو طاعة للَّه أم لا؟ فإن لم يكن طاعة فلا يفعل، إلَّا أن يكون مباحًا يستعين به على الطاعة، وحينئذ يصير طاعة»(١) اهـ.

وقال ابن تيمية في «مجموع الفتاوي» (١٠/ ٥٣٥):

«**والمقصود هنا**: أنَّ الأبرار وأصحاب اليمين قد يشتغلون بمباح عن مباح آخر، فيكون كل من المباحين يستوي وجوده وعدمه في حقهم، أمَّا السابقون المقربون فهم إنما يستعملون المباحات إذا كانت طاعة؛ لحسن القصد فيها، والاستعانة على طاعة اللَّه، وحينئذ فمباحاتهم طاعات، وإذا كان كذلك لم تكن الأفعال في حقهم إلَّا ما يترجح وجوده، فيؤمرون به شرعًا أمر استحباب، أو ما يترجح عدمه لهم أن لا يفعلوه، وإن لم يكن فيه إثم، والشريعة قد بيّنت أحكام الأفعال». اهـ.

❊ ❊ ❊

---

(١) بواسطة: [«اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ١٥١)].

«فصل»
(٥)
«الحكم الوضعيّ»

● **المسألة (١٩): بيان تعريف خطاب الوضع وما هو؟ ولماذا سُميّ بالوضع؟**

قال نجم الدين الطوفيُّ في: «شرح مختصر الروضة»: (١/ ٤١١ وما بعدها):

«قد بيّنّا عند تعريف الحكم: أنَّ خطاب الشرع إمَّا اقتضائي أو وضعي.

قال الآمدي: الحكم خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية.

وهو إمَّا يكون من قبيل خطاب الطلب أوْلا، فإن كان الأول، فالطلب إمَّا للفعل، أو الترك، وكل منهما إمَّا جازم أو غير جازم، فإن لم يكن طلبًا فهو إمَّا تخيير أوْلا، والأول الإباحة، والثاني هو الحكم الوضعي كالصحة والبطلان، ونصب الأسباب، والشروط، والموانع، وكون الفعل إعادة أو قضاء أو أداء أو رخصة أو عزيمة.

هذا تقسيمه، وذكرته هاهنا نظريةً لذهن الناظر بتصوّر الحكم وتقسيمه وأقسامه، وتكميلًا للقسمة إلى نوعي الخطاب، أعني: اللفظي والوضعي، ويسمى هذا النوع: خطاب الوضع والإخبار.

أمَّا معنى الوضع فهو: أنَّ الشرع وضع؛ أي: شَرَعَ أمورًا سمِّيت أسبابًا وشروطًا وموانع تعرف عند وجودها أحكام الشرع من إثبات أو نفي، فالأحكام توجد بوجود الأسباب والشروط، وتنتفي لوجود الموانع وانتفاء الأسباب والشروط.

وأمَّا معنى الإخبار، فهو: أنَّ الشرع بوضع هذه الأمور أخبرنا بوجود أحكامه أو انتفائها عند وجود تلك الأمور أو انتفائها، فكأنه قال مثلًا: إذا وجد النصاب الذي هو سبب وجوب الزكاة، والحول الذي هو شرطه، فاعلموا أني أوجبت عليكم أداء الزكاة، وإن وُجِدَ الدَّيْنُ الذي هو مانع من وجوبها، أو انتفى السَّوْم(١) الذي هو شرط لوجوبها في السائمة، فاعلموا أني لم أوجب عليكم الزكاة.

---

(١) السوم: أن ترعى البهيمة بنفسها فتأكل من الكلأ المباح دون دفع وبذل المال لشراء علفها [«المصباح المنير» (ص: ١٦١)، «المعجم الوجيز» (ص٣٣٠)].

وكذا الكلام في القِصاص والسرقة والزنى، وكثير من الأحكام بالنظر إلى وجود أسبابها وشروطها وانتفاء موانعها وعكس ذلك.

وخطاب الوضع هو: ما استُفيد بواسطة نصب الشارع عَلَمًا مُعَرِّفًا لحُكْمِهِ؛ لتعذر معرفة خطابه في كل حال.

ومعنى هذه الجملة المذكورة: أنَّ التكليف بالشريعة لمَّا كان دائمًا إلى انقضاء الوجود بقيام الساعة، كما أجمع المسلمون، وكان خطاب الشارع ممَّا يتعذر على المكلفين سماعه ومعرفته في كل حال على تعاقب الأعصار وعدد الأمم والقرون؛ لأنَّ الشارع إمَّا اللَّه ﷻ، وخطابه لا يعرفه المكلفون إلَّا بواسطة الرسل ﵈ الملائكة إلى الأنبياء، أو الرسول ﷺ إلى النَّاس، وهو ﷺ غير مخلَّد في الدنيا حتى يُعْرَفَ خطاب اللَّه وأحكامه في الحوادث بواسطته في كل وقت، بل هو بشر بين النَّاس زمانًا حتى عرَّفهم أحكام معاشهم ومعادهم، ثُمَّ صار إلى رحمة اللَّه وكرامته؛ اقتضت حكمة الشرع نصب أشياء تكون أعلامًا على حكمه ومعرِّفات له، فكان ذلك كالقاعدة الكليَّة في الشريعة تحصيلًا لدوام حكمها وأحكامها مدة بقاء المكلفين في دار التكليف، وتلك الأشياء التي نصبت معرفات لحكم الشرع، هي الأسباب والشروط والموانع.

ومثال ذلك: أنَّ الصحابة -رضوان اللَّه عليهم- في عصر النَّبِيّ ﷺ كان يُمكنهم لوجوده بينهم أن يسألوه عن حكم أعيان الحوادث بأشخاصها، فيجيبهم عنها، ويُبيّن لهم أحكامها، فلو اتفق في اليوم الواحد -مثلًا- مئة زان أو سارق أو شارب خمر، أمكنه أن يحكم في كل واحد منهم بحكم اللَّه تعالى فيه، إمَّا باجتهاده أو بالوحي، وجاز أن تكون أحكامه فيهم متفقة ومختلفة؛ لأنه معصوم وأحكامه لا يُعترض عليها بالأقيسة.

كما أنه صلى على الجُهنية دون ماعز بن مالك مع أنَّ كليهما مرجوم في الحد بإقراره وقد وقع في الشرع كثير من الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات[(١)].

أمَّا من ليس بحضرة النَّبِيّ ﷺ فيتعذر عليه معرفة أحكام اللَّه ﷻ في كل حادثة بعينها، فكان من الحكمة الشرعية وضع أمور كلية تكون مُعَرِّفات لأحكام الشرع، كقوله: من زنى مُحْصَنًا فارجموه، ومن سرق فاقطعوه، ومن شرب المسكر فاجلدوه، ومن قتل أو ارتد فاقتلوه، وأشباه ذلك الجارية على أسبابها وعللها، فكان ذلك طريقًا لنا إلى معرفة الأحكام وانتظام الشريعة على الدوام.

فهذه الأحكام -أعني: وجوب الرجم والقطع والجلد والقتل ونحوها- هي التي

---

(١) يعني: أنَّ القياس عكس ذلك لأنه الجمع بين المتماثلات، والتفريق بين المختلفات.

استُفيدت بواسطة نصب الشارع أعلامها التي هي أسبابها وهي الزنى والسرقة والشرب والقتل والرّدّة، وهي -أعني الأحكام المذكورة- خطاب الوضع.

وإنْ قيل خطاب الوضع وهو خطاب الشرع: المتعلق بأفعال المكلفين لا بالاقتضاء، ولا بالتخيير صح، فهذا تعريف آخر لخطاب الوضع وهو صحيح حيث حكينا عن بعض الأصوليين أنه قال فيه: هو خطاب اللَّه تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، وأنَّ قوله: أو الوضع؛ ليتناول خطاب الوضع الذي نحن الآن نتكلم فيه.

فإن قيل هاهنا: خطاب اللَّه تعالى المتعلق بأفعال المكلفين لا بالاقتضاء ولا بالتخيير لم يبق إلَّا خطاب الوضع المراد هاهنا، غير أن يقول في تعريف الإنسان: هو ما ليس بفرس، ولا شاة، ولا ثور، ولا طائر، ويعد أنواع الحيوان وينفيها، وهو مستكره؛ فلذلك قدمنا في خطاب الوضع التعريف الأول». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٠٤٨) وما بعدها):

«سمى بخطاب الوضع؛ لأنه شيء وضعه في شرائعه؛ أي: جعله دليلًا، وسببًا، وشرطًا، لا أنه أمر به عباده، ولا أناطه بأفعالهم من حيث هو خطاب وضع، ولذلك لا يشترط فيه العلم والقدرة، في أكثر خطاب الوضع كالتوريث ونحوه على ما يأتي.

وخطاب الوضع خبر، أمَّا خطاب التكليف فإنشاء». اهـ. بمعنى: إنشاء حكم.

وقال المرداوي وهو يتكلم عن الحكم التكليفي (٢/ ٧٩٨):

«قوله: «باقتضاء أو تخيير» يخرج بهما ما تعلق بفعل المكلف على جهة الإخبار نحو: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]؛ فإنه إخبار بخلق العمل لا إنشاء متعلق بالعمل اقتضاءً أو تخييرًا؛ لأنَّ الاقتضاء هو الطلب للفعل جزمًا أو غير جزم، أو الترك جزمًا أو غير جزم بنهي مقصود أو غيره». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط»(١/ ٣٠٥):

«قد عرفت أنَّ الخطاب كما يرد بالاقتضاء والتخيير فكذا يَرِدُ بالحكم الوضعي؛ لكون الشيء سببًا وشرطًا ومانعًا، فعلى هذا اللَّه في كل واقعة رتب الحكم فيها على وصف أو حكمة حكمان:

أحدهما: نفس الحكم المترتب على الوصف.

وثانيهما: سببيَّة ذلك الوصف، والمغايرة بينهما ظاهرة، إذْ صحة القياس في الأول متفق عليه بين القائسين، وفي الثاني مختلف فيها.

مثاله: ملك النصاب سبب وجوب الزكاة، فالمِلْكُ حكم شرعي، وهو ذات السبب، وكونه سببًا عبارة عن خطاب الشارع: إني جعلت المِلْكَ أمارَة وجوبِ الزكاة، ووجوب الزكاة عند وجود الملك، والحَوْل حكم آخر، وهو الحكم الأصلي المقصود في نفسه». اهـ.

- **المسألة (٢٠) هل يدخل الحكم الوضعي في التكليفي، أم بينهما فرق، وما هو؟**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٢/ ٨٠٠ وما بعدها) وهم يتكلم عن الحكم التكليفي:

«وقال الرازي «أو الوضع»: لمَّا لم يكن الحد جامعًا؛ لخروج ما خرج بخطاب الوضع، نحو: كون الشيء دليلًا على شيء، كزوال الشمس على وجوب الصلاة، أو سببًا: كالزنا لوجوب الحد، أو شرطًا كالوضوء لصحة الصلاة، أو مانعًا كالنجاسة لإفساد الصلاة، أو البيع لكونه صحيحًا أو فاسدًا ونحوه؛ زِيدَ: «أو الوضع»؛ لكونه حكمًا شرعيًّا؛ لأنه لا يعلم إلَّا بوَضْع الشرع، فكأنَّ الشارع أنشأه، وعلى هذا لا يستقيم تعريف الحكم حتى يزاد فيه «أو الوضع» وإليه أشار ابن الحاجب بقوله: «فزيد «أو الوضع» فاستقام».

فرأى الفخر الرازي: إدخاله في خطاب التكليف؛ لأنَّ معنى كون الشيء شرطًا: حرمة المشروط بدون شرط، نقله ابن العراقي في «شرح جمع الجوامع» عنه.

قال الكورانيّ: «أحكام الوضع راجعة إلى التكليف، فالتكليفي قسمان: صريح وضمني، فأحكام الوضع من قبيل الضمني، إذْ معنى سببيَّة الدلوك: وجوب الصلاة عند الدلوك» انتهى.

ولذلك قيل: هو داخل تحت الاقتضاء والتخيير، فلا معنى لكون الدلوك سببًا إلَّا وجوب الصلاة، ولا لكون الطهارة شرطًا، إلَّا إباحة الإقدام عند وجودها، ولا لمصلحة البيع إلَّا إباحة الانتفاع ونحو ذلك.

فهو داخل بالاستلزام باعتبار المعنى المقصود منه، لا أنه منهما حقيقة، وليس تحت هذا الاختلاف كبير فائدة.

وعلى كل حال، خطاب الوضع يتعلق بفعل الفاعل وفعل غير المكلف؛ ولهذا تجب الزكاة في مال الصغير والمجنون؛ ولا يكون إلَّا إخبارًا، وخطاب التكليف لا يتعلق إلَّا بفعل المكلفين ولا يكون إلَّا إنشاءً». اهـ.

ثُمَّ قال المرداوي وهو يتكلم عن خطاب الوضع (٣/ ١٠٥٠- ١٠٥١):

«قدمنا أنَّ الفرق بين خطاب الوضع والتكليف من حيث الحد والحقيقة، والفرق بينهما الآن من حيث الحكم: أنَّ خطاب الشرع يشترط فيه علم المكلف، وقدرته على الفعل، وكونه

من كسبه: كالصلاة والصوم والحج ونحوها على ما سبق في شروط التكليف.

وأمَّا خطاب الوضع فلا يشترط فيه شيء من ذلك إلَّا ما استثنى، أمَّا عدم اشتراط العلم: كالنائم يتلف شيئًا حال نومه والراميّ إلى صيد في ظلمة أو من وراء حائل فيقتل إنسانًا، فإنهما يضمنان وإن لم يعلما، وكالمرأة تحل بعقد وليها عليها وتحرم بطلاق زوجها وإن كانت غائبة لا تعلم ذلك.

وأمَّا عدم اشتراط القدرة والكسب: فكالدابة تتلف شيئًا والصبي أو البالغ يقتل خطأ فيضمن صاحب الدابة والعاقلة وإن لم يكن القتل والإتلاف مقدورًا ولا مكتسبًا لهم، وطلاق المكره عند من يوقعه وهو غير مقدور له بمطلق الإكراه أو مع الإلجاء، وأمَّا المستثنى من عدم اشتراط العلم والقدرة فقاعدتان:

إحداهما: أسباب العقوبات: كالقصاص لا يجب على مخطئ في القتل؛ لعدم العلم، وحد الزنا لا يجب على من وطئ أجنبيّة يظنها زوجته؛ لعدم العلم أيضًا، ولا على من أكره على الزنا؛ لعدم القدرة على الامتناع، إذ العقوبات تستدعي وجود الجنايات التي تنتهك بها حرمة الشرع زجرًا عنها وردعًا، والانتهاك إنَّما يتحقق مع العلم والقدرة والاختيار، والقادر والمختار هو: الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك، والجاهل والمكره قد انتفى ذلك فيه -وهو شرط تحققه الانتهاك-؛ لانتفاء شرطه، فتنتفي العقوبة، لانتفاء سببها.

القاعدة الثانية: الأسباب الناقلة للأملاك: كالبيع، والهبة، والوصية، ونحوها، يشترط فيها العلم والقدرة، فلو تلفظ بلفظ ناقل للملك وهو لا يعلم مقتضاه؛ لكونه أعجميًّا بين العرب أو عربيًّا بين العجم، أو أكره على ذلك لم يلزمه مقتضاه(١).

والحكمة في استثناء هاتين القاعدتين: التزام الشرع قانون العدل في الخلق، والرفق بهم، وإعفاؤه عن تكليف المشاق، أو التكليف بما لا يطاق وهو حكيم.

وقال ابن العراقي وغيره:

«والفرق بين خطاب الوضع وخطاب التكليف من حيث الحقيقة: أنَّ الحكم في خطاب الوضع هو قضاء الشرع على الوصف بكونه سببًا أو شرطًا أو مانعًا، وخطاب التكليف لطلب

---

(١) كل هذا نص كلام الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (١/ ٤١٦- ٤١٧)، وزاد: «لقوله ﷺ: «**لا يحل مال امرئ مسلم إلَّا عن طيب نفس منه**»، وقوله ﷻ: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾ [النساء: ٢٩]، ولا يحصل الرضى إلَّا مع العلم والاختيار». اهـ. أمَّا الحديث فقد رواه البيهقي في «الكبرى» (٦/ ١٠٠)، والدارقطني في «سننه» (٣/ ٢٦ رقم ٩٠)، والطحاوي في «مشكل الآثار» ح (٥٠١٠، ٥٥١١) «تحفة الأخيار»، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢/ ١٥٩): «رجاله رجال الصحيح».

أداء ما تقرر بالأسباب والشروط والموانع» انتهى». اهـ.

وقال نجم الدين الطوفيّ: في «شرح مختصر الرّوْضة» (١/ ٤١٥ وما بعدها):

«**ثُمَّ هاهنا تنبيهات:**

أحدها: أنَّ خطاب الطلب[١] هو الأصل، وخطاب الوضع على خلافه، لِمَا ذكرناه من تعذر خطاب اللفظ في كل حال، وقد لاح لك ذلك مِمَّا قررناه آنفًا، فالأصل أن يقول الشارع: أوجبت أو حرمت عليكم أو افعلوا أو لا تفعلوا، أو ارجموا هذا الزاني أو اقطعوا هذا السارق، أمّا جعله الزنى والسرقة، علمًا على الرجم والقطع خلاف الأصل من الوجه الذي ذكرناه.

نعم خطاب الوضع يستلزم خطاب اللفظ؛ لأنه إنَّما يُعلم به؛ كقوله ﷻ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ [النور: ٢]، وقوله ﷺ: «**من بدَّل دينه فاقتلوه**»[٢]، ونحو ذلك من الخطابات اللفظية المفيدة للأحكام الوضعية، بخلاف خطاب اللفظ، فإنه لا يستلزم خطاب الوضع، كما لو قال الشارع: توضؤوا لا عن حدث، فإنَّ هذا خطاب لفظي بفعل مجرد عن سبب موضوع أو غيره.

الثاني: أنَّ بعض الأصوليين يقسم خطاب الشرع إلى خطاب تكليف وخطاب وضع، وهي قسمة من جهة أنَّ المقصود من خطاب الوضع هو التكليف، وكذلك ما فُهِمَ من قسمة الآمدي للحكم من أنه طلبي ووضعي، هو متداخل أيضًا؛ لأن مقصود خطاب الوضع: الطلب؛ إذْ لا معنى لخطاب الوضع إلَّا أنَّ الشرع طلب مِنَّا عند قيام الأعلام التي نصبها أو عند بعضها فعلًا أو كفًّا، كقوله: أوجبت عليكم عند وجود الزنا من هذا: رَجْمُهُ، وعند وجود السرقة من هذا: قطعه، وعند ملك النصاب ووجود الحول: الزكاة، وعند اجتماع الحلف والحنث: الكفارة، ونحو ذلك كثير.

والصواب في القسمة أن يُقال: خطاب الشرع إمَّا لفظي أوْ وضعي؛ أي: إمَّا ثابت بالألفاظ نحو: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، أو بالأسباب ونحوها: كقوله: إذا زالت الشمس وجبت عليكم الظهر، فاللفظ أثبت وجوب الصلاة، والوضع عيّن وقت وجوبها». اهـ.

وقال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر» (ص٧٨- ٧٩):

«واعلم أنه يُفرق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع بفارقين ظاهرين، وهما: أنَّ خطاب الوضع علامته أنه: إمَّا أن لا يكون في قدرة المكلف أصلًا، كزوال الشمس، والنقاء من الحيض، أو يكون في قدرته ولا يؤمر به، كالنصاب للزكاة، والاستطاعة للحج، وعدم

(١) يعني: خطاب التكليف ويسمى خطاب اللفظ أيضًا.
(٢) رواه البخاري (٦٩٢٢) في «صحيحه».

السفر للصوم، وبهذا تعرف أنَّ خطاب التكليف علامته أمران: أن يكون في قدرة المكلف، ويؤمر به فعلًا، كالوضوء للصلاة، أو تركًا كسائر المنهيَّات، وخطاب الوضع أعمُّ من خطاب التكليف؛ لأنَّ كل تكليف معه خطاب وضع إذْ لا يخلو من شرط أو مانع مثلًا، وقد يوجد خطاب الوضع حيث لا تكليف، كلزوم غرم المتلفات وأروش الجنايات لغير المكلف كالصبيِّ.

وقيل: بينهما عموم وخصوص من وجه، واعتمده القرافي في الفروق». اهـ.

فإذا كان ذلك كذلك، فالحكم التكليفي يعتبر أمرًا وطلبًا يكلف فيه الشارع المكلفين بأوامر وطلبات بالفعل أو الترك، والحكم الوضعي كما مر هو: إخبار من اللَّه بوجود أحكامه أو انتفائها مع وجود السبب والشرط أو وجود المانع.

قال الشاطبي في «الموافقات» (١/ ١٢٨- ١٣٠) المسألة الأولى من خطاب الوضع:

«الأفعال الواقعة في الوجود المقتضية لأمور تشرع لأجلها، أو توضع فتقتضيها على الجملة ضربان: أحدهما: خارج عن مقدور المكلف، والآخر: ما يصح دخوله تحت مقدوره، فالأول: قد يكون سببًا، ويكون شرطًا، ويكون مانعًا، فالسبب مثل: كون الاضطرار سببًا في إباحة الميتة، وخوف العنت سببًا في إباحة نكاح الإماء؛ والسلس سببًا في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سببًا في إيجاب تلك الصلوات، وما أشبه ذلك.

والشرط: ككون الحول شرطًا في إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطًا في التكليف مطلقًا، والقدرة على التسليم شرطًا في صحة البيع، والرُّشد شرطًا في دفع مال اليتيم إليه، وإرسال الرسل شرطًا في الثواب والعقاب، وما كان نحو ذلك.

والمانع ككون الحيض مانعًا من الوطءَ والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام، والجنون مانعًا من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات، وما أشبه ذلك، وأمَّا الضرب الثاني فله نظران: نظر من حيث هو ممَّا يدخل تحت خطاب التكليف مأمورًا به، أو منهيًا عنه، أو مأذونًا فيه، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلبًا أو دفعًا كالبيع والشراء للانتفاع، والنكاح للنسل، والانقياد للطاعة لحصول الفوز، وما أشبه ذلك وهو بيِّنٌ، ونظر من جهة ما يدخل تحت خطاب الوضع، إمَّا سببًا أو شرطًا أو مانعًا.

أمَّا السبب: فمثل كون النكاح سببًا في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة[1]، وحلية الاستمتاع، والذكاة سببًا لحلّية الانتفاع بالأكل، والسفر سببًا في إباحة

(١) قال ابن الأثير في «النهاية» (٣/ ٥٨): «الصِّهر: حرمة التزويج، والفرق بينه وبين النسب: أنَّ النسب ما رجع إلى ولادة قريبة من جهة الآباء، والصِّهر ما كان من خلطة تشبه القرابة يُحدثها التزويج». اهـ.

القصر والفطر، والقتل والجرح سببًا للقصاص، والزنى وشرب الخمر والسرقة والقذف أسبابًا لحصول تلك العقوبات وما أشبه ذلك.

فإنَّ هذه الأمور وضعت أسبابًا لشرع تلك المسبّبات.

وأمَّا الشرط، فمثل كون النكاح شرطًا في وقوع الطلاق، أو في حلِّ مراجعة المطلقة ثلاثًا، والإحصان شرطًا في رجم الزاني، والطهارة شرطًا في صحة الصلاة، والنية شرطًا في صحة العبادات، فإنَّ هذه الأمور وما أشبهها ليست بأسبابها، ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات.

وأمَّا المانع، فككون نكاح الأخت مانعًا من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعًا من نكاح عمَّتها وخالتها، والإيمان مانعًا من القصاص للكافر، والكفر مانعًا من قبول الطاعات، وما أشبه ذلك.

وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سببًا وشرطًا ومانعًا، كالإيمان هو سبب في الثواب، وشرط في وجوب الطاعات أو صحتها، ومانع من القصاص منه للكافر، ومثله كثير، غير أنَّ هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد، فإذا وقع سببًا لحكم شرعي فلا يكون شرطًا فيه ولا مانعًا له؛ لما في ذلك من التدافع، وإنَّما يكون سببًا لحكم وشرطًا لآخر ومانعًا لآخر، ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد، ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة، كما لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكليف». اهـ.

فإذا كان ذلك كذلك، يُعلم كيف توجب الزكاة في مال الصغير، والمجنون، وكيف يُغرّمون في أموالهم إذا أفسدوا مال الغير؛ مع كونهما غير مكلَّفَيْن، وذلك لأنَّ إيجاب الزكاة والتغريم ليس من باب الحكم التكليفي لأنهما غير مكلفين، وإنَّما من باب الحكم الوضعي الذي يوجد بوجود الأسباب والشروط وينتفي لوجود الموانع وانتفاء الأحكام والشروط؛ لذلك قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، فالأخذ من الأموال عند وصولها إلى النصاب بعيدًا عن كون صاحبها مكلفًا أو لا؟ وهو نص الحديث الذي رواه البخاري (١٤٢٥) ومسلم (١٩) مرفوعًا، وفيه: «**فأخبرهم أنَّ اللَّه قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم**» فعلة الحكم وسببه وجود الغنى بعيدًا عن كون هذا الغني مكلفًا أولًا.

- **المسألة (٢١): أقسام خطاب الوضع أو الحكم الوضعي:**

قال الطوفي في «شرح المختصر» (١/ ٤١٩):

«وللعَلَم المنصوب أوصاف: أي: العَلَمُ الذي نصبه الشارع مُعَرِّفًا للحكم -وَهو الحكم الوضعي وخطاب الوضع- له أصناف، وإن شئت قلت: أنواع أو أقسام، كالعلة، والسبب،

والشرط، ونحو ممَّا ذُكر، والعَلَمُ كالجنس وهذه أنواعه، أو كالنوع وهذه أصنافه.

والعَلَمُ في اللغة: العلامة، ومنه عَلَمُ الطريق، وهو أنصاب من حجارة أو غيرها شاخصة يُستدل بها عليه.». اهـ.

(١) القسم الأول من أقسام الحكم الوضعي: العلَّةُ:

- **تعريف العلة لغة وشرعًا وبيانها تفصيلًا بالأمثلة:**

قال نجم الدين الطوفيّ في: «شرح مختصر الروضة» (١/ ٤١٩ وما بعدها)، وكلامه نفس ما ذكره المرداوي من غير عزو للطوفي وكأنّه كلامه:

«أحد أصناف العَلَم:

«العلة» وهي في أصل الوضع اللغوي أو الاصطلاحي: هي: العَرَضُ الموجبُ لخروج البدن الحيواني عن الاعتدال الطبيعي، وذلك لأنَّ العلة في اللغة هي المرض، والمرض هو: هذا العَرَض المذكور، وهو في اللغة [-يعني العرض-:] الظاهر بعد أن لم يكن.

قال الجوهري: عَرَض له أمرٌ كذا يعرض؛ أي: ظهر.

وفي اصطلاح المتكلمين: هو ما لا يقوم بنفسه، كالألوان، والطعوم، والحركات، والأصوات، **وهو كذلك عند الأطباء؛** لأنه عندهم عبارة عن حادث ما، إذا قام بالبدن أخرجه عن الاعتدال، لأنَّ الأمراض البدنية موجبة لاضطراب الأبدان أيجابًا محسوسًا، فحالة الاعتدال الطبيعي إذا انحرفت عن التوسط بغلبة الحرارة، أو البرودة، أو الرطوبة، أو اليبوسة، كان ذلك هو انحراف المزاج، وهو العلة والمرض والسَّقم.

ثُمَّ استُعيرت العلة من الوضع اللغوي، فجعلت في التصرُّفات العقلية لما أوجب الحكم العقلي لذاته، كالكسر للانكسار والتسويد الموجب أي المؤثر للسواد لذاته؛ أي: لكونه كسرًا أو تسويدًا، لا لأمر خارج من وضع أو اصطلاح.

وهكذا العلل العقلية هي مؤثرة لذواتها بهذا المعنى، كالتحرك الموجب للحركة، والتسكين الموجب للسكون.

ثُمَّ استعيرت العلة من التصرف العقلي إلى التصرف الشرعي، فجعلت فيه لمعان ثلاثة:

- **أحدها: ما أوجب الحكم الشرعي** أي إذا -وُجد وُجد قطعًا- لا محالة، وهو المجموع المركب من مقتضى الحكم، وشرطه ومحلّه وأهله تشبيها بأجزاء العلة العقلية.

وذلك أنَّ الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم قالوا: كل حادث فلابدَّ له من علة، لكن العلة إمَّا مادية: كالفضة للخاتم، وكالخشب للسرير، أو صورية: كاستدارة الخاتم، وتربيع السرير، أو

فاعلية: كالصانع والنجار، أو غائية: كالتحلي بالخاتم، والنوم على السرير، فهذه أجراء العلة العقلية، ومجموعها المركب من أجزائها هو: العلة التامة؛ فكذلك استعمل الفقهاء لفظ العلة بإزاء الموجب للحكم الشرعي، فالموجب له لا محالة هو مقتضيه وشرطه ومحله وأهله.

مثاله: وجوب الصلاة: حكم شرعي، ومقتضيه: أمر الشارع بالصلاة، وشرطه: أهلية المصلّي لتوجه الخطاب إليه بأن يكون عاقلًا بالغًا، ومحلّه: الصلاة، وأهله: المصلى.

وكذلك حصول الملك في البيع والنكاح: حكم شرعي، ومقتضيه: حكمة الحاجة إليهما، والإيجاب والقبول فيهما، وشرطه: ما ذكر من شروط صحة البيع والنكاح في كتب الفقه، ومحله: هو العينُ المبيعة والمرأة المعقود عليها، وأهله: كون العاقد صحيح العبارة والتصرف.

وافرض مثل ذلك في الزنى والقتل والردّة وقطع الطريق، فإنَّ وجوب العقوبات فيها أحكام لها مقتضيات وشروط ومحال وأهل وهي ظاهرة.

وقال الشيخ أبو محمد [يعني ابن قدامة صاحب روضة الناظر]: فلا فرق بين المقتضي والشرط والمحل والأهل، بل العلة المجموع، والأهل والمحل وصفان من أوصافها.

قلت: الأوْلى أن يُقال: هما ركنان من أركانها؛ لأنه قد ثبت أنهما جزءان من أجرائها، وركن الشيء: هو جزؤه الداخل في حقيقته.

وبالجملة فهذه الأشياء الأربعة مجموعها يسمى علة، ومقتضى الحكم: هو المعنى الطالب له، وشرطه: يأتي بيانه إن شاء اللَّه، وأهله: هو المخاطب به، ومحله: ما تعلق به، وقد بان بالمثال.

● **الثاني من المعاني الثلاثة التي استعيرت لها العلة الشرعية وهو: مقتضى الحكم** وإن تخلّف عنه الحكم لفوات شرط أوْ وجود مانع، مثاله: اليمين هي المقتضى لوجوب الكفارة، فتسمى علة له، وإن كان وجوب الكفارة إنَّما يتحقق بمجموع أمرين: الحلف الذي هو اليمين، والحنث فيها، لكن الحنث شرط في الوجوب، والحلف هو السبب المقتضي له، فقالوا: هو علة؛ فإذا حلف الإنسان على فعل شيء أو تركه، قيل: قد وجدت منه علة وجوب الكفارة، وإن كان الوجوب لا يوجد حتى يحنث، وإنَّما هو بمجرّد الحلف انعقد سببه.

وكذا الكلام في مجرد ملك النصاب، يُقال: وجدت علة وجوب الزكاة؛ لأنَّ ملك النصاب مقتض له، وإن لم يتحقق إلَّا بعد حؤول الحول، ولكن بملك النصاب انعقد سبب الوجوب، وكذلك الجرح علة لوجوب القصاص أو الدِّية، وزهوق نفس المجروح شرط.

ولهذا لمَّا انعقدت أسباب الوجوب بمجرد هذه المقتضات جاز فعل الواجب بعد

وجودها وقبل وجود شرطها عندنا، كالتكفير قبل الحنث، وإخراج الزكاة قبل الحول -الذي هو شرطها-.

قوله: «مقتضى الحكم وإن تخلف عنه الحكم لفوات الشرط» فلفوات شرط: كالقتل العمد العدوان: يُسمَّى علة لوجوب القود، وإن تخلف وجوبه لفوات المكافأة، وهي شرط له، بأن يكون المقتول عبدًا أو كافرًا، «أو لوجود مانع»، مثل: إن كان القاتل والدًا، فإنَّ الإيلاد مانع من وجوب القصاص.

وكذلك النصاب يُسمَّى: علة لوجوب الزكاة، وإن تخلَّف الوجوب لفوات شرط كحؤول الحول، أو لوجود مانع كالدَّيْن، فإنه مانع لوجوب الزكاة.

• **الثالث من المعاني الثلاثة التي استُعيرت بها العلة في الشرع وهو: حكمة الحكم**: كمشقة السفر للقصر والفطر[1]، والدَّين لمنع الزكاة، والأبوة لمنع القصاص، فيقولون: مشقة السفر هي علة استباحة القصر والفطر للمسافر، والدَّين في ذمة مالك النصاب علة لمنع وجوب الزكاة، والأبوة؛ أي: كون القاتل أبًا علة لمنع وجوب القصاص، والمراد بحكمة الحكم: هو المعنى المناسب الذي نشأ عنه الحكم، وبيان المناسبة في هذه الصور: أنَّ حصول المشقة على المسافر معنى مناسب لتخفيف الصلاة عنه بقصرها والتخفيف عنه بالفطر، وانقهار مالك النصاب بالدَّين الذي عليه معنى مناسب لإسقاط وجوب الزكاة عنه، وكون الأب سبب وجود الولد معنى مناسب لسقوط القصاص؛ لأنه لما كان سبب إيجاده لم تقتض الحكمة أن يكون الولد سبب إعدامه وهلاكه لمحض حقه.

واحترزنا بهذا عن وجوب رجمه إذا زنى بابنته فهي إذًا سبب إعدامه مع كونه سبب إيجادها، لكن ذلك لمحض حق اللَّه ﷻ حتى لو قتلها لم يجب قتله بها، لأنَّ الحق لها». اهـ.

وقال الشاطبي في «الموافقات» (١/ ١٨٣):

«أمَّا العلة فالمراد بها: الحِكَمُ والمصالح التي تعلّقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سببًا للإباحة، فعلى الجملة، العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنَّتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة، وكذلك نقول في قوله ﷺ: «**لا يقضي**

---

(١) المشقة أمر متعسّر وغير منضبط، ويختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، فاليوم يسافر الرجل إلى أرض اللَّه الحرام من مصر بالطائرة لا يجد مشقة، وربَّما وجدها من انتقاله من مكان داخل بلده إلى مكان آخر بلا سفر؛ فلذلك نفس السفر هو علة استباحة القصر والفطر للمسافر ولو لم يجد مع سفره نَصَبًا ومشقة.

القاضي وهو غضبان»[١]: فالغضب سبب، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحُجَج هو العلة، على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح». اهـ.

قال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقه» (ص: ٨٠- ٨١):

«الثالث من الأشياء التي يطلقون عليها اسم العلة هو: الحكمة، وضابط الحكمة: أنها هي المعنى الذي من أجله صار الوصف علة، فعلَّة تحريم الخمر -مثلًا- الإسكار، وحكمته حفظ العقل؛ لأنَّ حفظ العقل هو الذي صار من أجله الإسكار علة للتحريم في الخمر.

وهذا هو معنى قول المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ: كقولهم المسافر يترخص لعلة المشقة؛ لأنَّ علة الرخصة بالقصر وعدم الصوم: هي السفر، والحكمة رفع المشقة؛ لأنها هي التي من أجلها صار السفر علة للرخصة». اهـ.

قلت: هذا جانب من الكلام على العلة هنا بما يُناسب المقام، وسيأتي بعد ذلك بإذن اللَّه الكلام على العلة التي هي أحد أركان القياس في الكلام في الأدلة الشرعية.

(٢) القسم الثاني من أقسام الحكم الوضعي: السبب:

تعريفه لغةً وشرعًا:

قال نجم الدين الطوفيّ: في «شرح مختصر الرَّوضة» (١/ ٤٢٥ وما بعدها):

«الثاني من أصناف العلم المنصوب والمعرف لحكم الشرع بطريق الوضع هو السبب.

وهو لغةً: أي في اللغة: ما تُوصِّل به إلى الغرض.

قال الجوهري: السبب: الحبل، والسبب أيضًا: كل شيء يتوصل به إلى غيره، فكل شيء يتوصَّل به إلى الغرض أو المقصود فهو سبب له[٢].

واستُعير شرعًا: أي: واستعير السبب من الوضع اللغوي إلى التصرف الشرعي لمعان أربعة:

أحدها: ما يقابل المباشرة، كحفر البئر مع التردية فيها، فإذا حفر شخص بئرًا ودفع آخر إنسانًا فتردَّى فيها هلك، فالأول وهو الحافر سبب إلى هلاكه، والثاني وهو الدافع مباشر له، فأطلق الفقهاء السبب على ما يقابل المباشرة فقالوا: إذا اجتمع المتسبب والمباشر غلبت

---

(١) رواه البخاري (٧١٥٩)، ومسلم (١٦/ ١٧١٧) في «صحيحيهما».

(٢) وقال الفيومي في «المصباح المنير» (١٤٣): «السبب: الحبل، وهو ما يتوصَّل به إلى الاستعلاء، ثُمَّ استعير لكل شيء يُتوصل به إلى أمر من الأمور فقيل هذا سبب هذا، وهذا مُسَبَّبٌ عن هذا». اهـ.

المباشرة ووجب الضمان على المباشر، وانقطع حكم المتسبب.

ومن أمثلته: لو ألقاه من شاهق فتلقاه آخر بسيف فَقَدَّه، فالضمان على المتلقي بالسيف، ولو ألقاه في ماء مغرق فتلقاه حوت فابتلعه فالضمان على المُلقي، لعدم قبول الحوت للضمان، ولولا ذلك لكان الضمان عليه لأنه المباشر، وكذا لو فتح قفصًا على طائر بحيث لو تُرك طار فأخذه إنسان من القفص بيده ثُمَّ أطلقه كان الضمان على هذا؛ لأنه المباشر، وكذلك ما أشبه هذه الصور.

فالحفر سبب والتردية علة والمتسبب والمباشر فاعلان.

والثاني: **من المعاني التي استُعير لها لفظ السبب شرعًا**: علة العلة، كالرمي سُمِّي سببًا للقتل وهو -أعني الرمي- علة الإصابة، والإصابة علة لزهوق النفس الذي هو القتل، فالرمي هو علة علةِ القتل وقد سمّوه سببًا له.

الثالث: **من المعاني التي استُعير لها لفظ السبب**: العلة بدون شرطها، كالنصاب بدون حولان الحول يسمَّى سببًا لوجوب الزكاة كما تقدم في تسميته علة.

الرابع: **من المعاني المذكورة**: **العلة الشرعية الكاملة**، وهو المجموع المركب من المقتضى والشرط وانتفاء المانع ووجود الأهل والمحل يسمى سببًا». اهـ.

وقال الشاطبي في «الموافقات» (١/ ١٨٣):

«فأمَّا السبب، فالمراد به: ما وضع شرعًا لحكمة يقتضيها ذلك الحكم، كما كان حصول النصاب سببًا في وجوب الزكاة»[1]. اهـ.

وقال المرداوي في: «**التحبير شرح التحرير**» **(٣/ ١٠٦٠ وما بعدها)**:

«**والسبب شرعًا**: ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته.

فالأول: احتراز من الشرط؛ لأنه لا يلزم من وجوده الوجود -كالوضوء شرط للصلاة، وقد يوجد الوضوء ولا توجد الصلاة لعدم دخول الوقت مثلًا-.

والثاني: احتراز من المانع؛ لأنه لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم -كالحيض مانع من الصلاة والصوم، ولا يلزم من عدم الحيض وجود الصلاة والصوم أو عدمهما؛ لعدم دخول الشهر أو الوقت-.

والثالث: احتراز ممَّا لو قارن السبب فقدان الشرط، أو وجود المانع، كالنصاب قبل

---

(١) وعرّفه الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣٠٥) فقال: «وفي الشرع، قال الأكثرون: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دلَّ السمع على كونه معرفًا للحكم الشرعي، كجعل دلوك الشمس معرفًا للصلاة». اهـ.

تمام الحول، أو مع وجود الدين، فإنه لا يلزم من وجوده الوجود لكن لا لذاته؛ بل لأمر خارج عنه وهو: انتفاء الشرط ووجود المانع.

فالتقييد بكون ذلك لذاته، للاستظهار على ما لو تخلف وجود المسبّب مع وجدان السبب لفقد الشرط، أو مانع: كالنصاب قبل الحول كما تقدم، ومن فيه سبب الإرث ولكنه قاتل أو رقيق أو نحوهما.

وعلى ما لو وجد المسبب مع فقدان السبب، لكن لوجود سبب آخر، كالرّدة المقتضية للقتل، إذا فُقِدَت ووجد قتل يوجب القصاص، أو زنى محصن، فتخلف هذا الترتيب عن السبب لا لذاته، بل لمعنى خارج كما تقدم.

إذا علم ذلك، فالسبب هو: الذي يضاف إليه الحكم؛ كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] و﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، إذْ للَّه تعالى في دلوك الشمس حكمان: أحدهما: كون الدلوك سببًا والآخر: وجوب الصلاة بهذا السبب.

وكذلك للَّه في الزنا حكمان: أحدهما: وجوب الرجم، والثاني: كون الزنا سببًا». اهـ.

- **منهج أهل السنَّة والجماعة في الأسباب:**

عامة كلمة الأصوليين: الزركشي والطوفي والمرداوي وكبار الأصوليين المتكلمين يقولون إنَّ اللَّه يفعل الأشياء عند الأسباب لا بها وهذا مخالف للمذهب الحق أنَّ اللَّه سبحانه يفعل بالأسباب، أمَّا عندها فهو مذهب الأشاعرة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٣/ ١١٢):

«وأمَّا أهل الهدى والفلاح فلا ينكرون ما خلقه اللَّه من الأسباب التي يخلق بها المسَّببات كما قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الأعراف: ٥٧] وقال تعالى: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة: ١٦]، وقال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦]، فأخبر أنه يفعل بالأسباب.

ومن قال: إنه يفعل عندها لا بها فقد خالف ما جاء به القرآن، وأنكر ما خلقه اللَّه من القوى والطبائع، وهو شبيه بإنكار ما خلقه اللَّه من القوى التي في الحيوان التي يفعل الحيوان بها، مثل قدرة العبد، كما أنَّ من جعلها هي المُبْدِعة فقد أشرك باللَّه وأضاف فعله إلى غيره».

اهـ؛ ولذلك حذفت من النقولات كُلّ ما يخالف هذا.

وقال ابن تيمية أيضًا في «مجموع الفتاوى» (٨/ ٧٠- ٧١):

«ولهذا قال بعضهم: الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلّية قدح في الشرع، ومجرد الأسباب لا يوجب حصول المسبَّب، فإنَّ المطر إذا نزل وبذر الحب لم يكن ذلك كافيًا في حصول الإنبات؛ بل لابدَّ من ريح مُرْبِيَة بأذن اللَّه، ولابدَّ من صرف الانتفاء عنه، فلابد من تمام الشروط وزوال الموانع، وكل ذلك بقضاء اللَّه وقدره، وكذلك الولد لا يولد بمجرد إنزال الماء في الفرج، بل كم مَنْ أنزل ولم يولد له، بل لابدَّ من أنَّ اللَّه شاء خلقه فتحبل المرأة وتربيه في الرَّحم، وسائر ما يتم به خلقه من الشروط وزوال الموانع وكذلك أمر الآخرة، ليس بمجرد العمل ينال الإنسان السعادة، بل هي سبب؛ ولهذا قال النَّبِيّ ﷺ: «**لن يدخل أحدكم الجنَّة بعمله**» قالوا: ولا أنت يا رسول اللَّه؟ قال: «**ولا أنا إلَّا أن يتغمدني اللَّه برحمة منه وفضل**»[(١)].

وقد قال: ﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢] فهذه باء السبب؛ أي: بسبب أعمالكم، والذي نفاه النَّبِيّ ﷺ باء المقابلة، كما يُقال اشتريت هذا بهذا؛ أي: ليس العمل عِوَضًا وثمنًا كافيًا في دخول الجنَّة، بل لابدَّ من عفو اللَّه وفضله ورحمته، فبعفوه يمحو السيّئات، وبرحمته يأتي بالخيرات، وبفضله يضاعف البركات.

وفي هذا الموضع ضل طائفتان من النَّاس:

فريق أمنوا بالقدر وظنوا أنَّ ذلك كاف في حصول المقصود، فأعرضوا عن الأسباب الشرعية والأعمال الصالحة، وهؤلاء يؤول بهم الأمر إلى أنَّ يكفروا بكتب اللَّه ورسله ودينه، وفريق أخذوا يطلبون الجزاء من اللَّه كما يطلبه الأجير من المستأجر، مُتكلمين على حَوْلِهم وقوتهم وعملهم، وكما يطلبه المماليك، وهؤلاء جهال ضلال، فإنَّ اللَّه لم يأمر العباد بما أمرهم به حاجة إليه، ولا نهاهم عمَّا نهاهم عنه بخلًا به، ولكن أمرهم بما فيه صلاحهم ونهاهم عمَّا فيه فسادهم وهو سبحانه كما قال: «**يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضُرِّي فتضرّوني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني**»[(٢)]، فالملك إذا أمر مملوكيه بأمر أمرهم لحاجته إليهم، وهم فعلوه بقوتهم التي لم يخلقها لهم، فيطالبون بجزاء ذلك، واللَّه تعالى غني عن العالمين، فإن أحسنوا أحسنوا لأنفسهم، وإن أساؤوا فلها، فلهم ما كسبوا وعليهم ما اكتسبوا ﴿مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَسَآءَ فَعَلَيۡهَاۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦].». اهـ.

---

(١) رواه البخاري (٥٦٧٣)، ومسلم (٧٢- ٧٨/ ٢٨١٦) في «صحيحيهما».
(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (٥٥/ ٢٥٧٧).

- **أقسام السبب:**

قال الزركشي في «البحر المحيط في أصول الفقه» (١/ ٣٠٦):

«ثُمَّ السبب ينقسم إلى ما يتكرر الحكم بتكرره، كالدلوك للصلاة، ورؤية الهلال في رمضان لوجوب الصوم، وكالنصاب للزكاة.

وإلى ما لا يتكرر بتكرره كوجوب الحج عند تكرر الاستطاعة عند من يجعلها سببًا.

وقسم ابن الحاجب السبب إلى وقتي كالزوال؛ فإنه مُعَرِّفٌ لوقت الظهر، وإلى معنوي كالإسكار فإنه مُعَرّف لتحريم الخمر، والملك، فإنه جعل سببًا لإباحة الانتفاع». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٠٦٥- ١٠٦٦):

«وهو وقتي: كالزوال للظهر، ومعنوي يستلزم حكمة باعثة، كالإسكار للتحريم، والملك لإباحة الانتفاع ونحوه.

السبب قسمان: أحدهما: وقتي، والآخر: معنوي، والوقتي هو مالا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة: كزوال الشمس؛ فإنه يُعَرِّف وقت وجوب الظهر، ولا يكون مستلزمًا لحكمة باعثة، والمعنوي: ما يستلزم حكمة باعثة في تعريفه للحكم الشرعي: كالإسكار، فإنه أمر معنوي جعل علة للتحريم، والملك، فإنه جعل سببًا لإباحة الانتفاع، والضمان، فإنه جعل سببًا لمطالبة الضامن بالدَّين، والعقوبات، فإنها جعلت سببًا لوجوب القصاص أو الدية.

قال الآمدي: «السبب عبارة عن وصف ظاهر منضبط، دلَّ الدليل الشرعي على كونه مُعَرّفًا لثبوت حكم شرعي»، طرديًّا كان: كجعل زوال الشمس سببًا للصلاة، أو غير طردي: كالشدة المطربة، سواءً اطرد الحكم معه أو لم يطرد؛ لأنَّ السبب الشرعي يجوز تخصيصه، وهو المسمى تخصيص العلة، إذْ لا معنى لتخصيص العلة إلَّا وجود حكمها في بعض صور وجودها دون بعض، وهو عدم الاطراد». اهـ.

(٣) القسم الثالث من أقسام الحكم الوضعي: الشرط: تعريفه لغةً وشرعًا:

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٠٦٦ وما بعدها):

«**القسم الثالث**: الشرط، وهو لغة العلامة؛ لأنه علامة على المشروط، ومنه قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨]؛ أي: علامتها، قاله الموفق وغيره.

قال الجوهري: «بالسكون معروف، وبالتحريك: العلامة، وأشراط الساعة: علامتها».

وقال في «المصباح»: «الشرط -مخفف من الشَّرَط بفتح الراء- هو العلامة، وجمعه: أشراط، وجمع الشَّرْط -بالسكون-: شروط، ويُقال له شريطة، وجمعه: شرائط».

وقال في «المطلع»: «الشرط -بسكون الراء- يجمع على شروط وعلى شرائط، والأشراط واحد: شَرَط -بفتح الراء والشين[1]-». انتهى.

وقال في «القاموس»: «الشَّرَط -بالتحريك-: العلامة، جمعه أشراط، والشرط: إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه، كالشريطة، وجمعه: شروط». انتهى.

وشرعًا: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

فالأول: احتراز من المانع؛ لأنه لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم.

والثاني: احتراز من السبب والمانع أيضًا.

أمَّا من السبب؛ فلأنه يلزم من وجوده الوجود لذاته كما سبق، وأمَّا من المانع: فلأنه يلزم من وجوده العدم.

والثالث: احتراز من مقارنة الشرط وجود السبب، فيلزم الوجود أو قيام المانع، فيلزم العدم، لكن لا لذاته -وهو كونه شرطًا- بل لأمر خارج، وهو مقارنة السبب أو قيام المانع». اهـ.

- **الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف وليس بجزء منه:**

قال الشاطبي في «الموافقات» (١/ ١٨٤- ١٨٥):

«افتقرنا إلى بيان أنَّ الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف وليس بجزء؛ والمستند فيه: الاستقراء في الشروط الشرعية، ألا ترى أنَّ الحول هو المكمل لحكمة حصول النصاب وهي الغنى، فإنه إذا ملك فقط لم يستقر عليه حكمه إلَّا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح، فجعل الشارع الحول مناطًا لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغنى، والحنث في اليمين مكمل لمقتضاها، فإنها لم يجعل لها كفارة إلَّا في الإقدام عليها جناية ما على اسم اللَّه، وإن اختلفوا في تقريرها، فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية إلَّا عند الحنث، فعند ذلك كمل مقتضى اليمين، والزهوق أيضًا مكمل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب للقصاص أو الدية، ومكمل لتقرر حقوق الورثة من مال المريض مرضًا مخوفًا، والإحصان مُكمّل لمقتضى جناية الزنا الموجبة للرجم، وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها». اهـ.

- **قال نجم الدين الطوفي في: «شرح مختصر الروضة» (١/ ٤٣٠ وما بعدها)**:

«وشرعًا: أي: والشرط في الشرع: ما لزم من انتفائه انتفاء أمر على غير جهة السببيَّة.

فقولنا: ما لزم من انتفائه انتفاء أمر يتناول الشرط، والسبب، وجزءَ السبب، فإنَّ الشرط

---

(١) قال الطوفي في «شرحه» (١/ ٤٣٠): «ومع اتفاق المادّة لا أثر لاختلاف الحركات، والكل ثابت عن أهل اللغة». اهـ

يلزم من انتفائه انتفاء المشروط، كالإحصان الذي هو شرط وجوب رجم الزاني، ينتفي وجوب الرجم لانتفائه فلا يُرجم إلَّا مُحْصَن، وكالحول الذي هو شرط وجوب الزكاة، ينتفي وجوبها لانتفائه، فلا يجب إلَّا بعد تمام الحول، وهذا معنى قوله: «كالإحصان والحول ينتفي الرجم والزكاة لانتفائهما».

والسبب الذي هو العلة الكاملة، أو العلة بدون شرطها، ينتفي الحكم الذي هو معلولها بانتفائها، أو بانتفاء جزء منها، كانتفاء البيع لانتفاء العقد والمتعاقدين وشروط الصحة وانتفاء جزء ذلك، وكانتفاء الحد والزكاة لانتفاء الزنى والنصاب.

ولمَّا كان قولنا: ما لزم من انتفائه انتفاء أمر يتناول السبب أيضًا، فيكون الحد غير مانع قال: «على غير جهة السببيَّة» ليخرج السبب وجزؤه». اهـ.

- **إطلاقات الشرط:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٠٦٨ وما بعدها):

«إذا علم ذلك فللشروط ثلاثة إطلاقات:

الأول: ما يذكر في الأصول هنا مقابلًا للسبب والمانع، وفي نحو قول المتكلمين: شرط العلم الحياة، وقول الفقهاء: شرط الصلاة الطهارة، وشرط صحة البيع كذا، وهذا هو الذي يذكر هنا تعريفه.

الثاني: الشرط اللغوي، والمراد به: صيغ التعليق بـ«إن» ونحوها من أدوات الشرط، وهو ما يذكر في أصول الفقه في المخصصات للعموم، نحو: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٢]، ومنه قولهم في الفقه: الطلاق والعتق بشرط، ونحوهما، نحو: إن دخلت الدار فأنت طالق أو حرَّة، وقولهم: لا يجوز تعليق البيع على شرط ونحوه، فإنَّ دخول الدار ليس شرطًا لوقوع الطلاق شرعًا ولا عقلًا، بل من الشروط التي وضعها أهل اللغة.

وهذا -كما قال القرافي وغيره-:

«يرجع إلى كونه سببًا يوضع للمعلق حتى يلزم من وجوده الوجود ومن عدم العدم لذاته».

وَوَهِمَ من فسّره -هناك- تفسير الشرط المقابل للسبب والمانع، كما وقع لكثير من الأصوليين.

الثالث: جعل شيء قيدًا في شيء: كشراء الدابة بشرط كونها حاملًا، وبيع العبد بشرط العتق، وهو المراد بحديث: «**ما بال أقوام يشترطون شروطًا ليست في كتاب اللَّه**»[1]،

(١) البخاري (٢٧٣٥)، ومسلم (١٥٠٤) في «صحيحيهما».

ونحو ذلك.

وهذا الثالث يحتمل أن يعاد إلى الأول بسبب مواضعة المتعاقدين كأنهما قالا: جعلناه معتبرًا في عقدنا، يعدم بعدمه، وإن ألغاه الشرع لغى العقد، وإن اعتبره لا يُلغى العقد؛ بل يثبت الخيار إن أخلف، كما نقل ذلك في الفقه.

ويحتمل أن يعاد إلى الثاني، كأنهما قالا: إن كان كذا فالعقد صحيح وإلَّا فلا.

إذا عرفت ذلك، فالمقصود هنا هو القسم الأول، وقد اشتهر تعريفه بما ذكرناه أوَّلًا». اهـ.

● **أقسام الشرط:**

قال نجم الدين الطوفي في: «شرح مختصر الرَّوضة» (١/ ٤٣١ وما بعدها):

«**والشرط على أضرب**: عقلي، ولُغوي، وشرعي.

فالعقلي: كالحياة للعلم، فإنها شرط له، إذْ لا يعقل عالم إلَّا وهو حي، فالحياة يلزم من انتفائها انتفاء العلم، إذْ الجسم بدونها جماد، وقيام العلم بالجماد محال، نعم لا يلزم من انتفاء العلم انتفاء الحياة، كما في الحيوان البهيم، وبسبب ذلك أنَّ الشرط لازم للمشروط والقاعدة العقلية أنَّ الملزوم ينتفي بانتفاء لازمه، ولا يلزم انتفاء اللازم لانتفاء ملزومه، لكن هذا في الحقيقة استدلال على الشيء بنفسه؛ إذْ للسائل أن يقول: وَلِمَ قلتم: إنَّ الشرط لازمٌ للمشروط؟ فإنَّ هذا هو قولكم: الشرط يلزم من انتفائه انتفاء مشروطه، كما يُقال: اللازم ما يلزم من انتفائه انتفاء الملزوم، وإنَّما سُميَّ هذا شرطًا عقليًّا؛ لأنَّ العقل أدرك لزومه لمشروطه وعدم تصور انفكاكه عنه، كما أدرك لزوم الحياة للعلم والشرط اللغوي: «كدخول الدار لوقوع الطلاق» أو العتاق المعلق عليه، فيما إذا قال لزوجته: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو لأمته: إن دخلت الدار فأنت حرة؛ فدخول الدار شرط لوقوع الطلاق والحرية ولازم له، حتى إنه ما دام الدخول منتفيًا، فالطلاق والحرية منتفيان، وإذا وجد المدخول وجد الطلاق والحرية والشرط الشرعي: كالطهارة للصلاة، فإنه يلزم من انتفاء الطهارة انتفاء صحة الصلاة، ولا يلزم من وجودها وجود صحة الصلاة؛ لجواز انتفاء شرط آخر.

● **تنبيه**: وللشرط قسم رابع وهو العادي، كالغذاء للحيوان، والغالب فيه أنه يلزم من انتفاء الغذاء انتفاء الحياة، ومن وجوده وجودها؛ إذْ لا يتغذى إلَّا حي، فعلى هذا، الشرط العادي كاللغوي في أنه مطرد منعكس ويكونان من قبيل الأسباب لا من قبيل الشروط ولهذا قال بعض الفضلاء: الشروط اللغوية أسباب؛ لأنه يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم بخلاف الشروط العقلية». اهـ.

● **بيان ما يُسمَّى بشرط الحكم وشرط السبب:**

وقال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١٠٧٠ وما بعدها):

«قوله: «فإن أخلَّ عدمه بحكمة السبب فشرط السبب: كالقدرة على تسليم المبيع، وإن استلزم عدمه حكمة تقتضي نقيض الحكم، فشرط الحكم: كالطهارة للصلاة».

هذا الشرط على ضربين:

أحدهما: ما يسمى شرط السبب والثاني يسمى شرط الحكم.

فالأول: ما يكون عدمه مُخلًا بحكمة السبب: كالقدرة على تسلم المبيع ونحوه، فإنها شرط البيع الذي هو سبب ثبوت الملك المشتمل على مصلحة، وهو حاجة الانتفاع بالمبيع، وهي متوقفة على القدرة على التسليم، فكان عدمه مُخلًا بحكمة المصلحة التي شرع لها البيع.

والثاني: ما اشتمل عدمه على حكمة تقتضي نقيض حكمة السبب مع بقاء حكمة السبب، كالطهارة في باب الصلاة، فإنَّ عدم الطهارة حال القدرة عليها مع الإتيان بالصلاة يقتضي نقيض حكمة الصلاة وهو العقاب، فإنه نقيض حصول الثواب». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١٠٧٢):

«والشرط اللغوي أغلب استعماله في السببيَّة العقلية، نحو: إذا طلعت الشمس فالعالم مضيء، والسببيَّة الشرعية؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا۟﴾ [المائدة: ٦] ونحوه.

فإنَّ طلوع الشمس سبب ضوء العالم عقلًا، والجنابة سبب لوجود التطهير شرعًا، واستعمل لغة في شرط لم يبق للمسبب سواه؛ أي: يستعمل في الشرط الأخير، وذلك مثل قولك: إن تأتيني أكرمك، فإنَّ الإتيان شرط لم يبق للإكرام سواه؛ لأنه إذا أدخل الشرط اللغوي عليه، علم أنَّ أسباب الإكرام حاصلة لكن متوقفة على حصول الإتيان». اهـ.

● **فروق تتعلق بالعلَّة والشرط:**

قال الطوفي في «شرح مختصر الرَّوضة» (١/ ٤٣٦ وما بعدها):

«**الفائدة الثانية**: في فروق تتعلق بالعلة والشرط:

منها: أنَّ الشرط وجزأه وجزء العلة كلٌّ منهما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، فهي تلتبس.

والفرق: أنَّ مناسبة الشرط وجزأه في غيره، ومناسبة جزء العلة في نفسه، مثاله: الحول: مُناسبته في السبب الذي هو النصاب لتكميله الغنى الحاصل به بالتنمية، وجزء العلة الذي هو النصاب مناسبته في نفسه من حيث إنه مشتمل على بعض الغنى، فالعلة وجزؤها مؤثران،

والشرط مكمل لتأثير العلة، ومن ثَمَّ عرَّف بعضهم الشرط بما توقف عليه تأثير المؤثر.

ومنها: أنَّ أجزاء العلة يترتب عليها الحكم، والعلل المتعددة إذا وجدت ترتب الحكم، فما الفرق؟

والجواب: أنَّ جزء العلة إذا انفرد لا يترتب الحكم، بل لابدَّ من وجود بقية أجزائها، كأوصاف القتل العمد العدوان، إذا اجتمعت وجب القود، ولو انفرد بعضها كالقتل خطأً أو عمدًا في حد أو قصاص، أو قتل العادل الباغي لم يجب القود، بخلاف العلل المتعددة، فإنَّ بعضها إذا انفرد استقل بالحكم، كمن لمس ونام وبال، وجب الوضوء بجميعها وبكل واحد، نعم إذا اجتمعت كان حكمًا ثابتًا بعلل كما ذكر في موضعه». اهـ.

(٤) القسم الرابع من أقسام الحكم الوضعي: المانع.

تعريفه لغةً وشرعًا:

قال ابن فارس في «مقاييس اللغة» (٥/ ٢٧٨):

«الميم والنون والعين أصل واحد هو خلاف الإعطاء، ومنعته الشيء منعًا، وهو مانع منَّاع، ومكان منيع، وهو في عزّ وَمَنَعَة». اهـ.

وقال الفيومي في «المصباح المنير» (ص: ٣٠٥):

«منعته الأمر ومن الأمر منعًا فهو ممنوع منه محروم، والفاعل مانع، والجمع منعة، ككافر وكفَرَة، وجاء للمبالغة مَنُوع ومنَّاع، وامتنع من الأمر كفَّ عنه، ومانعته الشيء بمعنى نازعته، وتمنع عن الشيء وامتنع بقومه تقوَّى بهم». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣١٠- ٣١١):

«**الثالث**: الحكم على الوصف بكونه مانعًا.

والمانع عكس الشرط، وهو ما يلزم من وجوده عدم وجود الحكم، كالدين مع وجوب الزكاة، والأبوة مع القصاص.

ووجه العكس فيه: أنَّ الشرط ينتفي الحكم بانتفائه، والمانع ينتفي الحكم لوجوده، فوجود المانع وانتفاء الشرط سواءً في استلزامهما انتفاء الحكم، وانتفاء المانع ووجود الشرط سواءً في أنهما لا يلزم منهما وجود الحكم ولا عدمه». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١٠٧٢ وما بعدها):

«**القسم الرابع**: المانع وهو: ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته.

المانع اسم فاعل من المنع، وهو في الاصطلاح ما ذكرنا.

فالأول: احتراز من السبب، لأنه يلزم من وجوده الوجود.

والثاني: احتراز من الشرط؛ لأنه يلزم من عدمه العدم.

والثالث: -وهو قولنا -لذاته-: احتراز من مقارنة المانع لوجود سبب آخر، فإنه يلزم الوجود لا لعدم المانع، بل لوجود السبب: كالأب القاتل: إذا ارتد زمن قتله ولده، فإنه يقتل بالرِّدة وإن لم يقتل قصاصًا؛ لأنَّ المانع إنَّما هو لأحد السببين». اهـ.

- **أقسام المانع:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣١١):

«ثُمَّ ينقسم المانع إلى: مانع حكم -وسيأتي إن شاء اللَّه في القياس- وإلى مانع السبب، وهو: كل وصف وجودي يخلّ وجوده بحكمة السبب التي لأجلها يقتضي السبب المسبَّب، كحيلولة النصاب بالغصب والإباق، فإنها تمنع من انعقاد النصاب سببًا للوجوب.

ثُمَّ الموانع الشرعية على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره، كالرضاع يمنع صحة النكاح(١) ابتداء ويقطعه دوامًا.

ثانيها: ما يمنعه ابتداءً لا دوامًا، كالعدة تمنع ابتداء النكاح لغير من هي منه، ولو طرأت على نكاح صحيح بوطء شبهة لم يقطعه وكذلك الردة.

ثالثها: ما يمنعه دوامًا لا ابتداء، كالكفر بالنسبة لملك الرقيق المسلم، لا يمنع في الابتداء لتصويره بالإرث وغيره من الصور التي تنتهي إلى نحو الأربعين، ويمتنع دوامه؛ بل ينقطع بنفسه كشراء من يعتق عليه أو بالإجبار على إزالته». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١٠٧٣ وما بعدها):

«والمنع إمَّا للحكم، وهو وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة تقتضي نقيض

---

(١) قال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١٠٧٨):
«كالعدة تمنع ابتداءً النكاح ولا تبطل استمراره». اهـ
ثُمَّ قال (٣/ ١٠٧٩):
«ومنها: ما اختلف فيه كالإحرام يمنع ابتداء الصيد، فإن طرأ على الصيد إحرام فهل تجب إزالة اليد عنه، والصحيح أنه يجب، وكالطول، يمنع ابتداء نكاح الأمة، فإن طرأ عليه هل يبطله؟ والصحيح أنه لا يبطله، وكوجود الماء يمنع ابتداء التمم فلو طرأ وجود الماء عليه في الصلاة هل يبطل؟». اهـ.

حكم السبب، مع بقاء حكمة السبب، كالأبوة في القصاص مع القتل العمد العدوان، وهو كون الأب سببًا لوجود الولد، فلا يحسن كونه سببًا لعدمه، فينتفي الحكم مع وجود مقتضيه وهو القتل.

وإمَّا لسبب الحكم، وهو وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين في الزكاة مع ملك النصاب، ووجه ذلك: أنَّ حكمة وجوب الزكاة في النصاب -الذي هو السبب- كثرته كثرة تحتمل المواساة منه؛ شكرًا على نعمة ذلك، لكن لما كان المدين مطالبًا بصرف الذي يملكه في الدَّين صار كالعدم.

وسُمِّي الأول: مانع الحكم؛ لأنَّ سببه مع بقاء حكمته لا يؤثر.

والثاني: مانع السبب؛ لأنَّ حكمته فقدت مع وجود صورته فقط، فالمانع ينتفي الحكم بوجوده، والشرط ينتفي الحكم لانتفائه». اهـ.

- **صور لاجتماع الحكم التكليفي والوضعي وانفرادهما:**

قال الطوفيّ في: «شرح مختصر الرَّوْضة» (١/ ٤٣٨- ٤٤٠):

«قوله: «ونصب هذه الأشياء مفيدةً مقتضياتها حكم شرعي؛ إذْ للَّه تعالى في الزاني حكمان: وجوب الحد، وسببه الزنى».

هذه الأشياء إشارة إلى ما سبق من أصناف العلم المنصوب لتعريف الحكم الشرعي الوضعي، وهي: العلة والسبب والشرط والمانع.

وقوله: «مفيدة» نصب على الحال؛ أي: نصبها حال إفادتها أو معدة لإفادتها، ومعنى الكلام: أنَّ نصب هذه الأشياء لتفيد ما اقتضته من الأحكام هو حكم شرعي؛ أي: قضاء من الشارع بذلك، ومقتضياتها أيضًا حكم شرعي، فجعل الزنى سببًا لوجوب الحد حكم، ووجوب الحد حكم، وهذا (معنى قوله: إذْ للَّه تعالى في الزاني حكمان: وجوب الحد، وهو حكم لفظي، وسببه الزنى أي: كون الزنا سببًا لوجوب الحد حكم آخر.

وكذلك وجوب حد القذف مع جعل القذف سببًا له، ووجوب القطع مع نصب السرقة سببًا له، ووجوب القتل بالردة والقصاص مع نصب الردَّة والقتل سببًا لهما، ونظائر ذلك كثيرة.

فائدة: قد تضمَّنت الجملة المذكورة: أنَّ خطاب الوضع والطلب قد يجتمعان، وقد ينفرد كل واحد منهما عن صاحبه، أمَّا اجتماعهما: فكالزاني هو منْ جهة كونه سببًا للحد خطاب وضعي، ومن جهة كونه حرامًا خطاب طلبي وكذا نظائره.

وأمَّا انفراد خطاب الوضع فكزوال الشمس وسائر أوقات الصلوات أسباب لوجوبها،

وطلوع الهلال سبب وجوب رمضان، وصلاة العيدين، والشك والحيض مانع من الصلاة والصوم، والبلوغ شرط لوجوبها، وحؤول الحول شرط لوجوب الزكاة، فكل هذه متجرّدة عن خطاب الطلب، ليس هو فيها أنفسها؛ بل في غيرها، كالوجوب مثلًا متعلق بالصلاة لا بالزوال، وبصوم رمضان لا بطلوع الهلال.

وأمَّا انفراد خطاب الطلب فقال القرافي في: «الفروق»: هو كأداء الواجبات واجتناب المحرَّمات، وإن كان صاحب الشرع قد جعلها سببًا لبراءة الذمة وترتيب الثواب ودرء العقاب، غير أنَّ هذه ليست أفعالًا للمكلف، ولا نعني بكون الشيء سببًا إلَّا كونه وضع سببًا لفعل من قبل المكلف.

وقال في «شرح التنقيح»: لا يتصور انفراد خطاب التكليف عن خطاب الوضع؛ إذْ لا تكليف إلَّا وله سبب أو شرط أو مانع.

قلت: وهذه أشبه بالصواب». اهـ.

- **إدخال البعض التقديرات الشرعية والحجاج في الحكم الوضعيّ:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣١١- ٣١٢) بعد أن تكلم عن السبب والشرط والمانع ولم يذكر العلة في الحكم الوضعي، قال:

«**تنبيه**: هذه الأنواع الثلاثة متفق على أنها من خطاب الوضع عند القائلين به، وزاد الآمدي وغيره أربعة أنواع: الصحة، والبطلان، والعزيمة، والرخصة وسنذكرها.

وزاد القرافي نوعين آخرين وهما: التقديرات الشرعية، والحجاج.

أمَّا الأول: -أي التقديرات- فهو إعطاء الموجود حكم المعدوم، كالماء في حق المريض الخائف، وعكسه كالمقتول يورث عنه الدية، وإنَّما تجب بموته ولا يورث عنه إلَّا إذا دخلت في ملكه، وبعد موته لا يملك، فيُقدَّر دخولها في ملكه قبل موته حتى ينتقل لوارثه، فقدّرنا المعدوم موجودًا للضرورة.

وقال ابن التلمساني: الحكم التقديري ينقسم إلى تقدير صفة شرعية في المحل يظهر أثرها، كتقدير ملك النكاح واليمين، وإلى تقدير أعيان محسوسة، كتقدير الدراهم في الذمة.

قال: ومن العلماء من لا يثبت هذه التقادير ويقول: حكم الفرع في المحل هو نفس ما ادّعى كونه أمرًا.

أمَّا تقدير صفات موجبة لها، فإثبات ما لا دليل عليه، ومن هذا النمط قولهم: الحدث أمر مقدر في أعضاء المحدث أثره المنع من الصلاة.

وأمَّا الحجاج فهي التي يستند إليها القضاة في الأحكام كالبينة والإقرار واليمين مع النكول أو مع الشاهد الواحد، فإذا نهضت تلك الحجة عند القاضي وجب عليه الحكم، وهذا في الحقيقة راجع إلى السبب». اهـ.

(٥) الخامس من أقسام الحكم الوضعي: الصحة:

- **تعريف الصحة لغةً وشرعًا:**

قال الآمدي في: «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ١٧٤- ١٧٥):

«**الصنف الرابع**: الحكم بالصحة، وهي في اللغة: مقابل السَّقَم وهو المرض وأمَّا في الشرع، فقد تطلق الصحة على العبادات تارة، وعلى عقود المعاملات تارة.

أمَّا في العبادات، فعند المتكلمين: الصحة عبارة عن موافقة أمر الشارع وجب القضاء أو لم يجب، وعند الفقهاء: الصحة عبارة عن سقوط القضاء بالفعل، فمن صلى وهو يظن أنه متطهر وتبيّن أنه لم يكن مُتطهرًا، فصلاته صحيحة عند المتكلمين لموافقة أمر الشارع بالصلاة على حسب حاله، وغير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء.

وأمَّا في عقود المعاملات، فمعنى صحة العقد: ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه، ولو قيل للعبادة صحيحة بهذا التفسير، فلا حرج، ومن فسَّر صحة العقد بإذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه فهو فاسد، فإنَّ البيع بشرط الخيار صحيح بالإجماع وإن لم يتحقق إذن الشارع بالانتفاع؛ بتقدير الفسخ قبل انقضاء المدة، مع أنه لا يطرد هذا التفسير في صحة الصلاة وغيرها من العبادات، وإن صحَّ فالنزاع في أمر لفظي، ولا بأمر بتفسير كون العبادة مجزية بكونها مسقطة لوجوب القضاء، وحيث لم تكن متصفة بكونها مجزية عند أدائها مع اختلال شرطها، وسقوط القضاء بالموت، إنَّما كان لأنه لم يسقط القضاء بفعلها بل بالموت». اهـ.

قلت: أمَّا المثال المضروب لمن صلى بدون طهارة، فإنه لا يعلم ذلك، ولو علم لتوجّب عليه إعادة هذه الصلاة الفاسدة، فإذن لا محل لضرب المثال، ثُمَّ إقامة الخلاف عليه، لأنه غير وارد في الواقع؛ لأنه لو صلى بدون طهور ولم يعرف فقد أدَّى ما عليه ولا تقصير على مخطئ أو غافل، أو ناسٍ لم يُنبَّه حتى مات، وإن لم يعلم هو بهذا الخلل في العبادة، فغيره أبعد منه من معرفة الخلل.

وقال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١٠٨٠- ١٠٩١):

«والصحة والفساد من خطاب الوضع، هذا الصحيح، لأنهما من الأحكام وليسا دَاخِلَيْنِ في الاقتضاء والتخيير، لأنَّ الحكم بصحة العبادة وبطلانها وبصحة المعاملة وبطلانها، لا يُفهم منه اقتضاء ولا تخيير، فكانا من خطاب الوضع.

قال الآمدي: «يبعد أن يكون الحكم بهما شرعيًّا ؛ لأنَّ كون الفعل موافقًا للشرع، أو غير موافق، مدرك بالعقل».

ولكن ردّ: بأنَّ الشرع إذا كان له في ذلك مدخل، كيف يكون عقليًّا؟ ولذلك يحكم القاضي في العقود بالصحة والفساد، وهو لا يحكم إلَّا بأمر شرعي.

فالصحة في العبادة: سقوط القضاء بالفعل عند الفقهاء، وعند المتكلمين وغيرهم: موافقة الأمر وجب القضاء أم لا.

وردَّ ذلك: بأنَّ وجوب القضاء إنَّما يتحقق بعد خروج الوقت، لاسيما إذا قلنا: بأمر جديد لا بالأمر الأول، وإذا لم يجب فكيف يسقط؟ ثُمَّ إنَّ هذا قاصر على مؤقت يدخله القضاء، والبحث في صحة العبادة مطلقًا.

وكأن المتكلمين نظروا لظن المكلف، والفقهاء لما في نفس الأمر.

ولأصحابنا قولان في الأَيْمَان وغيرها في العقود أصحهما: اختصاصه بالصحيح منها، ولهذا لو حلف لا يبيع ونحوه لا يحنث بالفاسد منها على الأصح، بخلاف العبادات فلا يشمل إلَّا الصحيح فقط قولًا واحدًا، واستثنوا من ذلك الحج فيحنث بالفاسد». اهـ.

وقال ابن القيم في «كتاب الصلاة» (١٣١):

«الصحيح المطلق ما ترتب عليه أثره وحصل به مقصوده». اهـ.

وقال في «تهذيب السنن» (٣/ ٩٨):

«العقد الصحيح هو الذي يترتب عليه أثره ويحصل منه مقصوده». اهـ.

وقال في «مدارج السالكين» (١/ ٣٧٩):

«الصحيح من العبادات ما اعتبره الشارع ورضيه، وهذا لا يعلم إلَّا بإخباره عن صحته أو بموافقتها أمره، فالصحيح ما شهد له بالصحة، أو عُلم أنه وافق الأمر، أو كان مماثلًا لما شهد له بالصحة فيكون حكم المثل عليه فالصحة والفساد حكمان شرعيان مرجعهما إلى الشارع». اهـ.

- **في معنى الإجزاء والقبول:**

- **أمَّا الإجزاء:**

قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢/ ٢٩٩):

«معنى كون العبادة مجزئة: أنَّ الذمة بريئة بعد الإتيان بها، وحط الذم عن فاعلها معناه أنه خرج عن عهدة الأمر، فلا يلحقه ذم». اهـ.

[«اختيارات ابن القيم لأصولية» (١/ ١٦٤- ١٦٩)].

وقال المرداوي في: «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٠٩١ وما بعدها):

«وبصحة العبادة يترتب إجزاؤها؛ أي: أنَّ إجزاء العبادة ينشأ عن صحتها، فيقال صحت العبادة وأجزأت.

وقد قيل في معنى الاجزاء: هو الكفاية في إسقاط التعبد وهو الأظهر فإذا صحت العبادة ترتب الإجزاء، وهو إسقاط التعبد.

قال ابن مفلح:

«**الإجزاء:** امتثال الأمر، ففعل المأمور به بشروطه يحققه إجماعًا، وكذا إن حُسر الإجزاء بسقوط القضاء عندنا وعند عامة الفقهاء والمتكلمين». اهـ.

● **وأمَّا القبول:**

فلا تلازم بينه وبين الإجزاء، بمعنى أنَّ العبادة قد تكون مجزئة، ولكن غير مقبولة؛ لمانع خارج عن نفس العبادة؛ دليل ذلك، ما رواه مسلم في «صحيحه» (**٧٠**) من حديث جرير بن عبد اللَّه قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**إذا أبق العبد لم تُقبل له صلاة**».

قال النووي في «شرح مسلم» (٢/ ٤٧):

«قال الشيخ أبو عمرو: ولا يلزم من عدم القبول عدم الصحة، فصلاة الآبق صحيحة غير مقبولة، فعدم قبولها لهذا الحديث؛ وذلك لاقترانها بمعصية، وأمَّا صحتها؛ فلوجود شروطها وأركانها المستلزمة صحَّتها، ولا تناقض في ذلك، ويظهر أثر عدم القبول في سقوط الثواب، وأثر الصحة في سقوط القضاء، وفي أنه لا يعاقب عقوبة تارك الصلاة.

هذا آخر كلام الشيخ أبي عمرو رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو ظاهر لا شك في حُسنه، وقد قال جماهير أصحابنا: إنَّ الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة لا ثواب فيها». اهـ.

ومثله الحديث الذي رواه مسلم -أيضًا- عن صفية عن بعض أزواج النَّبِيّ ﷺ عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**من أتى عرَّافًا فسأله لم تُقبل له صلاة أربعين ليلة**».

قال النووي في «شرح مسلم» (١٤/ ١٨٥):

«وأمَّا عدم قبول صلاته فمعناه: أنه لا ثواب له فيها، وإن كانت مجزئة في سقوط الفرض عنه، ولا يحتاج معها إلى إعادة، ونظير هذه الصلاة في الأرض المغصوبة مجزئة مسقطة للقضاء، ولكن لا ثواب فيها، كذا قاله جمهور أصحابنا، قالوا: فصلاة الفرض وغيرها من الواجبات، إذا أتى بها على وجهها الكامل ترتب عليها شيئان: سقوط الفرض عنه، وحصول الثواب، فإذا أدَّاها في أرض مغصوبة حصل الأول دون الثاني، ولابدَّ من هذا التأويل في هذا الحديث؛ فإنَّ العلماء

متفقون على أنه لا يلزم من أتى العراف إعادة صلوات أربعين ليلة؛ فوجب تأويله». اهـ.

وقال ابن القيم في: «تهذيب السنن» (١/ ٤٦- ٤٧):

«إنَّ نفي القبول قد يكون لفوات الشرط وعدمه، وقد يكون لمقارنة محرم يمنع القبول، كالإباق، وتصديق العراف، وأمَّا عدم القبول فمعناه: عدم الاعتداد بها، وأنه لم يترتب عليها أثره المطلوب منها، بل هي مردودة عليه، وهذا قد يحصل لعدم ثوابه عليها ورضا الرب عنها، وإن كان لا يعاقبه عليها عقوبة تاركها جملة، بل عقوبة ترك ثوابه، وفوات الرضا لها بعد دخوله فيها». اهـ[«اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ١٦٩- ١٧٠)].

قال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١١٠١ وما بعدها):

«قولان للعلماء: أحدهما: أنَّ الصحة والقبول متلازمان، فإذا نفى أحدهما انتفى الآخر، وإذا وجد أحدهما وجد الآخر.

والقول الثاني: أنَّ الصحة تنفك عن القبول؛ لأنَّ القبول أخصُّ من الصحة، إذ كل مقبول صحيح، وليس كل صحيح مقبولًا.

واستدلَّ بذلك بقول النَّبِيّ ﷺ: «**من أتى عرافًا لم تقبل له صلاة**»، فيكون القبول: هو الذي يحصل به الثواب ونحوه، والصحة قد توجد في الفعل ولا ثواب فيه، كالصلاة في موضع مغصوب.

لكن قد أتى نفي القبول في الشرع تارة بمعنى نفي الصحة، كما في حديث: «**لا تُقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول**»[(١)]، و«**لا تقبل صلاة حائض إلَّا بخمار**»[(٢)]، و«**ولا تُقبل صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ**»[(٣)]، وكقوله تعالى: ﴿فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦٓ﴾ [آل عمران: ٩١]، ﴿أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَٰتُهُمْ﴾ [التوبة: ٥٤]، وتارة تأتي بنفي القبول مع وجود الصحة كما في الأحاديث السابقة في الآبق، و«**من أتى عرافًا**».

وقد حكى القولين ابن عقيل في «الواضح» ورجح أنَّ الصحيح لا يكون إلَّا مقبولًا، ولا يكون مردودًا إلَّا وهو باطل.

ويرد عليه مجيء الأمرين من الشارع كما تقدم.

ونفي الإجزاء كنفي القبول، وقيل نفي الإجزاء أولى بالفساد، ومعنى ذلك أنَّ نفي الإجزاء

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٢٢٤).
(٢) رواه الترمذي في «سننه» (٣٧٧)، وحسنه والحاكم في «المستدرك» (٩١٨)، وصححه ووافقه الذهبي.
(٣) متفق عليه: البخاري (١٣٥)، ومسلم (٢٢٥).

كنفي القبول فيما ذكر، فيقال: لا يجزئ كما يُقال: لا يقبل؛ كقوله ﷺ: «**لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن**»، رواه الدارقطني، وقوله ﷺ: «**أربع لا تجزئ في الضحايا**». اهـ.

أمَّا الحديث الأول فرواه الدارقطني في «سننه» (١/ ٣٢) رقم (١٧) وقال: «إسناده صحيح» وصححَّه المجد ابن تيمية في «المنتقى» ح(٦٩٣) وصححه ابن القطان وله شاهد عند ابن خزيمة في «صحيحه» (٤٩٠) وابن حبان (١٧٨٩) [أفاده الشوكاني في «نيل الأوطار» ح(٦٩٣)].

وأمَا الحديث الثاني فرواه الترمذي في «سننه» (١٤٩٧) وقال: «حديث حسن صحيح» وأبو داود في «سننه» (٢٨٠٢) وصححه المجد في «المنتقى» ح(٢١٠٩).

- **النفوذ تصرف لا يقدر فاعله على رفعه وقيل هو كالصحة:**

قال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١١٠٩ وما بعدها):

«وقولنا: «تصرف لا يقدر فاعله على رفعه» هو كالعقود اللازمة من البيع والإجارة والوقف والنكاح ونحوها، إذا اجتمعت شروطها وانتفت موانعها، وكذلك العتق والطلاق والفسخ ونحوها.

قال في «البدر المنير»:

«نفذ السهم نفوذًا -كقعد قعودًا- ونفاذًا خرق الرَّمية وخرج منها، ونفذ في الأمر نفاذًا مهر فيه، ونفذ قولًا نفوذًا قبل ومضى، ونفذ العتق، كأنه استعار من نفوذ السهم»، فكأنَّ العقود اللازمة المتقدمة مستعار لها النفوذ من نفوذ السهم.

قوله: «وقيل: كالصحة» يعني -على هذا القول- أنه إذا قيل: نفذ البيع ونحوه أي: صح، لكن على هذا يكون أعمّ من القول المقدم، فإنه على هذا يُقال على العقود الجائزة إذا اجتمعت شروطها وانتفت موانعها: نفذ العقد أي: صح، بخلاف القول الأول، فإنه لا يُقال إلَّا في العقود اللازمة كما مثلنا أولًا». اهـ.

والعقود الجائزة كالوكالة؛ أي: ليست لازمة لزوم البيع وما يترتب عليه.

وضابط العقود الجائزة: أنَّ كل عقد للعاقد فسخه بكل حال أو لا يؤول إلى اللزوم [«البحر المحيط» (١/ ٣١٩)].

(٦) القسم السادس من أقسام الحكم الوضعي: البطلان أو الفساد:

قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣٢٠ وما بعدها):

«ويقابل الصحة: البطلان، فيأتي في تفسيره الخلاف السابق، فمن قال: الصحة وقوع الفعل كافيًا في إسقاط القضاء قال: البطلان هو وقوعه غير كاف لإسقاط القضاء، ومن قال:

الصحة موافقة الأمر، قال: البطلان مخالفته.

فعلى هذا، لو صلى المتطهر يظنُّ أنه محدث وجب القضاء على القولين لكن عند المتكلمين؛ لكونها باطلة بالمخالفة، وعند الفقهاء لفوات الشرط وهو العلم بوجود الطهارة.

• والفاسد والباطل عندنا مترادفان، فكل فساد باطل وعكسه، وعند الحنفية يفترقان فرق الأعم والأخص، كالحيوان والإنسان، إذْ كل باطل فاسد وليس كل فاسد باطلًا، فقالوا: الباطل مالا ينعقد بأصوله كبيع الحرّ، والفاسد مالا ينعقد بوصفه دون أصله، كعقد الربا، فإنه مشروع من حيث إنه بيع، وممنوع من حيث إنه عقد ربا.

والبيع الفاسد عندهم يشارك الصحيح في إفادة الملك إذا اتصل بالقبض، فجعلوا الفاسد رتبة متوسطة بين الصحيح والباطل، وعندنا لا فرق بين الباطل والفاسد بل هما سواءً في المعنى والحكم، وبه قال أحمد وأصحابه.

وما ذهب إليه الحنفية فساده ظاهر من جهة النقل؛ فإنَّ مقتضاه أن يكون الفاسد هو الموجود على نوع من الخلل، والباطل هو الذي لا تثبت حقيقته بوجه، وقد قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فسمى السموات والأرض فاسدة عند تقدير الشرط ووجوده.

فقد سمَّى اللَّه تعالى الذي لا تثبت حقيقته بوجه فاسدًا، وهو خلاف ما قالوه في التفرقة.

فإن كان مأخذهم في التفريق بمجرد الاصطلاح فهم مطالبون بمستند شرعي يقتضي اختلاف الحكم المرتب عليهما». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١١٠٨، وما بعدها):

«والبطلان والفساد مترادفان يقابلان الصحة على القولين فيها وهذا مذهب أحمد والشافعي وأصحابهما وغيرهم، سواءً كان في العبادات أو في المعاملات، فهو في العبادة: عبارة عن عدم ترتب الأثر عليها، أو عدم سقوط القضاء، أو عدم موافقة الأمر، وفي المعاملات عدم ترتب الأثر عليها.

وفرَّق أبو حنيفة بينهُما، وتحرير مذهبه في ذلك: أنَّ العوضين إن كانا غير قابلين للبيع كالملاقيح[1] بالدم، فهو باطل قطعًا؛ لأنَّ كل واحد منهما لا يقبل البيع ألبتة، وإن كانا بأصلهما قابلين للبيع، ولكن اشتملا على وصف يقتضي عدم الصحة: كالربا في المعاملات، فإنَّ الدراهم بأصلها قابلة للبيع، وإنَّما جاء البطلان من الزيادة في أحدهما، أو

---

(١) ما في بطون النوق من الأجنة «المصباح المنير» (ص٢٩٣) «ألقح».

النسيئة ففاسد قطعًا، ومثله في العبادة: صوم يوم العيد، فإنَّ اليوم بأصله قابل للصوم الصحيح فيه، وإنَّما جاء البطلان من الصفة وهي العيد.

وإن كان المبيع غير قابل للبيع دون الثمن: كبيع الملاقيح بالدراهم أو بالعكس: كبيع ثوب مثلًا بدم أو خنزير، ففي كل منهما خلاف، والصحيح عندهم: إلحاق الأول بالأول، والثاني بالثاني.

وفائدة التفصيل عندهم: أنَّ الفاسد يفيد الملك إذا اتصل به القبض دون الباطل.

والأصح دليلًا: أنَّ الباطل يرادف الفساد، وهما يقابلان الصحة كما هو مذهبنا ومذهب الشافعي». اهـ.

- **أقسام الباطل:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣٢٤):

«قسَّم ابن القاص في كتابه «أدب الجدل» الباطل إلى خمسة: الإحالة، والمناقضة، والفحش، والغلط، قال: وهذه الأربعة خارجة عن الأصول فمن صار إليها فهو منقطع، والخامس يُسَمَّى الخطأ، فعليه تدور المناظرات، وإليه يُقصد بالمطالبات.

قال: فالإحالة: ما دفعه الحسّ، والمناقضة: ما شهد على نفسه بالاختلاف، والفحش: ما يستقبحه العقل، والغلط: ما طرحه المسلمون، والخطأ: كل ملتبس قام على فساده دليل.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: حد المحال: كل جملة لا يتعلّق بها غرض ولا فائدة، قال: وإنَّما يطلقه أهل الشريعة على فعل لابدَّ له من شرط أوْ وصف ينضم إليه حتى يعتد به، فإذا فعله من غير ذلك الشرط يُقال: هذا فعل محال فيقال: الصلاة بلا طهارة محال، والبيع بلا ثمن محال، والصوم بالليل محال». اهـ.

(٧) القسم السابع من أقسام الحكم الوضعي: العزيمة:

- **تعريفها لغةً وشرعًا.**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣٢٥- ٣٢٦):

«الحكم يوصف بالعزيمة والرُّخصة، وفيهما مباحث:

الأول: في مدلولهما.

أمَّا العزيمة، فهي لغةً: القصد المؤكد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]، وشرعًا: عبارة عن الحكم الأصلي السالم موجبه عن المعارض، كالصلوات الخمس من العبادات، ومشروعية البيع وغيرها من التكاليف.

قيل: وقضيّته أنَّ الإباحة حيث لا يقوم دليل المنع عزيمة، وهو لا يطابق الوضع اللغوي ولا الاصطلاح الفقهي، فإنه في اللغة يدلُّ على التأكيد والعزم والجزم كما يُقال: عزمت عليك بكذا وكذا، ولهذا يقابلونه بما فيه ترخيص، والإباحة بمجردها ليس فيها هذا المعنى.

وفي كلام الغزالي والآمدي ما يقتضي اختصاصها بالواجبات فإنهما قالا: ما لزم العباد بإلزام اللَّه تعالى؛ أي: إيجابه.

وليس كما قالا؛ فإنها تُذكر في مقابلة الرخصة، والرخصة تكون في الواجب وغيره، فكذلك ما يقابلها.

ومثال دخول الإباحة فيها: قولهم: ﴿صٓ﴾ من عزائم السجود، ودخول الحرام: تحريم الميتة عند عدم المخمصة هو عزيمة؛ لأنَّ حكمها ثبت بدليل خلا عن المعارض، فإذا وجدت المخمصة حصل المعارض لدليل التحريم، وهو راجح عليه حفظًا للنفس؛ فجاز الأكل.

قال أصحابنا: ترك الصلاة في حق الحائض والنفساء عزيمة.

قال النووي: وإنَّما كان عزيمة؛ لكونها مكلفة بتركها، ومقتضى الدليل أنَّ مَنْ كُلف بترك شيء، لم يكلف بفعله في حال تكليفه بتركه، وأمَّا القضاء، فإنَّما يجب بأمر جديد، ولم يرد». اهـ.

- **وقال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الرَّوضة» (١/ ٤٤١- ٤٥٧ وما بعدها)**:

«ذكرنا من خطاب الوضع ما هو كالكليات له، ثُمَّ هاهنا أمور، وهي -وإن كانت منه- لكنها كاللواحق الجزئية له فنذكرها:

أحدها: الصحة، والبطلان يقابلها، الثاني: الأداء، والإعادة، والقضاء، الثالث: العزيمة والرخصة.

فالعزيمة لغةً؛ أي: في اللغة: القصد المؤكد، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

قال الجوهري: عزمت على كذا عزمًا وعُزْمًا -بالضم- وعزيمةً وعزيمًا، إذا أردت فعله وقطعت عليه، قال اللَّه تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥].

وشرعًا: أي: والعزيمة في الشرع هي: «الحكم الثابت لدليل شرعي خالٍ عن معارض».

وهو معنى قول أبي محمد: هو الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي، فقولنا: الحكم الثابت لدليل شرعي: يتناول الواجب، والمندوب، وتحريم الحرام، وكراهة المكروه[1].

---

(١) قال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١١١٤): «فيكون في الحرام والمكروه على معنى الترك، فيعود المعنى في ترك الحرام إلى الوجوب».

فالعزيمة واقعة في جميع هذه الأحكام؛ ولهذا قال أصحابنا: إنَّ سجدة (ص) هل هي من عزائم السجود أوْ لا؟ مع أنَّ سجداتِ القرآن كلها عندهم ندب.

وقولنا: خالٍ عن معارض: احتراز ممَّا ثبت لدليل شرعي، لكن لذلك الدليل معارض مساوٍ أوْ راجح، لأنه إن كان المعارض مساويًا لزم الوقف وانتفت العزيمة، ووجب طلب المرجح الخارجي، وإن كان راجحًا لزم العمل بمقتضاه، وانتفت العزيمة وثبتت الرّخصة، كتحريم الميتة عند عدم المخمصة هو عزيمة، لأنه حكم ثابت لدليل خالٍ عن معارض، فإذا وُجِدَت المخمصة حصل المعارض لدليل التحريم، وهو راجح عليه حفظًا للنفس، فجاز الأكلُ وحصلت الرخصة.

وقال الآمدي: العزيمة عبارة عمَّا لزم العباد بإلزام اللَّه تعالى.

وذكر معناه الشيخ أبو محمد أيضًا.

قلت: وهي على هذا تختصّ بالواجبات، وهو أشبه باللُّغة، وبلفظ مقابلها وهو الرُّخصة.

أمّا اللغة: فقال الجوهري: الرخصة في الأمر خلاف التشديد فيه، والتشديد لا يحصل إلَّا في الواجب فعلًا أو كفًّا.

وأمَّا لفظ الرخصة، فإنه يقتضي التسهيل.

فالعزيمة ينبغي أن تقتضي التشديد، وتقريره ما ذكرناه.

وقال القرافي: العزيمة: طلب[1] الفعل الذي لم يشتهر فيه منع شرعي.

قال: وإنَّما قلت: طلب الفعل؛ ليخرج أكل الطيبات ونحوها الداخل في حدّ الإمام فخر الدين حيث عرَّف العزيمة: بجواز الإقدام مع عدم المانع، فإنه يقتضي أن يكون أكل الطيّبات ولبس الثياب ونحوها عزيمة؛ لأنَّ الإقدام عليه جائز، والمانع منه منتف.

وعدم اشتهار المانع: احتراز ممَّا إذا اشتهر المانع فإنَّ العزيمة تنقلب رخصة». اهـ.

(٨) القسم الثامن من أقسام الحكم التكليفي: الرخصة[2]:

- **معناها لغةً وشرعًا**:

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١١١٦ وما بعدها):

(١) قال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١١١٦): «وقوله: «طلب» يخرج المحرم والمكروه وكذا -المباح أيضًا-؛ لأنه ليس بطلب». اهـ.

(٢) وفي الرخصة ثلاث لغات: رُخُصة بضم الراء والحاء، ورُخْصة بإسكان الخاء، والثالثة: رخصة بتقديم=

«والرخصة لغةً السهولة والتيسير؛ أي: خلاف التشديد، ومنه: رخص السعر: إذا سهل، والرخص: الناعم، وهو راجع إلى معنى اليسر والسهولة.

قال في: «المصباح»: «يُقال رخص الشارع لنا في كذا ترخيصًا، وأرخص إرخاصًا: إذا يسّر وسهله، وفلان يترخص في الأمر: إذا لم يستقص، وقضيب رخص؛ أي: طري ليّن، ورخص البدن -بالضم- رخاصة ورخوصة: إذا نعم ولان ملمسه فهو رخيص» انتهى.

وقال في «القاموس»: «الرُّخْص -بالضم-: ضد الغلاء، وقد رخص ككرم و-الفتح-: الشيء الناعم، والرُخْصة -بضمة وضمتين-: ترخيص اللَّه للعبد فيما يخففه عليه والتسهيل».

وشرعًا: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح.

وهو للطوفيّ في «مختصره».

فقوله: «ما ثبت على خلاف دليل شرعي»: احتراز ممّا ثبت على وَفق الدليل، فإنه لا يكون رخصة، بل عزيمة: كالصوم في الحضر.

وقوله: «لمعارض راجح» احتراز ممَّا كان لمعارض غير راجح، بل إمَّا مساوٍ فيلزم الوقف على حصول الراجح، أو قاصر عن مساواة الدليل الشرعي، فلا يؤثر وتبقى العزيمة بحالها.

وقيل: هي استباحة المحظور مع قيام السبب الحاظر.

وهذا للشيخ أبي محمد موفق الدين في «الروضة» وهو قريب من الأول، غير أنَّ الاستباحة قد يكون مستندها الشرع، فيلزم أن يكون لمعارضة دليل راجح: كأكل الميتة في المخمصة، فإنه استباحة للمية المحرمة شرعًا مع قيام السبب المُحَرِّم وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، لدليل شرعي راجح على هذا السبب، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، فإن هذا خاص، وسبب التحريم عام، والخاص مُقّدم، هذا مع النصوص والإجماع الخاص على حفظ النفوس واستبقائها.

وقد لا تكون الاستباحة مستندة إلى الشرع فيكون ذلك معصية محضة لا رخصة.

قال الطوفي في «شرحه»(١): «فلو قيل: استباحة المحظور شرعًا مع قيام السبب الحاظر صح وساوى الأوَّل.

= الخاء والظاهر أنها مقلوبة من الأولى، وقال الآمدي: الرخصة بفتح الخاء الأخذ بالرخصة والمراد الأخذ بالمصدر «البحر المحيط» (١/ ٣٢٦).

(١) هذا يوهم أنَّ ما كان من كلام قبل هذا من عند المرداوي، وليس كذلك، بل كُلّه نصّ كلام الطوفي، وهذا كثير جدًّا، ولذلك نبّهت عليه في مقدمة هذا الكتاب، وإنَّما تركت كلام الطوفي للمرداوي للزيادة على كلام الطوفي، وإنَّما تعويلي على عدم العزو والتوهيم بأنه له. بل تميز المرداوي في كتابه التحبير بالإحاطة بالكثير من النقولات في المسائل.

وقال العسقلاني في «شرح مختصر الطوفي»: «أجود ما يُقال في الرخصة: ثبوت حكم لحالة تقتضيه مخالفة مقتضى دليل يعمها».

وهو لابن حمدان في «المقنع» وفيها حدود كثيرة معانيها متقاربة، يكتفى بأحدها(١).

- **[تغيُّر الرخصة باعتبار الحال من واجب إلى مستحب ومباح]**

قد يكون فعل الرخصة واجبًا، وقد يكون مستحبا؛ وقد يكون مباحًا باعتبار الحال، فالذي فعْلُهُ واجب: أكل الميتة للمضطر، فإنه واجب على الصحيح من كلام العلماء وعليه الأكثر؛ لأنَّه سبب لإحياء النفس، وما كان كذلك فهو واجب؛ وذلك لأنَّ النفوس حق للّه تعالى، وهي أمانة عند المكلفين فيجب حفظها ليستوفى اللّه حقه منها بالعبادات والتكليف، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

وقيل: أكلها جائز -أي: مباح- لا واجب؛ لأنَّ إباحة الأكل رخصة، والأخذ بالعزيمة، وربَّما لم تطب نفسه بتناول الميتة، وفارق الحلال في الأصل من هذه الوجوه، ذكره أصحابنا.

وقيل: الأكل مستحب لا واجب، وقيل: أكلها عزيمة لا رخصة.

قال إلكيا الطبري: «هذا هو الصحيح عندنا».

وقال الطوفيُّ في «مختصره»: «ويجوز أن يُقال: التيمم وأكل الميتة كل منهما رخصة عزيمة باعتبار الجهتين» انتهى.

وقال السبكي: «هي رخصة عزيمة باعتبارين»؛ ولعله أخذه من كلام الطوفي.

تنبيه: الحاصل من تقرير مجامعة الرخصة للوجوب ونحوه، على القول المُقدَّم: أنَّ الرخصة -في الحقيقة-: إحلال الشيء؛ لأنها التيسير والتسهيل، ثُمَّ قد يعرض له وصف آخر من الأحكام غير الحل لدليل، كحلِّ أكل الميتة؛ نشأ وجوبه من وجوب حفظ النفس؛ فلذلك انقسمت الرخصة إلى هذه الأقسام، والصحيح: أنَّ حكمها واجب، فتغيّر حكمه من صعوبة التحريم إلى سهولة الحلّ، لموافقته لغرض النفس؛ لعذر الاضطرار مع قيام سبب التحريم حال الحل وهو الخبث.

- **فائدة:**

ذكر الشيخ عبد العزيز -شارح البزدوي-:

«عن العلماء في حكم الميتة ونحوها في حالة الضرورة هل هي مباحة أو تبقى على حكم

---

(١) ويقرب منه ما اعتبره الشنقيطي أجود تعاريف الرخصة وهو: «الحكم الشرعي الذي غُيرَّ من صعوبة إلى سهولة؛ لعذر اقتضى ذلك مع قيام سبب الحكم الأصلي» «مذكرة أصول الفقه» (٩٢).

التحريم ويرتفع الإثم كما في الإكراه على الكفر؟ وهو رواية عن أبي يوسف وأحد قولي الشافعي.

قال: وذهب أكثر أصحابنا إلى ارتفاع الحرمة.

وذكر للخلاف فائدتين:

إحداهما: إذا جاع حتى مات لا يكون آثمًا على الأول بخلافه على الثاني.

الفائدة الثانية: إذا حلف لا يأكل حرامًا فتناوله في حالة الضرورة حنث على الأول لا الثاني».

وممَّا يجب من الرّخصة: إساغة اللقمة بالخمر لمن غُصَّ بها، فهي كالميتة للمضطر، قال ابن حمدان:

«ويجب فطر المريض في رمضان إذا خاف الموت بعدمه».

ومن الرخصة ما هو مندوب: كقصر المسافر الصلاة عند أصحابنا وإِمَامِنَا، إذا اجتمعت الشروط وانتفت الموانع، وكذلك عند الشافعية». اهـ.

- **هل تُنَاط الرُّخص بالمعاصي فتجوز للعاصي؟!**

قلت: فرض المسافر القصر فلا هو مندوب ولا مستحب ولا جائز.

ودليل ذلك: ما رواه البخاري في «صحيحه» (٣٩٣٥) من حديث عائشة رضي الله عنها قالت:

«فُرضت الصلاة ركعتين، ثُمَّ هاجر النَّبِيّ ﷺ ففرضت أربعًا وتركت صلاة السفر على الأولى».

وفي رواية للبخاري (٣٥٠) قالت:

«فرض اللَّه الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في الحضر والسفر، فأقرَّت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر».

ففرض الصلاة في السفر مُقَرّ على الركعتين لا غير ولم يُنسخ ذلك ولم يُغيَّر بشرع وكل سفر عُرف في عُرف النَّاس أنه سفر ففرض المسافر فيه القصر وله الجمع إن أراد، وسواءً كان سفر طاعة أو معصية؛ لانفكاك الجهة قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨] فعليه إثم معصيته وفرضه في السفر لأنه -يصدق عليه أنه مسافر- أن يصلي ركعتين عدا المغرب ففرضه ثلاث سفرًا وحضرًا.

وكذلك في مسافة السفر، فلم يثبت دليل في تحديدها، وما أطلقه الشارع فالمرجع فيه إلى العرف.

وقد ثبت من حديث أنس عند مسلم (١٢/ ٦٩١) قال:

«كان رسول اللَّه ﷺ إذا خرج مسيرة ثلاثة أميال أو فراسخ صلى ركعتين» والفرسخ ثلاثة أميال والميل -١٨٥٥ مترًا، وقيل ٣٧١٠ مترًا فأقصاه ثلاثة كيلو متر ونصف [«المكاييل والموازين الشرعية» (ص٣٥- ٣٦)] فهذا الحديث يدل على أنَّ النَّبِيّ ﷺ قصر في سفر مسافته ثلاثة فراسخ أو أميال، وهذا قدر قليل جدًّا.

وعليه، فقوله: «إذا اجتمعت الشروط وانتفت الموانع» على ما تقرر في المذهبين الحنبلي والشافعي، ولكن الراجح من صدق عليه اسم المسافر ففرضه القصر.

قال الشوكاني في «النيل» (٦/ ١٦٩/ ح١١٦٣):

«وقد أخذ بظاهر حديث أنس المذكور في الباب الظاهرية، كما قال النووي، فذهبوا إلى أنَّ أقل مسافة القصر ثلاثة أميال، قال في الفتح: «وهو أصح حديث ورد في ذلك وأصرحه». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣٢٩):

«وقضية كلام الأصوليين أنَّ الرخصة لا تجامع التحريم، وهو ظاهر قوله ﷺ: «**إنَّ اللَّه يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه**»[1]، ولهذا قال الفقهاء: الرخص لا تناط بالمعاصي، لكن لو ألقى نفسه من شاهق جبل فانكسر وصلى قاعدًا، فلا قضاء عليه على المذهب، كما قال ابن الرّفعة، مع أنَّ إسقاط القضاء عن القاعد رخصة، إلَّا أن يُقال: إنَّ المعصية انتهت.

وقال العبادي: لو حلف لا يأكل الحرام فأكل الميتة للضرورة، حنث في يمينه؛ لأنه حرام، إلَّا أنه رخص له فيه، حكاه القاضي الحسين في «فتاويه» وفيه نظر؛ لأن الأعيان لا توصف بحل ولا حرمة فيبقى التناول وهو واجب، فكيف يكون حرامًا وليس ذا وجهين». اهـ.

وسيأتي من كلام الزركشي:

«الرخص لا تناط بالمعاصي».

قال المرداوي في النقل السابق:

«**ومنها ما هو مباح**: كالجمع بين الصلاتين في غير عرفة ومزدلفة، وكذا كلمة الكفر لمن أكره، وكذلك العرايا للحديث في ذلك، ومنه: جواز المضاربة، والمساقاة،

(١) رواه أحمد في «المسند» (٥٨٦٦)، وابن خزيمة (٩٥٠)، وابن حبان (٢٧٤٢) في «صحيحيهما»، وصحَّحه المجد في «المنتقى» (١١٦١٤)، وفي رواية لابن حبان: «**إنَّ اللَّه يحب أن تؤتى رُخصة كما يحب أن تؤتي عزائمه**»، والرواية السابقة بلفظ: «**كما يكره أن تؤتي معاصيه**».

والإجارة، ونحوها، لأنها عقود على معدوم؛ لقوله ﷺ: «**لا تبع ما ليس عندك**»[(١)] وفيها غرر، وقد نُهي عنه[(٢)].

● **تنبيه**: فُهِمَ ممّا تقدم: أنَّ الرُّخصة لا تكون محرّمة ولا مكروهة، وهو ظاهر قوله ﷺ: «**إنَّ اللَّه يحب أن تؤتى رخصة**»». اهـ.

وقال الزركشي في: «البحر المحيط» (١/ ٣٢٧) في تعريف الرخصة ثُمَّ بيان أنواعها:

«وقيل: الحكم مع المعارض؛ أي: مع قيام الدليل الدال على المنع، وقيل: الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر مع كونه حرامًا في حق غير المعذور، وهو المراد بقول الفقهاء: ما ثبت على خلاف القياس؛ أي: الشرعي، لا القياس العقلي المصلحي؛ لأنه إنَّما عدل به عن نظائره لمصلحة راجحة، هذا في جانب الفعل، وجانب الترك أن يوسع للمكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور تخفيفًا وترفُّهًا سواءً كان التغيير في وضعه أو حكمه.

● **وهو نوعان:**

أحدهما: أن يتغير الحكم مع بقاء الوصف الذي كان عليه بأن يكون في نفسه محرمًا مع سقوط حكمه، كإجراء كلمة الكفر على لسان حالة الإكراه، مع قيام التصديق بالقلب.

والثاني: أن يسقط الحظر والمؤاخذة جميعًا كأكل الميتة عند المخمصة حتى لو امتنع ومات فإنه يؤاخذ». اهـ.

● **أقسام الرُّخصة:**

إضافة إلى ما تقدم من كلام المرداوي أقول:

قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣٢٨ وما بعدها):

«**المبحث الثالث**: في أقسام الرخصة: وقد قسّمها الأصوليون إلى واجبة ومندوبة ومباحة.

فالواجبة: كإساغة اللقمة بالخمر لمن غُصَّ باللقمة، وكتناول الميتة للمضطر بناءً على النفوس حق اللَّه وهي أمانة المكلفين، فيجب حفظها ليستوفي اللَّه حقه منها بالتكاليف.

---

(١) رواه أحمد في «المسند» (١٥٢٤٨)، والترمذي في «سننه» (١٢٣٢)، وقال حديث حسن، وأبو داود (٣٥٠٣، ٣٥٠٤)، وابن ماجه (٢١٨٧)، والنسائي في «الصغرى» (٤٦٢٧)، ونقل المنذري تحسين الترمذي وأقره كما في تهذيب السنن (٦/ ٣٥٧)، وابن حبان في «صحيحه» (٤٩٦٢)، وذكر ابن حجر في «التلخيص الحبير» (ح١١٢٧) أنَّ الترمذي قال: «حسن صحيح»، وصححه المجد في «المنتقى» (ح٢١٨٤)، وأقرَّه الشوكاني.

(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (١٥١٣) عن أبي هريرة قال: «نهى رسول اللَّه ﷺ عن بيع الغرر».

وقال ابن دقيق العيد: وهذا يقتضي أن تكون عزيمة لوجود الملزوم والتأكيد، ولا مانع أن يطلق عليه رخصة من وجه، وعزيمة من وجه، فمن حيث قام الدليل المانع نسميه رخصة، ومن حيث الوجوب نُسِّميه عزيمة. [ثُمَّ مثل للمندوب بالقصر في السفر وقد رددته آنفًا].

والمباحة: كالفطر في السفر، وليس بتمثيل صحيح؛ لأنه يسحب عند مشقة الصوم، ويكره عند عدم المشقة[1] فليس له إباحة.

قال بعضهم: ولم أجد له مثالًا بعد البحث الكثير إلَّا التيمم عند وجدان الماء بأكثر من ثمن المثل، فإنه يباح له التيمم والوضوء مستويا على ما اقتضاه كلام أصحابنا.

قلت: هذا إن جعلنا التيمم رخصة، وفيه خلاف، والأَوْلى: التمثيل بتعجيل الزكاة، وفي الحديث التصريح بالرخصة فيه للعباس، رواه أبو داود[2].

وقد أهمل الأصوليون خلاف الأَوْلى، وهو كالإفطار في السفر عند عدم التضرر بالصوم.

- **[تقسيم الرخصة هل يكون على ذكر ما وقع به الترخيص، أم ذكر الحالة التي صارت إليها العبادة بعد الترخيص؟]**.

اعلم أنَّ الأصوليين يقسمون الرخصة إلى الأقسام الثلاثة المذكورة، وكان بعض الفضلاء يثير في ذلك بحثًا، وهو أنه إمَّا أن يكون مقصودهم ذكر ما وقع به الترخيص، أو ذكر الحالة التي صارت إليها العبادة بعد الترخيص.

فإن كان الأول فالظاهر أنَّ الرخصة إنَّما هي مجرد الإحلال؛ لأنَّ الإحلال هو الذي جعل له التيسير والسهولة، وكون ذلك الذي حل يعرض له أمر آخر يصيرّه واجبًا ليس من الرخصة في شيء، فالترخيص للمضطر من الميتة، إنَّما هو إحلالها بعد أن كانت حرامًا، وكونها يجب عليه أمر آخر نشأ عن وجوب حفظ النفس، فلا يكون الرخصة عند التحقيق إلَّا بمجرد الإحلال.

---

(١) روى البخاري في «صحيحه» (١٩٤٦)، ومسلم (٩٢/ ١١١٥) عن جابر قال: كان رسول اللَّه ﷺ في سفر فرأى زحامًا ورجلًا قد ظُلل عليه فقال: «ما هذا؟» فقالوا: صائم، فقال: «**ليس من البر الصوم في السفر**» فهذا دليل على أنَّ من شق عليه الصوم في السفر فلا يجوز له الصيام في السفر، مع أنَّ الأصل جوازه، فكلام الزركشي متَّجهٌ قوي، وقد روى مسلم في «صحيحه» (١٠٧/ ١١٢١) عن حمزة الأسلمي قال: يا رسول اللَّه أجد مني قوة على الصوم في السفر فهل على جناح؟ فقال: «هي رخصة من اللَّه تعالى فمن أخذ بها فحسن ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه».

(٢) رواه أبو داود في «سننه» (١٦٢٤)، والترمذي (٦٧٨)، وحسنه المجد في «المنتقى» (١٥٦٦) بلفظ «عن على أنَّ العباس بن عبد المطلب سأل النَّبِيّ ﷺ في تعجيل صدقته قبل أن تحل فرخص له في ذلك».

وإن كان مرادهم ذكر الأحوال التي صارت إليها العبادة عند الترخيص، فتقسيمها إلى ثلاثة فيه نظر، فإنها تنقسم بالاعتبار المذكور إلى أربعة عشر نوعًا؛ لأنَّ الأحكام خمسة، وكل منها إذا صار إلى حكم آخر يخرج منه خمسة أقسام في الخمسة السابقة، فهي خمس وعشرون قسمًا، يسقط منها انتقال كل حكم إلى نفسه، فهو محال، صارت عشرين، يسقط منها الترخيص في المباح إلى الأربعة وهو محال؛ لأنه لا شيء أحقُّ من الإباحة، فلا رخصة فيها صارت ستة عشر، ويسقط منها تخفيف المستحب إلى الواجب، فإنه لا تسهيل فيه، وكذلك تخفيف المكروه إلى الحرام محال أيضًا فيبقى أربعة عشر قسمًا.

الأول: رخصة واجبة أصلها التحريم كأكل الميتة للمضطر.

الثاني: رخصة مستحبة أصلها التحريم كالقصر في السفر بعد ثلاثة أيام.

الثالث: رخصة مكروهة أصلها التحريم دون ثلاثة أيام والترخيص في النقل عن التحريم إلى الكراهة.

الرابع: رخصة مباحة أصلها التحريم كالتيمم عند وجود الماء بأكثر من ثمن المثل، وكذلك عند بذل ثمن الماء له، أو بذل آلة الاستسقاء، أو إقراض الثمن، وكذلك إذا وجد المضطر المحرم صيدًا فذبحه وميتة فيتخيرّ بينهما.

الخامس: رخصة مستحبة أصلها الوجوب كإتمام الصلاة قبل ثلاثة أيام، وكالصَّوْم في السفر للقوي». اهـ.

ولم يذكر بقية الأنواع.

أمَّا تخيير المضطر المحرم بين الصيد والميتة، فإنَّ الصيد في أصله حلال وحُرم لعارض الإحرام، والميتة الأصل فيها التحريم فافترقا، والذي الأصل فيه التحريم أقوى في الحرمة ممَّا الأصل فيه الحل وحُرم لعارض، فهنا يحب عليه الصيد كرخصة واجبة.

- **هل العزيمة والرخصة من أقسام خطاب الوضع أم التكليف؟**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣٢٧ وما بعدها):

«**المبحث الثاني**: في أنَّ الرخصة من أيّ الخطابين؟ فأمَّا الآمدي فجعلها من أنواع خطاب الوضع.

والحق من خطاب الاقتضاء، ولهذا قسّموها إلى واجبة ومندوبة ومباحة، وظاهر كلام الجمهور أنها من أقسام الحكم، وظاهر كلام الرازي أنها نفس فعل المكلف، والقولان غير خارجين عن المدلول اللغوي، فإنَّ الأول يشهد له قول العرب: الرخصة التيسير، ويشهد

للثاني قولهم: هذا رخصي من الماء أي: شربي». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١١٢٤ وما بعدها):

«والعزيمة والرخصة وصفان للحكم الوضعي، وقيل: التكليفي، وقال الرازي وغيره: للفعل.

اختلف العلماء في الرخصة والعزيمة هل هما وصفان للحكم أو وصفان للفعل؟ على قولين، وإذا قلنا: هما وصفان للحكم، فهل هو الحكم الوضعي أو الحكم التكليفي؟ على قولين أيضًا.

فتلخص في المسألة ثلاثة أقوال، والصحيح: أنهما وصفان للحكم وعليه الأكثر.

فتكون الرخصة: بمعنى الترخيص، والعزيمة بمعنى التأكيد في طلب الشيء، ومنه «**فاقبلوا رخصة اللَّه**»[1]، وقول أم عطية: «نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا»[2].

ثُمَّ اختلف القائل بأنهما وصفان للحكم، فقال جمع: هما وصفان للحكم الوضعي.

وقال جمع: وصف للحكم التكليفي؛ لما فيها من معنى الاقتضاء؛ ولذلك قسموها إلى واجبة ومندوبة ونحوهما، ولكن ذلك لأمر خارجي عن أصل الترخيص.

وقيل: هما وصفان للفعل المرخص فيه أو المعزوم عليه، ولو كان تركًا أي: المطلوب بالعزم والتأكيد». اهـ.

قلت: فظهر علَّة القول بأنهما من الحكم التكليفي في تقسيمها إلى واجبة ومندوبة ومباحة وهذه أحكام تكليفية بلا خلاف.

وأمَّا العلة لمن جعلهما من الحكم الوضعي: أنَّ العزيمة جعلها الشارع سببًا لاستمرار الحكم الأصلي بالحرمة مثلًا لعدم أكل الميتة؛ لعدم وجود المخمصة.

وأنَّ الرخصة سبب للعدول عن التحريم إلى الترخيص بالجواز أو الوجوب عند وجود المخمصة مثلًا بأكل الميتة، أو شرب الخمر لذهاب الغُصَّة، والسبب من الأحكام الوضعية بلا خلاف.

ولكن قول المرداوي على من جعلهما من الحكم التكليفي: «ولكن ذلك لأمر خارجي

---

(١) رواه النسائي في «الصغرى» (٢٢٥٧) بلفظ: «**وعليكم برخصة اللَّه التي رخص لكم فأقبلوها**»، وهو عند مسلم (١١١٥) بعد ذلك الحديث بلفظ: «**وعليكم برخصة اللَّه الذي رخص لكم**»، وأصل الحديث عند البخاري (١٩٤٦) حديث: «**ليس من البر الصوم في السفر**»، وقد مرَّ قريبًا.

(٢) متفق عليه: البخاري (١٢٧٨)، ومسلم (٩٣٨).

عن أصل الترخيص» يرجح كونهما من الحكم الوضعي.

قال الشيخ عبد اللَّه دراز في: تعليقه على «الموافقات» (١/ ٢٠٨):

«فإنَّ الصلاة والصوم -مثلًا- يتعلق بهما حكم تكليفي، هو الوجوب -مثلًا- وحكم وضعي، هو كونهما عزيمة أو رخصة، قال في التحرير: للشارع في الرخص حكمان: كونها وجوبًا أو ندبًا أو إباحة وهي من أحكام التكليف، وكونها مسببة عن عذر طارئ في حق المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل، وهو من أحكام الوضع، فإيجاب الجلد للزاني من أحكام الاقتضاء من وجه، ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسببًا عن الزنا». اهـ.

قلت: ولذلك قال البعض: الخلاف لفظي.

- **قبول الرخصة واجب، والأخذ بها متروك إلى مشيئة المكلف:**

قال ابن القيم في: «تهذيب السنن» (٣/ ٢٨٧)[1]:

«وأمَّا قول النَّبيّ ﷺ: «**عليكم برخصة اللَّه التي رخّص لكم فاقبلوها**»، فهذا يدلُّ على أنَّ قبول المكلف لرخصة اللَّه واجب، وهذا حق، فإنه متى لم يقبل الرُّخصة ردَّها ولم يرها رخصة، وهذا عدوان منه ومعصية، ولكن إذا قبلها فإن شاء أخذ بها، وإن شاء أخذ بالعزيمة». اهـ.

ووجه الجمع بين الواجب والمشيئة في الأخذ والترك: أنّ الواجب لظاهر الحديث الآمر بقبول الرخصة والأمر للوجوب، ولم يصرفه صارف عن الوجوب، وظاهر الأمر بالقبول لا بالأخذ والعمل والإلزام، فكان لابدَّ منه، أمَّا الأخذ فهو إلى مشيئة المكلف على غرار قوله ﷺ الذي رواه مسلم في «صحيحه»: (٦٨٦) في قصر الصلاة: «**صدقة تصدق اللَّه بها عليكم فاقبلوا صدقته**» ولولا حديث عائشة رضي الله عنها عنها عند البخاري (**٣٥٠**): قالت:

«فرض اللَّه الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في الحضر والسفر، فأُقرّت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر»: فظاهره بيّن في فرضية القصر في السفر الذي هو الأصل.

فلولا هذا الحديث لكان القصر في الصلاة رخصة لمن شاء أن يأخذ بها أو يدعها.

وكأنَّ الرخصة في حال عدم الخوف ووجود الأمن على ظاهر الآية، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١]، وقد أمِنَ النَّاس وللَّه الحمد والمنة.

أقول: وبهذه الأحاديث وجه دلالة لكون الرخصة من الحكم التكليفي، لأنَّ قبولها واجب والأخذ بها مباح.

(١) بواسطة: «اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ١٧٧).

واعلم أنَّ أسباب الأخذ بالرُّخص تختلف باختلاف الأشخاص وقوتهم وضعفهم، فقد يكون الأمر سهلًا شاقًّا في نفس الوقت بالنسبة لشخصين؛ لقوة الأول وضعف الثاني، فالمرجع في الترخّص عند الضرورة والحاجة إلى حالة المترخّص، فالأمر نسبيّ، ولابدَّ فيه من التحصن بتقوى اللَّه وعدم التحايل على تحليل ما حرّمه اللَّه.

(٩) القسم التاسع من أقسام الحكم الوضعي: الأداء والقضاء والإعادة.

قال نجم الدين الطوفي في: «شرح مختصر الروضة» (١/ ٤٤٧ وما بعدها:

«الأمر الثاني من الأمور التي هي من لواحق خطاب الوضع أو كاللواحق له، وهو القول في: الأداء والإعادة والقضاء.

● **فالأداء**[1]: فعل المأمور به في وقته المقدر له شرعًا كفعل المغرب ما بين غروب الشمس وغروب الشفق، والفجر ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس، ويدخل في ذلك ما كان مضيقًّا كالصوم، وموسّعًا محدودًا بوقت كالصلوات، أو غير محدود كالحج، فإنَّ وقته العُمُرُ، وتحديده بالموت ضروري ليس كتحديد أوقات الصلوات.

وقولنا: في وقته المقدّر له، احتراز ممَّا ربط الأمر بفعله بوجود سببه، كإنكار المنكر إذا ظهر، وإنقاذ الغريق إذا وُجِدَ، وكالجهاد إذا تحرَّك العدو، أو حضر البلد، فإنَّ هذا كله فعل مأمور به، ولا يوصف بالأداء في الاصطلاح لعدم تقدير وقته، وإن كان قد يُقال في فاعله: إنه أدَّى الواجب، بمعنى: أنه امتثل أمر اللَّه تعالى.

وقولنا: شرعًا، احتراز من العرف والعقل؛ فإنهما لا تصرّف لهما في تقدير أوقات العبادات الشرعية ولا غيرها من أحكام الشرع.

● **والإعادة**: فعل المأمور به في وقته المقدر له شرعًا لخلل في الفعل الأول، أو في الكمال كمن صلى منفردًا فيعيدها في جماعة في الوقت.

هكذا يذكره الأصوليون، والشيخ أبو محمد قال: الإعادة فعل الشيء مرة أخرى.

قلت: هذا أوفق للغة والمذهب؛ أمَّا اللغة: فإنَّ العرب على ذلك تطلق الإعادة، يقولون: أعدت الكرَّة إذا كرَّ مرة أخرى، وأعدنا الحرب خدعة، ورجع عَوْدُه على بدئه؛ أي: عاد راجعًا كما ذهب.

وإعادة اللَّه ﷻ للعالم هو إنشاؤه مرة ثانية، قال اللَّه ﷻ: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]،

---

(١) الأداء لغةً: هو إعطاء الحق لصاحب الحق، وأدَّاه تأدية أوصله وقضاة والاسم الأداء، ومنه قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، «القاموس المحيط» (٤/ ٢٩٣).

﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧].

وأمَّا المذهب: فإنَّ أصحابنا وغيرهم قالوا: من صلى ثُمَّ حضر جماعة سُنَّ له أن يعيدها معهم إلَّا المغرب على خلاف فيها.

قلت: سواءً كانت صلاته الأولى منفردًا أو مع جماعة، فقد أثبتوا الإعادة مع عدم الخلل في الأوْلى، وفي مذهب مالك: لا تختص الإعادة بالوقت، بل هي في الوقت لاستدراك المندوبات، وبعد الوقت لاستدراك الواجبات.

والقضاء: فعل المأمور به خارج الوقت؛ أي: بعد خروجه لفوات فعله في الوقت؛ لعذر أو غيره، يعني: إذا فات فعل المأمور به في وقته الشرعي ففعله خارج الوقت قضاء، سواءً كان فواته في الوقت لعذر، كالحائض يفوتها الصوم في رمضان فتصوم بعده، أو لغير عذر بأن أخر المأمور به عمدًا حتى خرج وقته ثُمَّ فعله؛ لأنَّ ذلك يسمى قضاء في اللغة.

قال الجوهري: قد يكون القضاء بمعنى الفراغ، تقول: قضيت حاجتي، وقد يكون بمعنى الأداء والإنهاء، تقول: قضيت ديني، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الإسراء: ٤]، ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ﴾ [الحجر: ٦٦] أي: أنهيناه وأبلغناه.

ولا شك أنَّ فعل العبادة خارج وقتها لفواتها فيه لعذر أو غيره هو فراغ منها وأداء لما وجبت في ذمته منها لغةً وانتهاءً إليه، وإنهاءً له.

وقيل: لا يُسمى قضاء ما فات لعذر كالحائض والمريض والمسافر يستدركون الصوم لعدم وجوبه عليهم حال العذر؛ بدليل عدم عصيانهم لو ماتوا فيه وتقريره: أنَّ الصوم غير واجب على هؤلاء حال الحيض والسفر، وإذا لم يكن واجبًا عليهم لم يكن فعلهم له قضاء، إنَّما قلنا: إنه غير واجب عليهم حال العذر؛ لأنهم لو ماتوا حينئذٍ لم يكونوا عصاة، وهذا معنى قوله: «بدليل عدم عصيانهم لو ماتوا فيه»؛ أي: في حال العذر، الحائض لو ماتت في زمن الحيض لم تعص بترك الصوم، ولو كان واجبًا عليها لعصت به، وإنَّما قلنا: إنه إذا لم يكن واجبًا حال العذر لم يكن فعله بعده قضاء؛ لأنَّ القضاء يستدعي سابقة الوجوب.

ورُدَّ: بوجوب نية القضاء عليهم إجماعًا، وبقول عائشة رضي الله عنها:

«كنا نحيض فنؤمر بقضاء الصوم» وبأنَّ ثبوت العبادة في الذّمة كدين الآدمي غير ممتنع، فكلاهما يُقضى، وفعل الزكاة والصلاة الفائتة بعد تأخيرها عن وقت وجوبهما لا يُسمى قضاء؛ لعدم تعين وقت الزكاة، وامتناع قضاء القضاء.

وتقريره: أنَّ الحائض والمريض والمسافر إذا صاموا بعد زوال عذرهم، تجب عليهم نية القضاء بالإجماع، وكل ما وجبت فيه نيّة القضاء فهو قضاء؛ إذا لو كان أداء لما جاز أن ينووا

القضاء فيه؛ لأنهم حينئذٍ ينوون غير الواجب عليهم فلا يكون لهم، عملًا بقوله ﷺ: «**وإنَّما لكل امرئ ما نوى**»(١).

الوجه الثاني: قول عائشة رضي الله عنها:

«كنا نحيض على عهد رسول اللَّه ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة»(٢) فسمَّته قضاء، وأخبرت أنَّ النَّبِيّ ﷺ كان يسميه قضاء ويأمر به.

لا يقال: إنَّما سمَّاه قضاء لغة، والقضاء والأداء في اللغة قد يكونان بمعنى واحد، نحو: قضيت الدين وأديته؛ لأنا نقول: هو وإن كان في اللغة كذلك، إلَّا أنَّ ألفاظ الشارع المبيّنة لأحكام الشرع إنَّما تحمل على موضوعاتها الشرعية الاصطلاحية، والقضاء والأداء في الاصطلاح الشرعي متغايران كما تقرر.

الوجه الثالث: أنَّ ثبوت العبادة في الذمة غير ممتنع، كما أنَّ ثبوت دين الآدمي في الذمة غير ممتنع، وإذا كان ثبوتها في الذمة جائزًا، كان فعلها خارج وقتها بعد ثبوتها في الذمة قضاء كدين الآدمي، والدليل على عدم امتناع ثبوت العبادة في الذمة، هو أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**فدين اللَّه أحقُّ بالقضاء**»(٣)، يعني: من دين الآدمي، فشبَّه دين اللَّه تعالى بدين الآدمي في القضاء الذي الثبوت في الذمة من لوازمه، فدلَّ على أنَّ دين اللَّه ﷻ يثبت في الذمة، والعبادات من دينه؛ فتثبت في الذمة.

ولأنَّ معنى الثبوت في الذمة هو: أنَّ المكلف يجب عليه الفعل متراخيًا، وهذا ممكن في العبادات وغيرها، فيجب في الذمة، ويستدرك فعلها بالقضاء.

فأمَّا قولهم: العبادة غير واجبة حال العذر قلنا: أداؤها هو الذي ليس بواجب، أمَّا التزامها في الذمة فهو واجب، وإنَّما لم يعصوا بموتهم حال العذر؛ لأنهم غير مكلفين بفعلها حينئذٍ كالنائم والناسي هما مخاطبان بالوجوب، ويسقط عنهما الإثم بترك الفعل حال النوم والنسيان لأجل العذر.

- وسبب الخلاف في هذا أنَّ شرط القضاء هل هو وجوب الفعل أو تقدم سببه فقط؟

فعلى الأول: لا يكون فعل الحائض للصوم بعد رمضان قضاء لأنه لم يكن واجبًا عليها، فانتفى شرط القضاء، فانتفى لانتفاء شرطه.

وعلى الثاني: يكون قضاء، لأنَّ حقيقة الوجوب -وإن انتفت- لكن سبب الوجوب

---

(١) رواه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧).
(٢) رواه البخاري (٣٢١)، ومسلم (٦٩/ ٣٣٥).
(٣) رواه البخاري (١٩٥٣)، ومسلم (١١٤٨).

موجود، وهو أهليتها للتكليف، ثُمَّ تقدم السبب قد يكون مع الإثم بالترك، كالتارك المتعمد المتمكن من الفعل، وقد لا يكون مع الإثم كالنائم والحائض.

ثُمَّ المزيل للإثم قد يكون من جهة العبد كالسفر، وقد لا يكون كالحيض، ثُمَّ قد يصح معه الأداء كالمرض، وقد لا يصح، إمَّا شرعًا، كالحيض أو عقلًا كالنوم.

قلت: التحقيق أنَّ التزام العبادة واجب حال العذر عملًا بالخطاب السابق، وإيقاعها حينئذ غير واجب لأجل العذر.

فائدة: العبادات قد توصف بالأداء والقضاء كالصلوات الخمس، وقد لا توصف بها كالنوافل؛ لعدم تقدير وقتها، وقد توصف بالأداء وحده، كالجمعة والعيدين، وعدم القضاء فيهما للتوقيف أو الإجماع، لا لامتناعه عقلًا ولا شرعًا». اهـ.

- **عبادة الصبي لا تسمى قضاء إجماعًا.**

قال المرداوي في «التحبير» (٢/ ٨٦٦):

«وعبادة صغير لا تسمى قضاء إجماعًا، قال ابن حمدان: ولا أداء.

قال ابن حمدان في «المقنع»:

«ما لم ينعقد سبب وجوبه في الأوقات المقدرة، فإذا فُعل خارج الوقت لا يُسمى قضاء.

قال المؤلف: ولا أداء كظهر الصبي».

قال الطوفي في «شرحه»:

«الفعل المقدر وقته إن لم ينعقد سبب وجوبه لم يكن فعله بعد الوقت قضاء إجماعًا».

قال البرماوي في «شرح منظومته»:

«إذا لم ينعقد سبب الأمر لم يكن فعله بعد انقضاء الوقت قضاء إجماعًا، لا حقيقة ولا مجازًا، كما لو صلى الصبيِّ الصلوات الفائتة في حالة الصبا، وليس الصبي مأمورًا بذلك شرعًا حتى يقضي، فثواب الصبي على عبادته من خطاب الوضع» انتهى». اهـ.

العبادة التي تقع قبل الوقت وتكون أداء.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣٣٧):

«ليس لنا عبادة تقع قبل الوقت وتكون أداء غير صدقة الفطر إذا عجلها قبل ليلة الفطر». اهـ
قلت: وكذلك تعجيل زكاة المال قبل وقتها، ولربَّما صدق ذلك على جمع التقديم للعصر والعشاء.

- **فعل العبادة بعد وقتها بعذر شرعي يُسمَّى أداءً بنص الحديث:**

قال ابن القيم في كتاب «الصلاة» (٨٦):

«إنَّ المعذور بنوم أو نسيان لم يصل الصلاة في غير وقتها، بل في نفس وقتها الذي وقَّته اللَّه له، فإن الوقت في حق هذا حين يستيقظ ويذكر، كما قال ﷺ: «**من نسي صلاة فوقتها إذا ذكرها**» رواه البيهقي والدارقطني[(١)].

فالوقت وقتان: وقت اختيار، ووقت عذر، فوقت المعذور بنوم أو سهو هو ذكره واستيقاظه». اهـ.

ثُمَّ اختار ابن القيم أنَّ النزاع لفظي فقال في كتاب الصلاة أيضًا (٦٩):

«واختلفوا في مسألتين: لفظية وحكمية، فاللفظية: هل تسمى هذه الصلاة أداء أو قضاء؟ فيه نزاع لفظي محض؛ وهي قضاء لما فرض اللَّه عليهم، وأداء باعتبار الوقت في حق النائم والناسي، فإنَّ الوقت في حقهما وقت الذكر والانتباه، فلم يصلها إلَّا في وقتها الذي أمرنا بإيقاعها فيه»[(٢)]. اهـ.

- **ما يوصف بالأداء والقضاء وما لا يُوصف:**

قال الشنقيطي في: «مذكرة أصول الفقه» (٨٨- ٨٩):

«قد يجتمع الأداء والقضاء في العبادة كالصلوات الخمس؛ فإنها تؤدّى في وقتها وتقضى بعد خروجه، وقد ينفرد الأداء دون القضاء كصلاة الجمعة؛ فإنها تؤدى في وقتها ولا تقضى بعد خروج الوقت، بل يجب قضاؤها ظهرًا.

وقد ينفرد القضاء دون الأداء كما في صوم الحائض، فإنَّ أداءه حرام، وقضاءه واجب، وقد ينتفيان معًا في النوافل التي ليس لها أوقات معينة، ولا يخفى أنَّ القضاء في الاصطلاح إنَّما هو فيما فات وقته المعين له، وقد سبق له وجوب في وقته، فما لم يُعيَّن له وقت لا يُسمَّى قضاء كالزكاة إذا أخّرها عن وقتها، وكمن لزمه قضاء الصلاة على الفور فأخَّرها، فلا يُقال إنَّ صلاته بعد التأخير قضاء القضاء». اهـ.

* * *

---

(١) رواه البيهقي في «الكبرى» (٢/ ٢١٩)، والدارقطني في «سننه» (١/ ٤٢٣)، وتكلموا في سند هذه الرواية، ولكن يشهد لها: ما رواه البخاري في «صحيحه» (٥٩٧)، ومسلم (٦٨٤) أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «**من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها**».

(٢) بواسطة «اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ١٧٣).

«فصل»
(٦)
«الأصول والأدلة الشرعية»

فكما مرَّ في المقدمة والفصل الأول: أنَّ أصول الفقه هي أدلته، وهي الأدلة الشرعية المعتبرة.

قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢/ ١٧٤):

«الأصول: كتاب اللَّه، وسنة رسوله، وإجماع أمته، والقياس الصحيح الموافق للكتاب والسنة، والأصول في الحقيقة اثنان لا ثالث لهما: كلام اللَّه، وكلام رسوله، وما عداهما فمردود إليهما». اهـ.

وقال الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١/ ٥٤): «باب بيان أصول الفقه»:

«أصول الفقه الأدلة التي يُبْنى عليها الفقه، وهي: كتاب اللَّه سبحانه، وسنة رسوله ﷺ بما حفظ عنه: خطابًا، وفعلًا، وإقرارًا، وإجماع الأمة من أهل الاجتهاد، فهي ثلاثة أصول، ونحن نذكر كل أصل منها على التفصيل، وكيف يترتب بعضها على بعض، ثُمَّ نذكر القياس، وما يجوز منه ومالا يجوز». اهـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في: «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٤٠٠-٤٠١):

«فإنَّ الكلام في أصول الفقه وتقسيمها إلى: الكتاب، والسنَّة، والإجماع، واجتهاد الرأي، والكلام في وجه دلالة الأدلة الشرعية على الأحكام، أمر معروف من زمن أصحاب محمد ﷺ والتابعين لهم بإحسان، ومن بعدهم، وقد كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى شريح:

«اقض بما في كتاب اللَّه، فإن لم يكن، فبما في سنة رسول اللَّه ﷺ، فإن لم يكن فبما اجتمع عليه النَّاس -وفي لفظٍ-: فبما قضى به الصالحون[1]، فإن لم تجد، فإن شئت أن تجتهد رأيك» وكذلك قال ابن مسعود وابن عباس، وحديث معاذ من أشهر الأحاديث عند الأصوليين، والأصولي من يعرف أصول الفقه وهي أدلة الأحكام الشرعية». اهـ.

---

(١) هذه صفة أهل العلم الذين يعلمون تأويله: الصلاح، أمَّا من ثبت عنه الفسق فليس منهم، ولو أشير إليه بالبنان، لأنَّ العلم نور من اللَّه، ونور اللَّه لا يؤتى لعاص ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾.

أمَّا أثر عمر المذكور، فقد رواه الدارمي في مقدمة سننه (١٦٧) والخطيب في الفقيه والمتفقه (١/ ٢٠٠) وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١١٠٢/ الصحيح) وابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٢٠٦) من طريقين بلفظ:

«فإن لم يكن في كتاب اللَّه وسنة رسول اللَّه ﷺ فاقضِ بما قضى به أئمة الهدى».

وأمَّا أثر ابن مسعود فكذلك رواه ابن حزم في الإحكام (٢/ ٢٠٥) والدارمي في المقدمة (١٦٥)، والخطيب في الفقيه (١/ ٢٠١)، وابن عبد البر في جامعه (١١٠٣/ الصحيح)، والنسائي في الكبرى (٨/ ٢٣١) وقال: «هذا الحديث جيد» واللفظ للدارمي، قال عبد اللَّه بن مسعود رضي الله عنه:

«أتى علينا زمان لسنا نقضي ولسنا هنالك، وإنَّ اللَّه قدَّر من الأمر أن قد بلغنا ما ترون، فمن عُرض له قضاء بعد اليوم فليقض فيه بما في كتاب اللَّه عز وجل، فإن جاءه ما ليس في كتاب اللَّه فليقض بما قضى به رسول اللَّه ﷺ، فإن جاءه ما ليس في كتاب اللَّه ولم يقض به رسول اللَّه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، ولا يقل إني خائف وإني أرى، فإنَّ الحرام بيِّنٌ والحلال بيِّنٌ، وبين ذلك أمور مشتبهة، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك».

ولقد ذكر ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٤٩٨ - ٤٩٩) أثر عمر وابن مسعود وعنون لهما بـ: «فصل في أصول العلم والدين» فقال:

«وهذه الأصول التي أمر بها عمر بن الخطاب لشريح حيث قال . . وكذلك قال ابن مسعود . . وكذلك روى نحوه عن ابن عباس وغيره، ولذلك قال العلماء: الكتاب، والسنَّة، والإجماع». اهـ.

- **بحث في بيان صحة حديث معاذ: «بم تقضي؟»:**

وأمَّا حديث معاذ: فهو قول النَّبيّ ﷺ لمَّا أرسله إلى اليمن: «**بم تقضي؟**». قال: بكتاب اللَّه، قال: «**فإن لم تجد؟**» قال: فبُسنة رسول اللَّه، قال: «**فإن لم تجد؟**» قال: أجتهد رأيي، قال: «**الحمد للَّه الذي وفّق رسولَ رسولِ اللَّه ﷺ لما يرضى رسول اللَّه**».

والحديث رواه أحمد في «المسند» (٢١٩٠٦، ٢١٩٩٩)، والترمذي في «سننه» (١٣٢٧، ١٣٢٨)، وقال:

«هذا حديث لا نعرفه إلَّا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل» وأبو داود في «سننه» (٣٥٨٩، ٣٥٩٠) والبيهقي في الكبرى (١٠/ ١١٤)، والبغوي في شرح السنَّة (١٠/ ١١٦)، والعقيلي في الضعفاء (١/ ٥٥٤/ رقم ١٠٤٣) وضعفه، ونقل كلام البخاري أنه: لا يعرف إلَّا مرسلًا، ونقله أيضًا ابن عدي في الكامل (١/ ٤٦٥/ ت٣٨٠) والطيالسي في مسنده

(١٤٥٢)، وعبد بن حميد في المنتخب (١٢٤) وابن أبي شيبة في المصنف (٢٣٤٤٢) وغيرهم والحديث بسنده الحارث بن عمرو وضعَّفوه، وللعلامة الألباني بحث طويل في الضعيفة (٨٨١) بيَّن فيه أنه حديث منكر.

وقال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٤٠١):

«وحديث معاذ من أشهر الأحاديث عند الأصوليين».

غير أنه حديث يصدق عليه قول الترمذي عامَّة: «**حديث ضعيف وعليه العمل**» ويشهد له الآثار الماضية عن عمر وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٣٦٤) بعد ذكر حديث معاذ:

«وهذا الحديث في المسانيد والسنن بإسناد جيد». اهـ.

بل نقل ابن عبد البر الإجماع على صحة معناه في «جامع بيان العلم وفضله»:

«الباب ٤٩»: اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص حين نزول النازلة» (ص: ٣١٣ من صحيح الجامع).

وقال ابن قدامة في «المغني» (١٣/ ٥٢٦/ مسألة ١٨٦٦):

«إلَّا أنه حديث مشهور في كتب أهل العلم، سعيد بن منصور، والإمام أحمد وغيرهما وتلقاه العلماء بالقبول، وجاء عن الصحابة من قولهم ما يوافقه، فروى سعيد أنَّ عمر قال لشريح .. وعن ابن مسعود مثله». اهـ.

وصححه الخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٨٩) وقال:

«وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أنَّ أهل العلم تقبَّلوه واحتجوا به». اهـ.

وقال ابن عبد البر في «جامعه» (ص: ٣٤٠/ المختصر الصحيح):

«وحديث معاذ صحيح مشهور، رواه الأئمة العدول، وهو أصل في الاجتهاد والقياس على الأصول، وبه قال جمهور العلماء، وسائر الفقهاء». اهـ.

وصححه ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ١٦٢- ١٦٤): وممَّا قال:

«فهذا حديث وإن كان عن غير مسمين، فهم أصحاب معاذ، فلا يضره ذلك، لأنه يدلُّ على شهرة الحديث، وأنَّ الذي حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة عن أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سُمِّي، وكيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى ولا يعرف في أصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم لا يشك أهل العلم

بالنقل في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث، وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به؟ قال أبو بكر الخطيب: وقد قيل إنَّ عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أنَّ أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم، كما وقفنا على صحة قول رسول اللَّه ﷺ «**لا وصية لوارث**»[(١)]، وقوله في البحر «**هو الطَّهور ماؤه الحل ميتته**»[(٢)]، وقوله «**إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة تحالفا وترادَّا البيع**»[(٣)]، وقوله: «**الدية على العاقلة**»[(٤)]، وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، ولكن لمَّا نقلها الكافة غنوا بصحتها عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ، لمَّا احتجوا به جميعًا غنوا عن طلب الإسناد له». اهـ. وهذا الكلام ذكره الخطيب في الفقيه (١/ ١٨٩- ١٩٠).

ومن الأصول المعتبرة التي لها دليلها -كما سيأتي مُفصّلًا:

الاستصحاب، وسد الذرائع، وشرع من قبلنا ما لم يخالف شرعنا، والعرف، والمصلحة المرسلة ما لم يخالفا الأدلة الشرعية من الكتاب والسنَّة والإجماع.

وقد أدخلهم الكثير من الأصوليين تحت باب:

«الأدلة المختلف فيها»، ولكن عند التحقيق، يُعلم أنها أدلة شرعية معتبرة لها حجّيّتها وبرهانها من الكتاب والسنَّة.

هذه جملة الأدلة الشرعية، ووصفت بالشرعية لأنَّ طريق معرفتها من الشرع وحجّيتها مأخوذة من الكتاب والسنَّة اللذين هما الشرع.

- **تعريف الدليل لغةً وشرعًا:**

قال ابن منظور في «لسان العرب» (١٧/ ١٤١٤):

«الدليل: ما يُستدلَّ به، والدليل: الدالّ الذي يدلّك، والدليل يدلُّ على الدلالة، والجمع أدلة وأدلّاء، والاسم الدِّلالة والدَّلالة بالكسر والفتح والدُّلُولة والدِّلِّيلي، قال سيبويه: الدِّلّيلي عِلْمُهُ بالدّلالة ورُسوخة فيها.

(١) رواه الترمذي في «سننه» (٢١٢١)، وقال حسن صحيح.
(٢) رواه الترمذي في «سننه» (٦٩)، وقال: حسن صحيح.
(٣) رواه أبو داود في «سننه» (٣٥١٢)، وابن ماجه (٢١٨٦)، والطيالسي في «مسنده» (٢٩٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٥/ ٣٣٣).
(٤) ثبت معناه في «الصحيحين»: البخاري (٦٩١٠)، ومسلم (١٦٨١)، وفيه: «وقضى أن دية المرأة على عاقلتها» من حديث أبي هريرة.

وفي حديث علي رضي الله عنه في صفة الصحابة رضي الله عنهم: «ويخرجون من عنده أدلةً»، هو جمع دليل؛ أي: بما قد علموا، فيدلون عليه النَّاس؛ يعني: يخرجون من عنده فقهاء، فجعلهم أنفسهم أدلةً مبالغة.

ودَلَلْت بهذا الطريق: عرفته، ودللت به أدُلُّ دلالة، والدّليلة: المحجة البيضاء وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٥]». اهـ.

وقال الأصفهاني في «المفردات في غريب القرآن» (١٧١):

«دل: الدلالة ما يُتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات والرموز والكتابة والعقود في الحساب، قال تعالى: ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ: ١٤]، أصل الدلالة مصدر كالكناية والأمارة، والدال من حصل منه ذلك، والدليل في المبالغة كعالم وعليم، وقادر وقدير، ثُمَّ يسمَّى الدال والدليل دلالة كتسمية الشيء بمصدره». اهـ.

وقال الجرجاني في «التعريفات» (٩٣):

«الدليل في اللغة: المرشد وما به الإرشاد، وفي الاصطلاح: هو الذي يلزم من العلم به، العلم بشيء آخر». اهـ.

وقال ابن عقيل في «الواضح في أصول الفقه» (١/ ٣٢):

«فالدليل: هو المرشد إلى المطلوب». اهـ.

وقال ابن فارس في «مقاييس اللغة» (٢/ ٢٥٩):

«الدال واللام أصلان: أحدهما: إبانة الشيء بأمارة تتعلّمها». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (١/ ١٩٧٨):

«قوله: «شرعًا» أي: الدليل عند علماء الشريعة: «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري». اهـ.

قلت: فقولهم: هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر؛ كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، العلم بهذا الدليل أوصلنا إلى العلم بوجوب الصيام، من خلال النظر الصحيح بقاعدة الاستنباط الأصولية «الأمر المطلق للوجوب» ومثله ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فأمكن بالدليل في الآيتين التوصل إلى وجوب الصيام والزكاة وهو المطلوب الخبري.

ومثله في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ

ﭐلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٥١]، فهذه الآية أدَّى العلم بها من خلال النظر الصحيح بقاعدة النظر والاستنباط «النهي للتحريم» إلى التوصل بحرمة الفواحش والقتل، وهكذا.

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٢٢٩):

«لمَّا فرغنا -بحمد اللَّه- من أحكام المقدمة ومسائلها وما يتعلق بها، شرعنا في بيان موضوع علم أصول الفقه، وهو أدلة الفقه، والمتفق عليه في الجملة أربعة: الكتاب والسنة - وهو بلا نزاع- والإجماع والقياس». اهـ.

وقال الطوفي في «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ٥):

«الأصول: الكتاب والسنَّة والإجماع واستصحاب النَّفْي الأصلي، ومصدرها: اللَّه ﷻ؛ إذْ الكتاب قوله، والسنَّة بيانه، والإجماع دال على النص، ومَدْركها الرسول ﷺ إذْ لا سماع لنا من اللَّه تعالى ولا من جبريل». اهـ.

ثُمَّ ذكر القياس بعد ذلك، وذكر أنَّ معنى: «مدركها الرسول»؛ يعني: الطريق إلى إدراكها رسول اللَّه ﷺ حيث الكتاب سُمع منه تبليغًا والسنَّة تصدر عنه بيانًا، والإجماع والقياس مستندان في إثباتهما إلى الكتاب والسنَّة.

المَدْركُ -بفتح الميم-: اسم مكان الإدراك.

❊ ❊ ❊

«الأصل الأول: كتاب اللَّه»

وفيه مسائل:

- **المسألة (٢٢): صفة كتاب اللَّه:**

قال اللَّه تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١].

قال القرطبي في: «الجامع لأحكام القرآن» (٩/ ٤):

«قوله تعالى: ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ أحسن ما قيل في معناها، قول قتادة؛ أي: جعلت محكمة كلها لا خلل فيها ولا باطل، والإحكام: منع القول من الفساد؛ أي: نُظمت نظمًا مُحكمًا لا يلحقها تناقض ولا خلل.

وقال الحسن وأبو العالية: ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾، بالأمر والنهي ﴿ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾، بالوعد والوعيد والثواب والعقاب، وقال قتادة: أحكمها اللَّه من الباطل، ثُمَّ فصَّلها بالحلال والحرام.

وقال مجاهد: أحكمت جملة، ثُمَّ بُيِّنت بذكر آية آية بجميع ما يحتاج إليه من الدليل على التوحيد والنبوّة والبعث وغيرها ﴿مِن لَّدُنْ﴾ من عند ﴿حَكِيمٌ﴾ أي مُحْكِم للأمور ﴿خَبِيرٌ﴾، بكل كائن وغير كائن». اهـ.

وقال ابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» (٤/ ١٩٣):

«وأمَّا قوله: ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ أي: هي محكمة في لفظها، مفصلة في معناها، فهو كامل صورة ومعنى، هذا ما روي عن مجاهد وقتادة واختاره ابن جرير». اهـ.

وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢] قال ابن كثير في «تفسيره» (٧/ ١١٦):

«وهو القرآن: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ﴾؛ أي: منيع الجناب، لا يُرام أن يأتي أحد بمثله: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾؛ أي: ليس للبطلان إليه سبيل؛ لأنه منزل من رب العالمين، ولهذا قال: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾؛ أي: حكيم في أقواله وأفعاله، حميد بمعنى محمود؛ أي: في جميع ما يأمر به وينهى عنه، الجميع محمود عواقبه وغاياته». اهـ.

وقال السعدي في «تفسيره» (٧٥٠):

«﴿وَ﴾الحال ﴿إِنَّه لَكِتَٰبٌ﴾ جامع لأوصاف الكمال ﴿عَزِيزٌ﴾ أي: منيع من كل من أراده

بتحريف أو سوء، ولهذا قال: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ أي: لا يقربه شيطان من شياطين الإنس والجن لا بسرقة، ولا بإدخال ما ليس منه به، ولا بزيادة ولا نقص، فهو محفوظ في تنزيله، محفوظة ألفاظه ومعانيه، قد تكفّل من أنزله بحفظه كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ﴾، في خلقه وأمره، يضع كل شيء موضعه وينزلها منازلها ﴿حَمِيدٍ﴾ على ما له من صفات الكمال ونعوت الجلال، وعلى ماله من العدل والإفضال، فلهذا كان كتابه مشتملًا على تمام الحكمة، وعلى تحصيل المصالح والمنافع، ودفع المفاسد والمضار التي يحمد عليها». اهـ.

وقال اللَّه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٥٧ قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس: ٥٧- ٥٨].

قال ابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» (٤/ ١٧٥):

«يقول تعالى ممتنًّا على خلقه بما أنزل إليهم من القرآن العظيم على رسوله الكريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ أي: زاجر عن الفواحش ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ﴾ أي: من الشُّبه والشكوك، وهو إزالة ما فيها من رجس ودَنَس ﴿وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ أي: محصّل لها الهداية والرحمة من اللَّه تعالى، وإنَّما ذلك للمؤمنين به، والمصدّقين الموقنين بما فيه، كما قال تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٤].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس: ٥٨] أي: بهذا الذي جاءهم من اللَّه من الهدى ودين الحق فليفرحوا، فإنه أولى ما يفرحون به ﴿هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ أي: من حكام الدنيا وما فيها من الزهرة الفانية الذاهبة لا محالة.

كما قال ابن أبي حاتم في تفسير هذه الآية[1]:

«وذُكر عن بقية -يعني ابن الوليد- عن صفوان بن عمرو، سمعت أيفع بن عبد الكلاعي يقول: لما قدم خراج العراق إلى عمر رضي الله عنه، خرج عمر، ومولى له، فجعل عمر يعد الإبل، فإذا هي أكثر من ذلك، فجعل عمر يقول: الحمد للَّه تعالى، ويقول مولاه: هذا واللَّه من فضل اللَّه ورحمته، فقال عمر: كذبت، ليس هذا، هو الذي يقول اللَّه تعالى: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾، وهذا ممَّا يجمعون»، وقد أسنده الحافظ أبو القاسم الطبراني، فرواه عن أبي زرعة الدمشقي عن حَيوة بن شَرَيح عن بقية، فذكره». اهـ.

(١) تفسير ابن أبي حاتم (٦/ ١٩٦٠).

وقال السعدي في «تفسيره» (٣٦٦- ٣٣٧):

«يقول تعالى مرغبًا للخلق في الإقبال على هذا الكتاب الكريم بذكر أوصافه الحسنة الضرورية للعباد ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [يونس: ٥٧] أي: نعظكم وننذركم عن الأعمال الموجبة لسخط اللَّه، المقتضية لعقابه ونحذرُكم عنها ببيان آثارها ومفاسدها، ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ﴾، وهو هذا القرآن، شفاء لما في الصدور من أمراض الشهوات الصادة عن الانقياد للشرع، وأمراض الشبهات القادحة في العلم اليقيني، فإنَّ ما فيه من المواعظ والترغيب والترهيب والوعد والوعيد ممَّا يوجب للعبد الرغبة والرهبة، وإذا وجدت فيه الرغبة في الخير والرهبة من الشر، ونمتا على تكرر ما يرد إليها من معاني القرآن، أوجب ذلك تقديم مراد اللَّه على مراد النفس، وصار ما يرضي اللَّه أحب إلى العبد من شهوة نفسه.

وكذلك ما فيه من البراهين والأدلة التي صرَّفها اللَّه غاية التصريف، وبيّنها أحسن بيان، ممَّا يُزيل الشبه القادحة في الحق، ويصل به القلب إلى أعلى درجات اليقين وإذا صح القلب من مرضه ورفل[1] بأثواب العافية تبعته الجوارح كلها، فإنها تصلح بصلاحه، وتفسد بفساده.

﴿وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾: فالهُدَى: العلمُ بالحقِ والعملُ به.

والرحمة هي ما يحصل من الخير والإحسان والثواب العاجل والآجل لمن اهتدى به، فالهدى أجلُّ الوسائل، والرحمة أكمل المقاصد والرغائب، وإذا حصل الهدى وحلَّت الرحمة الناشئة عنه، حصلت السعادة والفلاح والربح والنجاح والفرح والسرور.

وإنَّما أمر اللَّه تعالى بالفرح بفضله ورحمته؛ لأنَّ ذلك ممَّا يوجب انبساط النفس ونشاطها وشكرها للَّه تعالى وقوتها وشدّة الرغبة في العلم والإيمان الداعي للازدياد منها، وهذا فرح محمود، بخلاف الفرح بشهوات الدنيا ولذاتها، أو الفرح بالباطل، فإنَّ هذا مذموم، كما قال تعالى في الذين فرحوا بما عندهم من الباطل المناقض لما جاءت به الرسل: ﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [غافر: ٨٣]». اهـ.

وقال اللَّه تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

قال ابن جرير الطبري في «جامع البيان في تأويل آي القرآن» (١٤/ ١٦٧):

«يقول: نُنزّل عليك يا محمد هذا القرآن بيانًا لكل ما بالناس إليه حاجة من معرفة الحلال والحرام والثواب والعقاب ﴿وَهُدًى﴾ من الضلالة، ﴿وَرَحْمَةً﴾ لمن صدق به وعمل بما فيه من

(١) الرِّفل: الذيل، ورفل إزاره: إذا أسبله [«النهاية» (٢/ ٢٢٥)].

حدود اللَّه وأمره ونهيه، فأحل حلاله وحرم حرامه ﴿وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ يقول: وبشارة لمن أطاع اللَّه وخضع له بالتوحيد وأذعن له بالطاعة يبشره بجزيل ثوابه في الآخرة وعظيم كرامته [٢١٧٨٧] حدثني.... عن مجاهد ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ قال: ممَّا أحلَّ وحرَّم عليهم، وما أمَرَ به، وما نهى عنه.

[٢١٧٩١] حدثنا.... عن ابن مسعود قال: أنزل في هذا القرآن كل علم وكل شيء قد بيّن لنا في القرآن، ثُمَّ تلا هذه الآية». اهـ.

وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢].

قال ابن جرير الطبري في «جامعه» (٢٦/ ٤٧):

« ﴿رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾: وحيًا ورحمة من أمرنا، ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا﴾ يقول: ولكن جعلنا هذا القرآن وهو الكتاب ﴿نُورًا﴾، يعني ضياء للنَّاس يستضيئون بضوئه الذي بيَّن اللَّه فيه، وهو بيانه الذي بيّن فيه ممَّا لهم فيه في العمل به الرشاد، ومن النَّار النجاة، ويعني بقوله: ﴿نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ﴾ نسدد إلى سبيل الصواب، وذلك الإيمان بالله». اهـ.

قال السعدي في «تفسيره» (٧٦٢):

«سمَّاه روحًا لأنَّ الروح يحيا بها الجسد والقرآن تحيا به القلوب والأرواح، وتحيا به مصالح الدنيا والدين لما فيه من الخير الكثير والعلم الغزير». اهـ.

وقال ابن كثير في «تفسيره» (٧/ ١٣٩):

«وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ يعني: القرآن ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ﴾ أي: القرآن: ﴿نُورًا﴾». اهـ.

وروى مسلم في «صحيحه» (٢٤٠٨) عن زيد بن أرقم عن النَّبِيّ ﷺ قال:

«ألا وإنِّي تارك فيكم ثقلين: أحدهما كتاب اللَّه ﷻ، هو حبل اللَّه، من اتبعه كان على الهدى، ومن تركه كان على ضلالة».

قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣].

- **القرآنُ كتابُ اللَّه أصل الأدلة كلها:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٢٣١ وما بعدها):

«فالأصل الكتاب، وهو القرآن.

لا شك أنَّ القرآن هو أصل الأدلة، وقد قال اللَّه تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ

شَيۡءٖ﴾ [النحل: ٨٩]، ففيه البيان لجميع الأحكام.

قال الإمام الشافعي في «الرسالة»: «ليس ينزل بأحد في الدنيا نازلة إلَّا وفي كتاب اللَّه تعالى الدليل على سبيل الهدى فيها».

وأورد بعضهم ما ثبت ابتداء بالسنَّة أو غيرها.

فأجاب السمعاني: «بأنه مأخوذ من كتاب اللَّه تعالى في الحقيقة؛ لأنه أوجب علينا فيه اتباع الرسول وحذرنا من مخالفته».

قال الإمام الشافعي: «فمن قَبِلَ عن الرسول ﷺ فعن اللَّه قَبِل» انتهى». اهـ.

● **في وجوب الأخذ بموجب القرآن، ونقل الإجماع على ذلك:**

قال اللَّه تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء: ٥٩].

وقال تعالى: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الشورى: ١٠].

قال ابن كثير في «تفسيره» (٢/ ٢٢٣):

«﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ أي: اتبعوا كتابه ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ أي: خذوا سُنته ﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ أي: فيما أمروكم به من طاعة اللَّه لا في معصية اللَّه، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية اللَّه، كما تقدم في الحديث الصحيح: «**إنَّما الطاعة في المعروف**»(١)، وقوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ قال مجاهد وغير واحد من السلف: أي: إلى كتاب اللَّه وسنة رسوله، وهذا أمر من اللَّه ﷻ بأنَّ كل شيء تنازع النَّاس فيه من أصول الدين وفروعه أن يرد التنازع في ذلك إلى الكتاب والسنَّة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الشورى: ١٠]، فما حكم به كتاب اللَّه وسنة رسوله وشهدا له بالصِّحة فهو الحق، وماذا بعد الحق إلَّا الضلال، ولهذا قال تعالى: ﴿إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾؛ أي: ردّوا الخصومات والجهالات إلى كتاب اللَّه وسنة رسوله فتحاكموا إليهما فيما شجر بينكم ﴿إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ فدلَّ على أنَّ من لم يتحاكم في مجال النزاع إلى الكتاب والسنَّة ولا يرجع إليهما في ذلك فليس مؤمنًا باللَّه ولا باليوم الآخر». اهـ.

وقال ابن حزم في «الإحكام» (١/ ٩٤) الباب العاشر في الأخذ بموجب القرآن:

«ولما تبيّن بالبراهين والمعجزات، أنَّ القرآن هو عهد اللَّه علينا والذي ألزمنا الإقرار به، والعمل بما فيه وصح بنقل الكافة لا مجال للشك فيه، أنَّ هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٤٣٤٠)، ومسلم (١٨٤٠).

المشهورة في الآفاق كلها، وجب الانقياد لما فيه، فكان هو الأصل المرجوع إليه، لأننا وجدنا فيه ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] فما في القرآن من أمر أو نهي فواجب الوقوف عنده، ولا خلاف بين أحد من الفرق المنتمية إلى المسلمين من أهل السنَّة والمعتزلة والخوارج والمرجئة والزيدية في وجوب الأخذ بالقرآن، وأنه هو المتلو عندنا نفسه، وإنَّما خالف في ذلك قوم من غلاة الروافض هم كفار بذلك مشركون عند جميع أهل الإسلام». اهـ.

• **المسألة (٢٣) بيان معنى الكتاب وتعريفه وإعجازه، وأنَّ القرآن والكتاب واحد بالإجماع.**

قال ابن فارس في «مقاييس اللغة» (٥/ ١٥٨):

««كتب»: الكاف والتاء والباء أصل صحيح واحد يدلُّ على جمع شيء إلى شيء، من ذلك الكتاب والكتابة، يُقال: كتبت الكتاب أكتبه كتْبًا، ومن الباب الكتاب، وهو الفرض، قال اللَّه تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٧٣] ويقال للحُكْم: الكتاب، قال رسول اللَّه ﷺ: «**أما لأقضين بينكما بكتاب اللَّه تعالى**»(١)، أراد بحكمه، وقال تعالى: ﴿يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ۝ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ﴾ [البينة: ٢، ٣] أي: أحكام مستقيمة.

ويُقال للقدر: الكتاب، قال الجعدي:

يا ابنةَ عَمِّي كتاب اللَّهِ أخرجني   عنكم وهل أمنعنَّ اللَّه ما فَعَلا

قال ابن الأعرابي: الكاتب عند العرب: العالم، واحتج بقوله تعالى: ﴿أَمْ عِندَهُمُ ٱلْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الطور: ٤١]». **اهـ.**

وقال الأصفهاني في «المفردات في غريب القرآن» (ص٤٢٤):

«كتب: الكَتْبُ ضمّ أديم إلى أديم بالخياطة، يُقال كتبت السِّقاء وكتبت البغلة: جمعت بين شفرتيها بحلْقة، وفي التَّعارف ضمّ الحروف بعضها إلى بعض بالخطّ، وقد يُقال ذلك للمضموم بعضه إلى بعض باللفظ، فالأصل في الكتابة: النّظم بالخطّ، لكنْ يُستعار كل واحد للآخر، ولهذا سُمّي كلام اللَّه -وإن لم يُكتب- كتابًا، كقوله: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: ١]، وقوله: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [مريم: ٣٠]، والكتاب في الأصل مصدر، ثُمَّ سُمِّي المكتوب فيه كتابًا، والكتاب في الأصل اسم للصحيفة مع المكتوب فيه، وفي قوله: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [النساء: ١٥٢]، فإنه يعني صحيفة فيها كتابة؛ ولهذا قال: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِي قِرْطَاسٍ﴾ [الأنعام: ٧]». اهـ.

---

(١) رواه البخاري (٦٨٥٩)، ومسلم (١٦٩٧) في «صحيحيهما».

قال نجم الدين الطوفي في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ١٠- ١١):

«قول الجنِّ في سورة الجن: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن: ١] وقولهم في سورة الأحقاف حيث قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٣٠] والذي سمعوه واحد هو القرآن، وقد سموه كتابًا، فدلَّ على أنَّ كتاب اللَّه تعالى هو القرآن.

الوجه الثاني: إجماع الأمة على اتحاد مُسمَّى اللفظين: الكتاب والقرآن؛ أي: أنَّ مسماهما واحد، فالكتاب هو القرآن، والقرآن هو الكتاب، والكتاب هو كتاب اللَّه تعالى». اهـ.

وقال ابن قدامة في «روضة الناظر» (١/ ١٩٨):

«وكتاب اللَّه سبحانه هو كلامه، وهو القرآن الذي نزل به جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ على النَّبِيِّ ﷺ وقال قوم: الكتاب غير القرآن، وهو باطل.

قال اللَّه تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٢٩، ٣٠]، وقالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجن: ١]، فأخبر اللَّه تعالى أنهم استمعوا القرآن وسموه قرآنًا وكتابًا، وقال تعالى: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ١، ٣]، وقال: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا﴾ [الزخرف: ٤]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقعة: ٧٧، ٧٨]، سماه قرآنًا وكتابًا، وهذا ممَّا لا خلاف فيه بين المسلمين». اهـ.

وكذلك نقل الإجماع المِرداوي في «التحبير» (٣/ ١٢٣٧) فقال:

«والإجماع منعقد على اتحاد اللفظين، فلا عبرة بمن خالف، فإنه خطأ». اهـ.

ثُمَّ قال المِرداوي: (٣/ ١٢٣٨ وما بعدها):

«تنبيه: الكتاب في الأصل جنس، ثُمَّ غلب على القرآن من بين الكتب في عرف أهل الشرع: «وهو كلام مُنزّل على محمد ﷺ معجز بتلاوته».

فقولنا: «كلام» جنس وهو أولى من اللفظ، لأنَّ الكلام أخصُّ من اللفظ وأوْلى من القول؛ لموافقته القرآن في قوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

- **[بيان أنَّ القرآن معجزة بنفسه لفظًا ومعنى ونظمًا:]**

وقد وقع التحدِّي بالقرآن كله كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨]؛ أي: فأتوا بمثله إن ادعيتم القدرة، فلمَّا عجزوا تحدَّاهم بعشر سور بقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: ١٣]، فلمَّا عجزوا تحدَّاهم بسورة بقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣]؛ أي: من مثل القرآن، فلمَّا عجزوا

تحدَّاهم بدون ذلك بقوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور: ٣٤]،». اهـ.

وقال المرداوي أيضًا (٣/ ١٣٥٤):

«**قال الإمام أحمد**: «من قال: القرآن مقدور على مثله ولكن منع اللَّه قدرتهم كفر، بل هو معجز في نفسه والعجز يشمل الخلق».

قال جماعة من أصحابنا: «كلام أحمد يقتضي أنه معجز في لفظه ونظمه ومعناه»، وهو مذهب أبي حنيفة وغيرهم». اهـ.

قلت: قال القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (١/ ٧٥- ٧٦):

«**قال النظام وبعض القدرية**: إنَّ وجه الإعجاز هو المنع من معارضته، والصَّرْفَة عند التحدِّي بمثله، وأنَّ المنع والصَّرفة هو المعجزة دون ذات القرآن، وذلك أنَّ اللَّه تعالى صرف هممهم عن معارضة مع تحديهم بأن يأتوا بسورة من مثله.

وهذا فاسد؛ لأنَّ إجماع الأمة قبل حدوث المخالف: أنَّ القرآن هو المعجز، فلو قلنا: إنَّ المنع والصَّرْفَة هو المعجز؛ لخرج القرآن عن أن يكون معجزًا، وذلك خلاف الإجماع.

وإذا كان كذلك عُلم أنَّ نفس القرآن هو المعجز؛ لأنَّ فصاحته وبلاغته أمر خارق للعادة، إذْ لم يوجد قط كلام على هذا الوجه.

قال ابن عطية:

«**وجه التحدِّي في القرآن**: إنَّما هو بنظمه وصحة معانيه، وتوالي فصاحة ألفاظه.

ووجه إعجازه: أنَّ اللَّه تعالى قد أحاط بكل شيء علمًا، وأحاط بالكلام كله علمًا، فعلم بإحاطته أي لفظة تصلح أن تلي الأولى، وتبيّن المعنى بعد المعنى، ثُمَّ كذلك من أول القرآن إلى آخره، والبشر معهم الجهل والنسيان والذهول، ومعلوم ضرورة، أنَّ بشرًا لم يكن محيطًا قط، فبهذا جاء نظم القرآن في الغاية القصوى من الفصاحة، وبهذا النظر يبطل قول من قال: إنَّ العرب كان في قدرتها أن تأتي بمثل القرآن في الغاية القصوى من الفصاحة، فلمَّا جاء محمد ﷺ فرقوا عن ذلك وعجزوا عنه».

ومن فصاحة القرآن أنَّ اللَّه تعالى جل ذكره، ذكر في آية واحدة أمرين، ونهيين، وخبريين، وبشارتين، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٧]، وكذلك فاتحة سورة المائدة: أمر بالوفاء، ونهى عن النكث، وحلل تحليلًا عامًا، ثُمَّ استثنى استثناءً بعد استثناء، ثُمَّ أخبر عن حكمته وقدرته، وذلك ممَّا لا يقدر عليه إلَّا اللَّه سبحانه، -فقال تعالى:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١].

وأنبأ سبحانه عن الموت وحسرة الموت والدار والآخرة، وثوابها وعقابها، وفوز الفائزين، وتردّي المجرمين، والتحذير من الاغترار بالدنيا، ووصفها بالقلة بالإضافة إلى دار البقاء بقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفۡسٖ ذَآئِقَةُ ٱلۡمَوۡتِۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوۡنَ أُجُورَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۖ فَمَن زُحۡزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدۡخِلَ ٱلۡجَنَّةَ فَقَدۡ فَازَۗ وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلۡغُرُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

وأنبأ أيضًا عن قصص الأولِّين والآخرين ومآل المترفين وعواقب المهلكين في شطر آية في قوله تعالى: ﴿فَمِنۡهُم مَّنۡ أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِ حَاصِبٗا وَمِنۡهُم مَّنۡ أَخَذَتۡهُ ٱلصَّيۡحَةُ وَمِنۡهُم مَّنۡ خَسَفۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ وَمِنۡهُم مَّنۡ أَغۡرَقۡنَاۚ﴾ [العنكبوت: ٤٠]، وأنبأ -جل وعزَّ- عن أمر السفينة وإجرائها وإهلاك الكفرة واستقرار السفينة واستوائها، وتوجيه أوامر التسخير إلى الأرض والسماء بقوله ﷻ: ﴿وَقَالَ ٱرۡكَبُواْ فِيهَا بِسۡمِ ٱللَّهِ مَجۡرٜىٰهَا وَمُرۡسَىٰهَآۚ﴾ [هود: ٤١]، إلى قوله: ﴿وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ٤٤]، إلى غير ذلك». اهـ.

قلت: ودليل ذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾ [الإسراء: ٨٨].

قال ابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» (٥/ ٧٦- ٧٧):

«نبَّه تعالى على شرف هذا القرآن العظيم، فأخبر أنه لو اجتمعت الإنس والجن كلهم واتفقوا على أنَّ يأتوا بمثل ما أنزله على رسوله لما أطاقوا ذلك ولما استطاعوه، ولو تعاونوا وتساعدوا وتظافروا؛ فإنَّ هذا أمر لا يُستطاع، وكيف يشبه كلام المخلوقين كلام الخالق، الذي لا نظير له، ولا مثال له، ولا عديل له؟!». اهـ

وقال السعدي في «تفسيره» (٤٦٦) عند هذه الآية:

«وهذا دليل قاطع، وبرهان ساطع على صحة ما جاء به الرسول وصدقه؛ حيث تحدَّى اللَّهُ الإنس والجنِّ أن يأتوا بمثله، وأخبرهم أنهم لا يأتون بمثله، ولو تعاونوا كلهم على ذلك، لم يقدروا عليه.

ووقع كما أخبر، فإنَّ دواعي أعدائه المكذبين به متوفرة على ردّ ما جاء به بأي وجه كان، وهم أهل اللسان والفصاحة، فلو كان عندهم أدنى تأهل وتمكن من ذلك لفعلوه فعُلم بذلك أنهم أذعنوا غاية الإذعان، طوعًا وكرهًا، وعجزوا عن معارضته». اهـ.

- **لماذا ابتدئ بكتاب اللَّه تعالى من أصول الأدلة؟**

قال أبو الوفاء بن عقيل في «الواضح في أصول الفقه» (٢/ ٦):

«وإنَّما ابتدئ بكتاب اللَّه تعالى؛ لأنه قطعي من جهة النقل المعصوم، ومن جهة الإعجاز المأمون معه التحريف والزيادة والنقصان، إذ لا يقبل غيره من الكلام، ولا يختلط به شيء من القول المتضمن للأحكام وغير الأحكام، هذا تقديم أوجبته قوة الدلالة، والثاني: أنه أفضل الأدلة؛ إذْ كان كلامًا للَّه سبحانه». اهـ.

● **المسألة (٢٤) القرآن كلام اللَّه غير مخلوق منه خرج وإليه يعود واللَّه يتكلم بحرف وصوت:**

قال ابن حجر في «فتح الباري شرح صحيح البخاري» (١٣/ ٥٠٩/ ح٧٤٨٨/ باب (٣٤):

«باب قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَۚ﴾ [النساء: ١٦٦]:

«والمنقول عن السلف اتفاقهم على أنَّ القرآن كلام اللَّه غير مخلوق، تلقاه جبريل عن اللَّه، وبلّغه جبريل إلى محمد -عليه الصلاة والسلام-، وبلّغه ﷺ إلى أمتّه». اهـ.

وقال الإمام أبو القاسم اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنَّة والجماعة» (١/ ٢٠٧/ وما بعدها):

«سياق ما روي من إجماع الصحابة على أنَّ القرآن غير مخلوق: روي عن علي رضي الله عنه يوم صفّين: ما حكّمت مخلوقًا، وإنَّما حكمت القرآن ومعه أصحاب رسول اللَّه ﷺ، ومع معاوية أكثر منه، فهو إجماع بإظهار وانتشار وانقراض عصر من غير اختلاف ولا إنكار.

وعن ابن عباس وابن عمر وابن مسعود مثله، وعن عمرو بن دينار: أدركت تسعة من أصحاب رسول اللَّه ﷺ يقولون: من قال: القرآن مخلوق فهو كافر.

ولقد لقي عمرو بن دينار ابن عباس، وابن عمر، وابن الزبير، وجابر بن عبد اللَّه، والمسور بن مخرمة، وسعد بن عائذ القرظ -مؤذن رسول اللَّه ﷺ -والسائب بن يزيد الكندي، وأبا الطفيل عامر بن واثلة- وروي له عن أنس -فهؤلاء تسعة [ثُمَّ روى بسنده ذلك:].

٣٧٠- عن ابن عباس قال: لمَّا حكم عليٌّ الحكمين، قالت له الخوارج: حكمت رجلين؟ قال:

«ما حكمت مخلوقًا، إنَّما حكمت القرآن».

٣٧٦- عن عكرمة قال: كان ابن عباس في جنازة فلمَّا وضع الميت في لحده قام رجل فقال: اللهم ربَّ القرآن اغفر له، فوثب إليه ابن عباس فقال: «مه، القرآن منه» زاد الصهيبي في حديثه: فقال ابن عباس: «القرآن كلام اللَّه ليس بمربوب، منه خرج وإليه يعود».

٣٧٧- قال عبد اللَّه بن عمر: القرآن كلام اللَّه غير مخلوق [ثُمَّ قال اللالكائي]: ذكر إجماع

التابعين من الحرمين: مكة والمدينة والمِصْرَين: الكوفة والبصرة، فأمَّا أهل مكة والمدينة:

٣٨١- فيما أخبرنا . . حدثنا ابن عيينة قال: سمعت عمرو بن دينار يقول: «أدركت مشايخنا والنَّاس منذ سبعين سنة يقولون: «القرآن كلام اللَّه منه بدأ وإليه يعود» [وفي رواية ٣٨٣]: «القرآن كلام اللَّه غير مخلوق».

ثُمَّ ظل يُعدد الأسماء والرجال ويروي عنهم ذلك ثُمَّ طبقات التابعين وأتباعهم ومن بعدهم من الأثر (٣٨٤-٤٩٣) (١/ ٢١٢- ٢٥٦) ثُمَّ قال: (١/ ٢٧٢ وما بعدها):

«سياق ما دلَّ من الآيات من كتاب اللَّه تعالى، وما روي عن رسول اللَّه ﷺ والصحابة والتابعين، على أنَّ القرآن تكلم اللَّه به على الحقيقة: وأنه أنزله على محمد ﷺ وأمره أن يتحدَّى به، وأن يدعو النَّاس إليه، وأنه القرآن على الحقيقة: متلوّ في المحاريب، مكتوب في المصاحف، محفوظ في صدور الرجال، ليس بحكاية، ولا عبارة عن قرآن، وهو قرآن واحد غير مخلوق وغير مجعول ومربوب، بل هو صفة من صفات ذاته، لم يزل متكلمًا، ومن قال غير هذا فهو كافر ضال مبتدع مخالف لمذاهب السنَّة والجماعة.

قال اللَّه تبارك وتعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١١٤] قيل في تفسيره عن ابن عباس: شفاهًا، وقيل مرارًا.

وقال تعالى: ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف: ١٤٤]، وقال تعالى: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] قال قتادة والسدي: القرآن.

وقال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُواْ كَلَٰمَ ٱللَّهِۚ﴾ [الفتح: ١٥]، وقال تعالى: ﴿بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ۝٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ﴾ [البروج: ٢١- ٢٢]، وقال تعالى: ﴿وَٱلطُّورِ ۝١ وَكِتَٰبٖ مَّسۡطُورٖ﴾ [الطور: ١، ٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقال تعالى: ﴿لَوۡ أَنزَلۡنَا هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ عَلَىٰ جَبَلٖ﴾ [الحشر: ٢١]، وقال تعالى: ﴿قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٖ﴾ [الزمر: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل: ٨٩] فأخبر اللَّه تعالى في جميع هذه الآيات أنه مُنزّل فمن قال: إنَّ القرآن هو الذي في السماء، فقد خالف اللَّه ورسوله وردّ معجزات نبيّه، وخالف السلف من الصحابة والتابعين والخالفين لهم من علماء الأمة.

[فروى بسنده ٥٤٥، ٥٤٦، ما رواه البخاري في «صحيحه» (٤٨٠٠)] عن أبي هريرة يقول: إنَّ نبي اللَّه ﷺ قال: «**إذا قضى اللَّه الأمر في السماء، ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانًا لقوله، كأنه سلسلة على صفوان، قال:** ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمۡۖ قَالُواْ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣].

[وفي رواية ٥٤٨][(١)]:

«**إذا تكلم اللَّه بالوحي سمع أهل السماء صلصلة كجر السلسلة على الصفاة، فيصعقون، فلا يزالون كذلك حتى يأتي جبريل، فإذا جاءهم جبريل: فُزّع عن قلوبهم، فيقولون: يا جبريل، ماذا قال ربك؟ قال: يقول الحق، قال: فينادون: الحق الحق**».

[ثُمَّ روي بسنده (٥٥٠) ما رواه مسلم (٢٧٧٠) في «صحيحه»] في حادثة الإفك عن عائشة قالت: ولشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم اللَّه فيّ بأمر يُتْلَى».

[ثُمَّ روي بسنده (٥٥٣) ما رواه البخاري (٧٤٤٣) ومسلم (١٠١٦) عن عدي بن حاتم قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**ما منكم من أحد إلَّا سيكلمه اللَّه -يعني ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان- فلينظرن أيمن منه فلا يرى إلَّا شيئًا قدّمه، ولينظرن أشأم منه، فلا يرى إلَّا شيئًا قدّمه، ولينظرن أمامه فلا يرى إلَّا النار، فاتقوا النَّار ولو بشق تمرة**». اهـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوي» (١٢/ ٢٤١):

«عن السلف، وإنَّما الذي اتفقوا عليه: أنَّ القرآن كلام اللَّه غير مخلوق». اهـ.

وقال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (٢/ ١٠٥):

«وأجمع السلف على أنَّ الذي بين الدَّفتين كلام اللَّه تعالى». اهـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٢/ ٦٩):

«والصوت لا يكون كلامًا إلَّا بالحروف باتفاق النَّاس». اهـ.

ومن الأدلة كذلك على إثبات الصَّوْت للَّه: ما رواه البخاري معلقًا في «صحيحه»، كتاب التوحيد باب (٣٢) قبيل حديث (٧٤٨١) ورواه الحاكم في المستدرك (٣٦٣٨) وصححه ووافقه الذهبي، ووصله البخاري في «الأدب المفرد» (٩٧٠)، وحسنه الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١٠/ ٣٤٦) وقال: «إسناده حسن»، وأحمد في «المسند» (١٥٩٨٤) من حديث جابر بن عبد اللَّه عن عبد اللَّه بن أنيس عن رسول اللَّه ﷺ قال:

«**يحشر النَّاس يوم القيامة -أو قال: العباد- عراة غرلًا بُهمًا**» قال: قلنا: وما بُهمًا؟ قال: «**ليس معهم شيء، ثُمَّ يناديهم بصوت يسمعه من قَرُب** -وفي رواية الحاكم- **يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قَرُبَ، أنا الملك أنا الديان**» الحديث.

ذكر البخاري هذا الحديث تحت باب: «قول اللَّه تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ

---

(١) أخرجها أبو داود في «سننه» (٤٧٣٨).

أَذِنَ لَهُۥ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْۖ قَالُواْ ٱلْحَقَّۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣] ولم يقل ماذا خلق ربّكم».

وقد مرَّ قريبًا الحديث في هذه الآية.

قال ابن حجر في: «فتح الباري» (١٣/ ٤٩٩ وما بعدها) شارحًا تبويب البخاري:

«**قال ابن بطال**: استدلَّ البخاري بهذا على أنَّ قول اللَّه قديم لذاته قائم بصفاته لم يزل موجودًا به، ولا يزال كلامه لا يشبه المخلوقين، وفيه: أنهم إذا ذهب عنهم الفزع قالوا لمن فوقهم: ماذا قال ربكم؟ فدل ذلك على أنهم سمعوا قولًا لم يفهموا معناه؛ من أجل فزعهم، فقالوا: ماذا قال؟ ولم يقولوا ماذا خلق؟ وكذا أجابهم مَنْ فوقهم من الملائكة بقولهم: «قالوا الحق» والحق أحد صفتي الذات التي لا يجوز عليها غيره، لأنه لا يجوز على كلامه الباطل، فلو كان خلقًا أو فعلًا لقالوا خلق خلقًا إنسانًا أو غيره، فلمَّا وصفوه بما يوصف به الكلام لم يجز أن يكون القول بمعنى التكوين. انتهى.

قال البيهقي في «كتاب الاعتقاد»: القرآن كلام اللَّه، وكلام اللَّه صفة من صفات ذاته، وليس شيء من صفات ذاته مخلوقًا ولا محدثًا ولا حادثًا، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، فلو كان القرآن مخلوقًا لكان مخلوقًا بكن، ويستحيل أن يكون قول اللَّه لشيء بقول لأنه يوجب قولًا ثانيًا وثالثًا فيتسلسل وهو فاسد، وقال اللَّه تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾ [الرحمن: ١، ٢] فخص القرآن بالتعليم لأنه كلامه وصفته، وخصَّ الإنسان بالتخليق؛ لأنه خلقه ومصنوعه، ولولا ذلك لقال خلق القرآن والإنسان، وقال اللَّه تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم قائمًا في غيره.

وقال اللَّه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، الآية، فلو كان لا يوجد إلَّا مخلوقًا في شيء مخلوق لم يكن لاشتراط الوجوه المذكورة في الآية معنى؛ لاستواء جميع الخلق في سماعه عن غير اللَّه، فبطل قول الجهمية أنه مخلوق في غير اللَّه، ويلزمهم في قولهم أنَّ اللَّه خلق كلامًا في شجرة كلم به موسى أن يكون من سمع كلام اللَّه من ملك أو نبيٍّ أفضل في سماع الكلام من موسى، ويلزمهم أن تكون الشجرة هي المتكلمة بما ذكر اللَّه أنه كلم به موسى، وهو قوله: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤]، وقد أنكر اللَّه تعالى قول المشركين: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾ [المدثر: ٢٥]، وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، فالمراد: أن تنزيله إلينا هو المحدث لا الذكر نفسه، وبهذا احتج الإمام أحمد [قال الحافظ] والمحفوظ عن جمهور السلف ترك الخوض في ذلك والتعمق

فيه، والاقتصار على القول بأنَّ القرآن كلام اللَّه وأنه غير مخلوق، ثُمَّ السكوت عمَّا وراء ذلك.

[فذكر حديث جابر ثُمَّ قال]: وصفات الخالق لا تقاس على صفة المخلوق، وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الأحاديث الصحيحة وجب الإيمان به». اهـ.

كذلك ما رواه البخاري في «صحيحه» (٧٤٨٣) تحت نفس الباب السابق (٣٢) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال النَّبِيّ ﷺ:

«يقول اللَّه: يا آدم، فيقول لبيك وسعديك، فيُنَادَيَ بصوت: إنَّ اللَّه يأمرك أن تُخرج من ذريتك بعثًا إلى النَّار».

قال الحافظ في «الفتح» (١٣/ ٥٠٦- ٥٠٧) عند الحديث:

«وأثبتت الحنابلة أنَّ اللَّه متكلم بحرف وصوت، أمَّا الحروف فللتصريح بها في ظاهر القرآن، وأمَّا الصوت فمن منع قال: إنَّ الصوت هو الهواء المتقطع المسموع من الحنجرة، وأجاب من أثبته: بأنَّ الصوت الموصوف بذلك هو المعهود من الآدميين كالسمع والبصر، وصفات الرب بخلاف ذلك فلا يلزم المحذور المذكور، مع اعتقاد التنزيه وعدم التشبيه، وأنه يحوز أن يكون من غير الحنجرة فلا يلزم التشبيه.

وقد قال عبد اللَّه بن أحمد بن حنبل في «كتاب السنَّة»: سألت أبي عن قوم يقولون: لمَّا كلم اللَّه موسى لم يتكلم بصوت، فقال لي أبي: بل تكلم بصوت، هذه الأحاديث تُروى كما جاءت». اهـ.

ذكر المرداوي في «التحبير (١٦) حديثًا رواها الحافظ ضياء الدين صاحب «الأحاديث المختارة» (٣/ ١٣٢٨- ١٣٤٣)، وكذلك جمعها ابن قدامة في كتابه: «الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم» ثُمَّ قال المرداوي:

«هذا آخر الأحاديث التي نقلناها من الحافظ ضياء الدين وغيره، المشتمل على الأحاديث الواردة في الحرف والصوت، وهي قريبة من ثلاثين حديثًا بعضها صحاح، وبعضها حسان محتج بها، وقد أخرج غالبها الحافظ ابن حجر في «شرح البخاري» وغالبها احتج بها الإمام أحمد، والإمام محمد بن إسماعيل البخاري، وغيرهما من أئمة الحديث على أنَّ اللَّه تعالى تكلم بصوت، وهم أئمة هذا الشأن والمقتدى بهم فيه، والمرجع إليهم، وقد صححوا هذه الأحاديث، واعتمدوا عليها، واعتقدوا ما فيها، منزهين اللَّه عمَّا لا يليق بجلاله من شبهات الحدوث وغيرها، كما قالوا في سائر الصفات من النزول، والمجيء، والاستواء، والسمع، والبصر، واليد، وغيرها، كما قاله سلف هذه الأمة الصالح مع إثباتهم لها: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢]، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠].

قال الشيخ موفق الدين في «تصنيفه»:

«وإذا كان حقيقة التكلم والمناداة شيئًا، وتواردت الأخبار والآثار به، فما إنكاره إلَّا عناد واتباع للهوى المجرّد، وصدوف عن الحق، وترك الصراط المستقيم» انتهى.

وحد الصوت: ما يتحقق سماعه، فكل متحقق سماعه صوت، وكل مالا يتأتى سماعه ألبته ليس بصوت، وحجة الحد كونه مطردًا منعكسًا وقول من قال: إنَّ الصوت هو الخارج من هواء بين جرمين، فغير صحيح، لأنه يوجد سماع الصوت من غير ذلك، كتسلم الأحجار(١)، وتسبيح الطعام(٢)، والجبال(٣)، وشهادة الأيدي والأرجل(٤)، وحنين الجذع(٥)، وقد قال اللَّه تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق: ٣٠]، وما لشيء من ذلك منخرق بين جرمين.

وقد أقر الأشعري: أنَّ السموات والأرض: ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]، حقيقة لا مجازًا.

وقال الشيخ تقي الدين:

«ولا نزاع بين العلماء أنَّ كلام اللَّه لا يفارق ذات اللَّه سبحانه، وأنه لا يباينه كلامه ولا شيء من صفاته، بل ليس شيء من صفة موصوف تباين موصوفها وتنتقل إلى غيره، فكيف يتوهم عاقل أنَّ كلام اللَّه يباينه وينتقل إلى غيره؟ ولهذا قال الإمام أحمد: «كلام اللَّه من اللَّه ليس ببائن منه». اهـ.

قلت: قال هذا الكلام شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» **(١٢/ ٣٩٠)**.

---

(١) روى مسلم في «صحيحه» (٢٢٧٧) عن جابر بن سمرة قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**إني لأعرف حجرًا بمكة كان يسلم عليَّ قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن**».

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٣٥٧٩) عن ابن مسعود قال: «كنا مع رسول اللَّه ﷺ في سفر . . . ولقد كُنَّا نسمع تسبيح الطعام وهو يُؤكل».

(٣) قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]، وقال: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِشْرَاقِ﴾ [ص: ١٨].

(٤) قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [يس: ٦٥]، وقال: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝٢٠ وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [فصلت: ٢٠- ٢١].

(٥) ما رواه البخاري في «صحيحه» (٩١٨) عن جابر بن عبد اللَّه قال: «كان جذع يقوم إليه النَّبيّ ﷺ، فلمَّا وُضع له المنبر سمعنا للجذع مثل أصوات العِشار حتى نزل النَّبيّ ﷺ فوضع يده عليه».

ثُمَّ قال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١٣٥٢- ١٣٥٣):

«وهذا الإمام الكبير عبد اللَّه بن المبارك إمام الدنيا على الإطلاق الذي اجتمع فيه من خصال الخير ما لا يجتمع غالبًا في غيره، قد قال: «إنَّ اللَّه يتكلم بقدرته ومشيئته بصوت كيف شاء ومتى شاء بلا كيف».

وهذا الإمام أبو عبد اللَّه محمد بن إسماعيل البخاري من أعظم أئمة المسلمين بلا مدافعة في ذلك، قد قال في كتابه: «خلق أفعال العباد»:

«إنَّ اللَّه يتكلم بصوت، وإنَّ صوته لا يشابه صوت المخلوقين، وإنه يتكلم كيف شاء ومتى شاء» واستدلَّ بحديث أم سلمة[(١)].

وهذا الطحاوي الحافظ الجليل قد قال في «عقيدته»:

«إنَّ القرآن كلام اللَّه، منه بدأ -بلا كيفية- قولًا، وأنزله على رسوله وحيًا». اهـ.

وروى البخاري في «صحيحه» (٣٣٧١) عن ابن عباس ﵄ قال:

«كان النَّبِيّ ﷺ يُعَوِّذ الحسن والحسين، ويقول: **إنَّ أبا كما كان يعوذ بها إسماعيل وإسحاق: أعوذ بكلمات اللَّه التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامَّة**».

قال ابن حجر في «فتح الباري» (٦/ ٤٦٣):

«**قال الخطابي**: كان أحمد يستدل بهذا الحديث على أنَّ كلام اللَّه غير مخلوق، ويحتج بأنَّ النَّبِيّ ﷺ لا يستعيذ بمخلوق». اهـ.

قال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ١٨):

«أنه عوَّذ بهما المخلوق، والمخلوق لا يعوّذ بمخلوق، وإلَّا لم يكن أحدهما أوْلى بالتعويذ من الآخر، ومن المعلوم أنه إنَّما كان يعوّذهما بالوحي المُنَزَّل، فدلَّ على أنه ليس بمخلوق، فيكون قديمًا وهو المطلوب». اهـ.

وقال الإمام الآجرّيّ في «الشريعة» (١/ ٢٢٤- ٢٢٥):

«وقد احتج أحمد بن حنبل ﵀ بحديث ابن عباس: «**إنَّ أول ما خلق اللَّه من شيء:**

---

(١) رواه أبو داود في «سننه» (١٤٦٣) عن يعلى بن مَمْلَك أنه سأل أم سلمة عن قراءة رسول اللَّه ﷺ، وصلاته فقالت: «وما لكم وصلاته؟ كان يصلي، وينام قدر ما صلى، ثُمَّ يصلي قدر ما نام، ثُمَّ ينام قدر ما صلى، حتى يصبح»، ونعتت قراءته فإذا هي تنعت قراءته حرفًا حرفًا»، ورواه الترمذي (٢٩٢٣)، والنسائي (١٠٢١) في «الصغرى» قال الترمذي «حديث حسن صحيح»، وذكر المنذري تصحيح الترمذي في «تهذيب السنن» (٣/ ٢١٤)، وأقرَّه.

القلم» وذكر أنه حُجّة قوية على من يقول: إنَّ القرآن مخلوق؛ كأنه يقول: قد كان الكلام قبل خلق القلم، وإذا كان أول ما خلق اللَّه من شيء القلم دلَّ على أنَّ كلامه ليس بمخلوق، ولأنه قبل خلق الأشياء.

١٩٢- حدثنا . . . حدثنا الفضل بن زياد قال: سألت أبا عبد اللَّه عن عباس النرسي فقلت: كان صاحب سنة؟ فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: قلت: بلغني عنه أنه قال: ما قولي: القرآن غير مخلوق إلَّا كقولي: لا إله إلَّا اللَّه، فضحك أبو عبد اللَّه وسرَّ بذلك، قلت: يا أبا عبد اللَّه أليس هو كما قال؟ قال: بلى، ولكن هذا الشيخ دلَّنا على شيء لم يُفطن له، قوله: إنَّ أول ما خلق اللَّه تعالى من شيء: خلق القلم، والكلام قبل القلم.

قلت: يا أبا عبد اللَّه، أنا سمعته يقوله؛ قال: سبحان اللَّه، ما أحسن ما قال، كأنه كشف عن وجهي الغطاء ورفع يده إلى وجهه، ثُمَّ ذكر حديث ابن عباس: «إنَّ أول ما خلق اللَّه من شيء: القلم» قال: كم ترى قد كتبناه؟ ثُمَّ قال: نظرت فيه فإذا قد رواه خمسة عن ابن عباس». اهـ.

وحديث ابن عباس رواه الآجري في «الشريعة» (**١٩٤، ٢١١، ٤٧٩**) ورواه الحاكم في المستدرك (**٣٨٤٠**) وصححه ووافقه الذهبي، وأحمد في «المسند» (**٢٢٦٠٤**) والترمذي في «سننه» (**٣٣١٩**) وقال: حسن غريب.

وروى الآجري عن الإمام الحافظ عبد اللَّه بن إدريس الأوديِّ (١٧٣):

أنه قال لمن سأله عمّن يقول: القرآن مخلوق؟ فقال: من اليهود؟ قال: لا، قال: من النصارى؟ قال: لا، قال: من المجوس؟ قال: لا، قال ممَّن؟ قال: من أهل التوحيد، قال: «معاذ اللَّه أن يكون هذا من أهل التوحيد، هذا زنديق، من زعم أنَّ القرآن مخلوق فقد زعم أنَّ اللَّه تعالى مخلوق، يقول اللَّه تعالى: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠]، فالرحمن لا يكون مخلوقًا، والرحيم لا يكون مخلوقًا، واللَّه لا يكون مخلوقًا، فهذا أصل الزندقة».

● **المسألة (٢٥) ردَّ البدعة المنكرة بالقول بالكلام النفسي للَّه تعالى مُفصَّلًا.**

قال الحافظ في «فتح الباري» (١٣/ ٥٠٦/ عند الحديث ٧٤٨٤):

«وقالت الأشاعرة: كلام اللَّه ليس بحرف ولا صوت، وأثبتت الكلام النفسي، وحقيقته: معنى قائم بالنفس، وإن اختلفت عنه العبارة كالعربية والعجمية، واختلافها لا يدلّ على اختلاف المعبّر عنه، والكلام النفسي هو ذلك المعبر عنه». اهـ.

قال المِرْداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٢٤٦- ١٣٠٣) ملخصًا:

«قال أبو محمد عبد اللَّه بن سعيد بن كُلَّاب وأتباعه منهم: أبو الحسن الأشعري

وأصحابه وأتباعه: الكلام مشترك بين الألفاظ المسموعة وبين الكلام النفسي، وذلك لأنه قد استعمل لغة وعرفًا فيهما، والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون مشتركًا.

أمَّا استعماله في العبارة فكثير؛ كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، ﴿يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ﴾ [البقرة: ٧٥]، ويقال: سمعت كلام فلان وفصاحته يعني: ألفاظه الفصيحة.

وأمَّا استعماله في المعنى النفسي، وهو مدلول العبارة، فكقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ﴾ [الملك: ١٣]، وقول عمر رضي الله عنه في يوم السقيفة: «زورت في نفسي كلامًا»[(١)].

وقول الشاعر:

إنَّ الكلام لفي الفؤاد وإنَّما جعل اللسان على الفؤاد دليلًا

والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وقال الأشعري: «لمَّا كان سمعه بلا انخراق وجب أن يكون كلامه بلا حرف ولا صوت».

قال الفخر الرازي: «وهو: أنَّ الشخص إذا قال لغيره: اسقني ماءً، فقبل أن يتلفظ بهذه الصيغة، قال بنفسه تصوّر حقيقة السقي وحقيقة الماء، والنسبة الطلبية بينهما، فهذا هو الكلام النفسي، والمعنى القائم بالنفس، وصيغة قوله: «اسقني ماءً» عبارة عنه ودليل عنه».

وقال القرافي: «كل عاقل يجد في نفسه الأمر والنهي، والخبر عن كون الواحد نْصف الاثنين، وعن حدوث العالم، ونحو ذلك، وهو غير مختلف فيه، ثُمَّ يُعبّر عنه بعبارات ولغات مختلفة، فالمختلف هو الكلام اللساني، وغير المختلف هو الكلام النفسي القائم بذات اللَّه تعالى، ويسمى ذلك العلم الخاص: سمعًا؛ لأنَّ إدراك الحواس إنَّما هي علوم خاصة أخصّ من مطلق العلم، فكل إحساس علم، وليس كل علم إحساسًا، وإذا وجد هذا العلم الخاص في نفس موسى، المتعلق بالكلام النفسي القائم بذات اللَّه سمه باسمه الموضوع له في اللغة، وهو السماع» انتهى.

هذا حقيقة مذهبهم، لكن الأشعري وأتباعه قالوا: القرآن الموجود عندنا: حكاية كلام اللَّه، وابن كُلَّاب وأتباعه قالوا: القرآن الموجود بين النَّاس: عبارة عن كلام اللَّه لا عينه.

قال ابن حجر: «ورأيت الشيخ تقي الدين عكس عنهما، فجعل العبارة عن الأشعري،

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٨٣٠).

والحكاية عن ابن كُلَّاب».

وذهب الإمام أحمد -إمام أهل السنَّة على الإطلاق من غير مدافعة- وأصحابه، وإمام أهل الحديث -بلا شك- محمد بن إسماعيل البخاري وجمهور العلماء -قاله ابن مفلح في «أصوله» وابن قاضي الجبل: «إنَّ الكلام ليس مشتركًا بين العبارة ومدلولها، بل الكلام هو الحروف المسموعة من الصوت».

قال الشيخ تقي الدين: «المعروف عند أهل السنَّة والحديث: أنَّ اللَّه يتكلم بصوت، وهو قول جماهير فرق الأمة، فإنَّ جماهير الطوائف يقولون: إنَّ اللَّه تعالى يتكلم بحرف وصوت وليس من طوائف المسلمين من أنكر أنَّ اللَّه يتكلم بصوت إلَّا ابن كُلَّاب ومن اتبعه، كما أنَّ ليس من طوائف المسلمين من قال: إنَّ الكلام معنى واحد قائم بالمتكلم إلَّا هو ومن تبعه» انتهى.

قال ابن قاضي الجبل: احتج الجمهور بالكتاب والسنَّة واللغة والعرف: أمَّا الكتاب: فقوله تعالى: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ۝١٠ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ١٠، ١١] فلم يسم الإشارة كلامًا.

وقال لمريم: ﴿فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦].

وفي الصحيح: أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**إنَّ اللَّه عفا لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تكلَّم أو يعمل به**»(١).

وقسم أهل اللسان الكلام إلى: اسم، وفعل، وحرف.

واتفق الفقهاء كافة: على أنَّ من حلف لا يتكلم لا يحنث بدون النطق وإن حدثته نفسه.

فإن قيل: الأيْمان مبناها على العرف، قيل: الأصل عدم التغيير، وأهل العرف يسمّون الناطق متكلمًا، ومن عداه ساكتًا أو أخرسًا.

قالوا: قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]، أكذبهم اللَّه تعالى في شهادتهم، ومعلوم صدقهم في النطق اللساني، فلابدَّ من إثبات كلام في النفس لكون الكذب عائدًا إليه، فقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٣]، وقوله تعالى: ﴿ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الفرقان: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ﴾ [الملك: ١٣](٢)، وقوله تعالى: ﴿وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ﴾ [ق: ١٦].

(١) رواه البخاري (٦٦٦٤)، ومسلم (١٢٧) في «صحيحيهما».
(٢) قال الطوفي في «شرح الروضة» (٢/ ٦٥): «فلا حجة في الآية، لأنَّ الإسرار نقيض الجهر، وكلاهما عبارة إحداهما أرفع صوتًا من الأخرى». اهـ.

قال ابن قاضي الجبل: «أمَّا الأول؛ فلأنَّ الشهادة بالإخبار عن الشيء مع اعتقاده، فلمَّا لم يكونوا معتقدين ذلك أكذبهم اللَّه.

وعن الثاني وجهان: الأول: أنه قول بحروف وأصوات خفية ولهذا فسَّر بما بعده، الثاني: أنه قول مقيد، فهو مجاز، وهو الجواب عن الإسرار والجهر، وعن الثالث: أنَّ الاستكبار رؤية للنفس، وهو خارج عن ذلك.

قالوا: قول عمر: «زوّرت في نفسي كلامًا» قلنا: زوَّر: صوّر ما يريد النطق به، أو كقول القائل: زوّرت في نفسي نبأ أو سفرًا.

قالوا: قول الأخطل: إنَّ الكلام لفي الفؤاد .. إلى آخره.

قلنا: البيت موضوع على الأخطل، فليس هو في نسخ ديوانه، وإنَّما هو لابن ضمضام، ولفظه: «إنَّ البيان».

[قال الشيخ تقي الدين شيخ الإسلام ابن تيمية:] فمن قال: إنَّ القرآن حكاية كلام اللَّه تعالى بهذا المعنى فقد غلط وضلَّ ضلالًا مبينًا، فإنَّ القرآن لا يقدر النَّاس على أن يأتوا بمثله، ولا يقدر أحد أن يحكيه».

قلت: قال الإمام أحمد: «القرآن كيف تصرف فهو غير مخلوق، ولا نرى القول بالحكاية والعبارة» وغلّط من قال بهما وجهّله، فقال: «من قال القرآن عبارة عن كلام اللَّه تعالى فقد غلط وجهل».

وقال: «الناسخ والمنسوخ في كتاب اللَّه دون العبارة والحكاية، هذه بدعة لم يقلها السلف، وقوله تعالى: ﴿تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، يبطل الحكاية، منه بدأ وإليه يعود»، نقله ابن حمدان في «نهاية المبتدئين».

قلت: **وقال ابن قتيبة**: «لسنا نشك أنَّ القرآن في المصحف على الحقيقة لا على المجاز، كما يقوله بعض أصحاب الكلام: إنّ الذي في المصحف دليل على القرآن» انتهى.

وقال شيخ الإسلام موفق الدين ابن قدامة المقدسي في تصنيف مفرد له في ذلك:

«أجمعنا على أنَّ القرآن كلام اللَّه تعالى، وقد أخبر اللَّه تعالى بذلك بقوله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٥]، وقال النَّبِيّ ﷺ: «**فإنَّ قريشًا منعوني أن أبلغ كلام ربي**»[١]، وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: «ما

(١) رواه الترمذي في «سننه» (٢٩٢٥)، وقال: «حديث حسن صحيح غريب»، وابن ماجه في «سننه» (٢٠١)، والنسائي في «الكبرى» (٧٧٢٧).

هذا كلامي ولا كلام صاحبي، ولكنه كلام اللَّه تعالى»[١].

والكلام: هو الحروف المنظومة والكلمات المفهومة والأصوات المعلومة، والدليل عليه من وجهين:

أحدهما: الكتاب والسنَّة والإجماع.

أمَّا الكتاب: فقوله تعالى: ﴿أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ۝١٠ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ مِنَ ٱلۡمِحۡرَابِ فَأَوۡحَىٰٓ إِلَيۡهِمۡ أَن سَبِّحُواْ بُكۡرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ١٠، ١١]، وقال لمريم: ﴿فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمًا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيًّا﴾ إلى قوله: ﴿فَأَشَارَتۡ إِلَيۡهِۖ قَالُواْ كَيۡفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلۡمَهۡدِ صَبِيًّا﴾ [مريم: ٢٦، ٢٩]، وقال تعالى: ﴿لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنۡ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ [النبأ: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿هَٰذَا يَوۡمُ لَا يَنطِقُونَ﴾ [المرسلات: ٣٥]، ومعناهما واحد.

وقال تعالى: ﴿وَتُكَلِّمُنَآ أَيۡدِيهِمۡ وَتَشۡهَدُ أَرۡجُلُهُم﴾ [يس: ٦٥]، يعني به النطق؛ بدليل: ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمۡ لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٍ﴾ [فصلت: ٢١]، وقال تعالى: ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلۡمَهۡدِ وَكَهۡلٗا﴾ [آل عمران: ٤٦]، يعني به: النطق.

وأمَّا السنَّة: فقوله ﷺ: «**إنَّ صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام النَّاس**»[٢]، وقال ﷺ: «**لم يتكلم في المهد إلَّا ثلاثة**»[٣]، وقال ﷺ: «**كل كلام ابن آدم عليه لا له، إلَّا الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وذكر اللَّه ﷻ**»[٤].

أمَّا الإجماع: فإنَّ النَّاس في أشعارهم ومنثور كلامهم وعرفهم وأحكامهم على أنَّ الكلام: النطق، وأجمعوا أنه إذا حلف: لا يتكلم لا يحنث إلَّا بالنطق.

قال: واعترض القائل بكلام النفس على ذلك بوجوه:

أحدها: قول الأخطل: إنَّ الكلام لفي الفؤاد .. إلى آخره.

الثاني: سلمنا أنَّ كلام الآدمي صوت وحرف، ولكن كلام اللَّه تعالى بخلافه، لأنه صفته فلا يشبه كلام الآدميين ولا كلامه كلامهم.

الثالث: أنَّ مذهبكم في الصفات أن لا تفسر، فكيف فسرتم كلام اللَّه بما ذكرتم؟

---

(١) رواه عبد اللَّه بن أحمد بن حنبل في «السنَّة» (١١٦)، والبيهقي في الاعتقاد (ص٣٧) [أفاده المحقق].

(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (٥٣٧).

(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٣٤٣٦)، ومسلم (٢٥٥٠).

(٤) رواه ابن ماجه في «سننه» (٣٩٧٤)، والترمذي في «سننه» (٢٤١٢)، وقال: «حديث حسن غريب»، وفيه قال المنذري في «الترغيب والترهيب» (ح٤٢٣٣): «رواته ثقات وفي محمد بن يزيد كلام قريب لا يقدح وهو شيخ صالح». اهـ، والحديث أيضًا فيه أم صالح لا يُعرف حالها «التقريب ٨٨٣٩».

الرابع: أنَّ الحروف لا تخرج إلَّا من مخارج وأدوات، والصوت لا يكون إلَّا من جسم، واللَّه تعالى يتعالى عن ذلك.

الخامس: أنَّ الحروف يدخلها التعاقب، فالباء تسبق السين، والسين تسبق الميم، وكل مسبوق مخلوق.

السادس: أنَّ هذا يدخله التجزّؤ والتعداد، والقديم لا يتجزَّأ ولا يتعدد.

قال الشيخ الموفق: الجواب عن الأول من وجوه:

الأول: أنَّ هذا شاعر نصراني عدو للَّه ورسوله ودينه، أفيجب اطّراح كلام اللَّه ورسوله وسائر الخلق تصحيحًا لكلامه، وحمل كلامهم على المجاز صيانة لكلمته هذه عن المجاز؟!

وأيضًا فتحتاجون إلى إثبات هذا الشعر ببيان إسناده، ونقل الثقات له ولا يقتنع بشهرته، وقد يشتهر الفاسد، وقد سمعت شيخنا أبا محمد بن الخشاب -إمام أهل العربية في زمانه- يقول: «قد فتشت في دواوين الأخطل العتيقة فلم أجد هذا البيت فيها».

الثاني: لا نسلم أنَّ لفظه هكذا، إنَّما قال: إنَّ البيان من الفؤاد فحرَّفوه وقالوا: الكلام.

الثالث: أنَّ هذا مجاز أراد به: أنَّ الكلام من عقلاء النَّاس -في الغالب- إنَّما يكون بعد التروّي فيه واستحضار معانيه في القلب، كما قيل: «لسان الحكيم من وراء قلبه، فإن كان له قال، وإن لم يكن له سكت، وكلام الجاهل على طرف لسانه».

والدليل على أنَّ هذا مجاز: أنَّ الحقيقة يستدل عليها بسبقها إلى الذهن وتبادر الأفهام إليها، وإنَّما يفهم من إطلاق الكلام ما ذكرناه ولا يصح إضافة ما ذكروه إلى اللَّه تعالى، فإنه جعل الكلام في الفؤاد، واللَّه تعالى لا يوصف بذلك، وجعل اللسان دليلًا عليه، ولأنَّ الذي عبر عنه الأخطل بالكلام هو: التروّي والفكر واستحضار المعاني، وحديث النفس وسوستها، ولا يجوز إضافة ذلك إلى اللَّه تعالى بلا خلاف بين المسلمين.

ومن أعجب الأمور: أنَّ خصومنا ردوا على اللَّه وعلى رسوله وخالفوا جميع الخلق من المسلمين وغيرهم فرارًا من التشبيه على زعمهم، ثُمَّ صاروا إلى تشبيه أقبح وأفحش من كل تشبيه، وهذا نوع من التغفيل، ومن أدلِّ الأشياء على فساد قولهم: تركهم قول اللَّه تعالى وقول رسوله، ومالا يحصى من الأدلة، وتمسكوا بكلمة قالها هذا الشاعر النصراني جعلوها أساس مذهبهم وقاعدة عقدهم، ولو أنها انفردت عن مبطل وخلت عن معارض لما جاز أن يُبنى عليها هذا الأصل العظيم، فكيف وقد عارضها مالا يمكن ردّه، فمثلهم كمثل رجل بنى قصرًا على أعواد الكبريت في مجرى النيل.

• **وأمَّا قولهم**: إنَّ كلام اللَّه يجب أن لا يكون حروفًا يشبه كلام الآدميين.

قلنا: جوابه من وجوه:

أحدها: أنَّ الاتفاق في أصل الحقيقة ليس بتشبيه، كما أنَّ اتفاق البصر في أنه إدراك المبصرات، والسمع في أنه أدراك المسموعات، والعلم في أنه أدراك المعلومات ليس بتشبيه كذلك هذا.

الثاني: أنه لو كان ذلك تشبيهًا كان تشبيههم أقبح وأفحش على ما ذكرنا.

الثالث: أنهم إن نفوا هذه الصفة؛ لكون هذا تشبيهًا، ينبغي أن ينفوا سائر الصفات من الوجود والحياة والسمع والبصر وغيرها.

الرابع: أنا نحن لم نفسر هذا، إنَّما فسره الكتاب والسنَّة.

• **أمَّا قولهم**: أنتم فسّرتم هذه الصفة.

قلنا: إنَّما لا يجوز تفسير المتشابه الذي سكت السلف عن تفسيره؛ وليس كذلك الكلام، فإنه من المعلوم بين الخلق لا تشبيه فيه، وقد فسّره الكتاب والسنَّة.

الثاني: أننا نحن فسرناه بحمله على حقيقته تفسيرًا جاء به الكتاب والسنَّة، وهم فسّروه بما لم يرد به كتاب ولا سنة، ولا يوافق الحقيقة ولا يجوز نسبته إلى اللَّه تعالى.

• **وأمَّا قولهم**: إنَّ الحروف تحتاج إلى مخارج وأدوات، قلنا: احتياجها إلى ذلك في حقّنا لا يوجب ذلك في كلام اللَّه تعالى، تعالى اللَّه عن ذلك فإن قالوا: بل يحتاج اللَّه كحاجتنا قياسًا له علينا، أخطأوا من وجوه:

أحدها: أنه يلزمهم في سائر الصفات التي سلموها: كالسمع، والبصر، والعلم، والحياة، لا يكون ذلك في حقنا إلَّا في جسم، ولا يكون البصر إلَّا في حدقة، ولا السمع إلَّا من انخراق، واللَّه تعالى بخلاف ذلك.

قال أبو يوسف: «من طلب العلم بالكلام تزندق»[1].

وقال الشافعي: «ما ارتدى بالكلام أحد فأفلح»[2].

وقال أحمد: «ما أحب الكلام أحد فكان عاقبته إلى خير»[3].

وقال ابن خويز منداد المالكي: «البدع عند مالك وسائر أصحابه هي: كتب الكلام،

(١) رواه ابن بطة في «الإبانة الكبرى» (٦٨٠).
(٢) رواه اللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد» (٣٠٣)، وابن بطة (٦٧١).
(٣) ابن بطة (٦٨٤)، (٦٨٣)، والخلال في «السنَّة» (٢١٣).

والتنجيم وشبه ذلك، لا تصح إجارتها، ولا تقبل شهادة أهله»[(١)]». اهـ.

وروى البخاري (٥٢٦٩) ومسلم (١٢٧) في صحيحيهما من حديث أبي هريرة، عن النَّبِيّ ﷺ قال:

«**إنَّ اللَّه تجاوز عن أمتي ما حدَّثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم**»، قال قتادة: إذا طلق في نفسه فليس بشيء» وقتادة أحد رواة الحديث.

قال الحافظ ابن حجر في «الفتح» (٩/ ٤٣٦):

«وهذا الحديث حجة في أنَّ الموسوس لا يقع طلاقه، واحتج الطحاوي بهذا الحديث للجمهور فيمن قال لامرأته أنت طالق ونوى في نفسه ثلاثًا لا يقع إلَّا واحدة، قال: لأنَّ الخبر دل على أنه لا يجوز وقوع الطلاق بنيّة لا لفظ معها، واحتج به أيضًا لمن قال فيمن قال لامرأته: يا فلانه ونوى بذلك طلاقها أنها لا تطلق؛ لأنَّ الطلاق لا يقع بالنية دون اللفظ، ولم يأت بصيغة لا صريحة ولا كناية.

واحتج الخطابي بالإجماع على أن من عزم على الظهار لا يصير مظاهرًا قال: وكذلك الطلاق، وكذا لو حدث نفسه بالقذف لم يكن قاذفًا، ولو كان حديث النفس يؤثر لأبطل الصلاة، وقد دلَّ الحديث الصحيح على أنَّ ترك الحديث مندوب فلو وقع لم تبطل، وتقدم في الصلاة في ذلك قول عمر: «إني لأجهز جيشي وأنا في الصلاة». اهـ.

قال الطوفيُّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ١٠):

«فهو أن يكونوا خصّوا كلام اللَّه تعالى بكلامه النفسي على ما هو رأى الجهمية والأشعرية». اهـ.

فالقول بالكلام النفسي قول الجهمية، ولا خير في أي شيء نُسب إليهم.

- **المسألة (٢٦): هل ورد في القرآن كلمات خارجة عن لغات العرب أو لا؟**

قال القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (١/ ٧٠- ٧١):

«**باب: هل ورد في القرآن كلمات خارجة عن لغات العرب أو لا؟**

لا خلاف بين الأئمة أنه ليس في القرآن كلام مركب على أساليب غير العرب، وأنَّ فيها أسماء أعلام لمن لسانه غير لسان العرب، كإسرائيل وجبريل وعمران ونوح ولوط، واختلفوا: هل وقع فيه ألفاظ غير أعلام مفردة من غير كلام العرب، فذهب القاضي أبو بكر بن الطيّب

(١) رواه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» (١٢٧٠) (الصحيح).

والطبري وغيرهما إلى أنَّ ذلك لا يوجد فيه، وأنَّ القرآن عربي صريح، وما وجد فيه من الألفاظ التي تُنسب إلى سائر اللغات، إنَّما اتفق فيها إن تواردت اللغات عليها فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة وغيرهم، وذهب بعضهم إلى وجودها فيه، وإنَّ تلك الألفاظ لقلّتها لا تخرج القرآن عن كونه عربيًا مُبينًا، ولا رسول اللَّه عن كونه متكلمًا بلسان قومه.

فالمشكاة: الكُوَّة، ونشأ: قام من الليل، ومنه: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيۡلِ﴾ [المزمل: ٦]، و﴿يُؤۡتِكُمۡ كِفۡلَيۡنِ﴾ [الحديد: ٢٨]؛ أي: ضعفين، و﴿فَرَّتۡ مِن قَسۡوَرَةٍ﴾ [المدثر: ٥١]؛ أي: الأسد، كله بلسان الحبشة، والغساق: البارد المُنتن بلسان الترك، والقسطاس: الميزان بلغة الروم، والسِّجيل: الحجارة، والطين بلسان الفرس، والطور: الجبل، واليم: البحر بالسريانية، والتَّنُّور: وجه الأرض بالعجمية.

قال ابن عطية: «فحقيقة العبارة عن هذه الألفاظ: أنها في الأصل أعجمية لكن استعملتها العرب وعرّبتها فهي عربية بهذا الوجه.

وقد كان للعرب العاربة التي نزل القرآن بلسانها بعض مخالطة لسائر الألسنة بتجارات، وبرحلتي قريش، وكسفر مُسافر بن أبي عمرو إلى الشام، وكسفر عمر بن الخطاب، وكسفر عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد إلى أرض الحبشة، وكسفر الأعشى إلى الحِيرَة، وصحبته لنصاراها مع كونه حجة في اللغة، فَعَلِقَت العرب بهذا كله ألفاظًا أعجمية غيّرت بعضها بالنقص من حروفها، وجرت إلى تخفيف ثقل العُجْمَة، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها، حتى جرت مجرى العربيّ الصحيح، ووقع بها البيان، وعلى هذا الحد نزل بها القرآن.

فإن جهلها عربي ما فكجهله الصريح بما في لغة غيره، كما لم يعرف ابن عباس معنى «فاطر» إلى غير ذلك.

وما ذهب إليه الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ من أنَّ اللغتين اتفقتا في لفظة لفظة، فذلك بعيد، بل إحداهما أصل والأخرى فرع في الأكثر؛ لأنا لا ندفع أيضًا جواز الاتفاق قليلًا شاذًّا».

وقال غيره: والأول أصح، وقوله: هي أصل في كلام غيرهم دَخِيلة في كلامهم، ليس بأولى من العكس، فإنَّ العرب لا يخلو أن تكون تخاطبت بها أو لا، فإن كان الأول فهي من كلامهم، إذْ لا معنى للغتهم وكلامهم إلَّا ما كان كذلك عندهم، ولا يبعد أن يكون غيرهم قد وافقهم على بعض كلماتهم، وقد قال ذلك الإمام الكبير أبو عبيدة.

فإن قيل: ليست هذه الكلمات على أوزان كلام العرب، فلا تكون منه، قلنا: ومن سَلَّم لكم أنكم حصرتم أوزانهم حتى تخرجوا هذه منها؟! فقد بحث القاضي عن أصول أوزان كلام العرب، وردَّ هذه الأسماء إليها على الطريقة النحوية، وأمَّا إن لم تكن العرب تخاطبت بها

ولا عرفتها، استحال أن يُخاطبهم اللَّه بما لا يعرفون؛ وحينئذ لا يكون القرآن عربيًا مبينًا، ولا يكون الرسول مخاطبًا لقومه بلسانهم، واللَّه أعلم». اهـ.

قلت: ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤].

قال القرطبي في «جامعه» (٩/ ٢٣٩):

«قوله تعالى: ﴿إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾؛ أي: بلغتهم ليبيّنوا لهم أمر دينهم؛ وَوَحَّد اللسان وإن أضافه إلى القوم؛ لأنَّ المراد اللغة، فهي اسم جنس يقع على القليل والكثير». اهـ.

قلت: فهذه الآية حجة في كون كل ألفاظ القرآن عربية حتى يكتمل البيان قال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، ولا يكون البيان بغير لغة القوم التي يكون بها البيان، ولو خاطبهم بغيرها ما فهموا.

ولا يعني عدم فَهْم بعض العرب لبعض الألفاظ أنَّ هذا دليل لوجود غير العربي في القرآن، بل هذا دليل على عدم علم من جهل هذه الألفاظ، وقد علمها غيره؛ والذي يعلم حجة على من لا يعلم.

وقال ابن كثير في «تفسيره» (٤/ ٣١):

«هذا من لطفه تعالى بخلقه: أنه يرسل إليهم رسلًا منهم بلغاتهم ليفهموا عنهم ما يريدون وما أرسلوا به إليهم، كما قال الإمام أحمد: حدثنا وكيع، عن عمر بن ذر قال: قال مجاهد، عن أبي ذر قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**لم يبعث اللَّه ﷻ نبيًّا إلَّا بلغة قومه**»(١).». اهـ.

- **المسألة (٢٧): الحروف المتقطّعة في أوائل السور:**

قال الحافظ ابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» (١/ ٥٨ وما بعدها): عند قوله ﴿الٓمٓ﴾:

«قد اختلف المفسرون في الحروف المتقطعة التي في أوائل السور، فمنهم من قال: هي ممَّا استأثر اللَّه بعلمه، فردوا علمها إلى اللَّه ولم يفسروها، حكاه القرطبي في تفسيره عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود ﵃، وقاله عامر الشعبي وسفيان الثوري والربيع بن خثيم واختاره أبو حاتم بن حبان.

ومنهم من فسّرها، واختلف هؤلاء في معناها، فقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: إنَّما

---

(١) رواه أحمد في «المسند» (٢١٣٠٤) قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٧/ ٤٣): «رجاله رجال الصحيح، إلَّا أنَّ مجاهدًا لم يسمع من أبي ذر»، وقال مثله ولي الدين العراقي في «تحفة التحصيل» (ت٩٨٣) فهو مرسل صحيح.

هي أسماء السور.

قال العلامة أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري في «تفسيره»: وعليه إطباق الأكثر، ونقله عن سيبويه أنه نص عليه، ويعتقد هذا بما ورد في «الصحيحين»[1] عن أبي هريرة: «أنَّ رسول اللَّه ﷺ كان يقرأ في صلاة الصبح يوم الجمعة: الٓم السجدة، وهل أتى على الإنسان».

وقال سفيان الثوري عن ابن أبي نجيح عن مجاهد أنه قال: آلم، وحم، والمص، وق، فواتح افتتح اللَّه بها القرآن.

وقيل: هي اسم من أسماء اللَّه تعالى، فقال الشعبي: فواتح السور من أسماء اللَّه تعالى، وقال شعبة عن السُّدي: بلغني عن ابن عباس قال: آلم اسم من أسماء اللَّه الأعظم، هكذا رواه ابن أبي حاتم من حديث شعبة.

وروى مثله ابن جرير عن شعبة قال: سألت السدي عن: حم وطس، الم فقال: قال ابن عباس: هي اسم اللَّه الأعظم، وحكي مثله عن علي وعبد اللَّه.

وقال بعض أهل العربية: هي حروف من حروف المعجم استغنى بذكر ما ذُكر منها في أوائل السور عن ذكر بواقيها التي هي تتمة الثمانية والعشرين حرفًا.

قلت: مجموع الحروف المذكورة في أوائل السور بحذف المكرر منها أربعة عشر حرفًا وهي: «ا ل م ص ر ك ي ع ط س ح ق ن» يجمعها قولك: «نص حكيم قاطع له سر» وهي نصف الحروف عددًا، والمذكور منها أشرف من المتروك، وبيان ذلك من صناعة التصريف.

قال الزمخشري: لا شك أنَّ هذه الحروف لم ينزلها ﷻ عبثًا ولا سدًى، ومن قال من الجهلة: إنه في القرآن ما هو تعبد لا معنى له بالكلية، فقد أخطأ، فتعيّن أنَّ لها معنى في نفس الأمر، فإن صح لنا فيها عن المعصوم شيء قلنا به، وإلَّا وقفنا حيث وقفنا، وقلنا: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧]، ولم يجمع العلماء فيها على شيء معين، وإنَّما اختلفوا، فمن ظهر له بعض الأقوال بدليل فعليه اتباعه، وإلَّا فالوقف حتى يتبيّن، **هذا مقام**.

المقام الآخر: في الحكمة التي اقتضت إيراد هذه الحروف في أوائل السور ما هي؟ مع قطع النظر عن معانيها في أنفسها.

قال بعضهم.. وقال آخرون: بل إنَّما ذكرت هذه الحروف في أوائل السور التي ذكرت فيها بيانًا لإعجاز القرآن، وأنَّ الخلق عاجزون عن معارضته بمثله، هذا مع أنه مركب من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون بها.

---

(١) البخاري (٨٩١)، ومسلم (٨٨٠).

ولهذا كل سورة افتتحت بالحروف فلابدَّ أن يذكر فيها الانتصار للقرآن وبيان إعجازه وعظمته، وهذا معلوم بالاستقراء؛ وهو الواقع في تسع وعشرين سورة ولهذا يقول تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ [البقرة: ١-٢]، ﴿الٓمٓ ۝١ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ۝٢ نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ﴾ [آل عمران: ١-٣]، ﴿الٓمٓصٓ ۝١ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ فَلَا يَكُن فِي صَدۡرِكَ حَرَجٞ مِّنۡهُ﴾ [الأعراف: ١، ٢]، ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ﴾ [إبراهيم: ١]، ﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ لَا رَيۡبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [السجدة: ١، ٢]، ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلٞ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [فصلت: ١، ٢]، ﴿حمٓ ۝١ عٓسٓقٓ ۝٢ كَذَٰلِكَ يُوحِيٓ إِلَيۡكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكَ ٱللَّهُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [الشورى: ١، ٣]، وغير ذلك من الآيات الدالة على صحة ما ذهب إليه هؤلاء لمن أمعن النظر، واللَّه أعلم». اهـ.

قلت: وهذا القول الأخير الذي رجّحه ابن كثير أقول به، وقد صاغه القرطبي في «جامعه» (١/ ١٤١) بشكل آخر فقال:

«وقال جمع من العلماء كبير: بل يجب أن نتكلم فيها، ونلتمس الفوائد التي تحتها، قال قطرب والفراء وغيرهما: هي إشارة إلى حروف الهجاء، أعلم اللَّه بها العرب حين تحدّاهم بالقرآن أنه مؤتلف من حروف هي التي منها بناء كلامهم؛ ليكون عجزهم عنه أبلغ في الحجّة عليهم إذْ لم يخرج عن كلامهم، قال قطرب: كانوا ينفرون عند استماع القرآن، فلمَّا سمعوا: ﴿الٓمٓ﴾ و﴿الٓمٓصٓ﴾ استنكروا هذا اللفظ، فلمَّا أنصتوا له ﷺ أقبل عليهم بالقرآن المؤتلف ليثبته في أسماعهم وآذانهم ويقيم الحجة عليهم.

وقال قوم: روي أنَّ المشركين لمَّا أعرضوا عن سماع القرآن بمكة، وقالوا: ﴿لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ﴾ [فصلت: ٢٦] نزلت ليستغربوها فيفتحون لها أسماعهم، فيسمعون القرآن بعدها فتجب عليهم الحجة». اهـ.

- **المسألة: (٢٨) الحروف السبعة التي أُنزل عليها القرآن:**

روى البخاري في «صحيحه» (٤٩٩١) ومسلم (٨١٩) عن ابن عباس رضي الله عنهما:

أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «**أقرأني جبريل على حرف فراجعته، فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف**».

وروى البخاري في «صحيحه» (٤٩٩٢) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن النَّبيِّ ﷺ قال: «**إنَّ هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسرَّ منه**».

قال القرطبي في «جامعه» (١/ ٥٢ وما بعدها):

«وقد اختلف العلماء في المراد بالأحرف السبعة على خمس وثلاثين قولًا ذكرها أبو حاتم محمد بن حبان، نذكر منها في هذا الكتاب خمسة أقوال:

الأول: وهو الذي عليه أكثر أهل العلم كسفيان بن عُيينة، وعبد اللَّه بن وهب والطبري، والطحاوي وغيرهم: أنَّ المراد سبعة أوجه من المعاني المتقاربة بألفاظ مختلفة، نحو: أَقْبِلْ وتعال وهَلُمَّ، قال الطحاوي: وأبين ما ذُكر في ذلك: حديث أبي بكرة قال: جاءَ جبريل إلى النَّبِيّ ﷺ فقال: «**اقرأ على حرف؛ فقال ميكائيل: استزده فقال: اقرأ على حرفين، فقال ميكائيل: استزده حتى بلغ إلى سبعة أحرف فقال: أقرأ فكل شافٍ كافٍ إلَّا أن تخلط آية رحمة بآية عذاب، أو آية عذاب بآية رحمة**»[1]، على نحو: هلم وتعال وأقبل واذهب وأسرع وعجِّل.

وروى ورقاء عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس عن أُبَيّ بن كعب أنه كان يقرأ ﴿لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱنظُرُونَا﴾ [الحديد: ١٣] للذين آمنوا أمهلونا، للذين آمنوا أخرونا، للذين آمنوا ارقبونا.

وبهذا الإسناد عن أُبيّ أنه كان يقرأ: ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢٠]: مرّوا فيه، سَعَوْا فيه.

وفي البخاري ومسلم، قال الزهري: إنَّما هذه الأحرف في الأمر الواحد ليس يختلف في حلال ولا حرام.

قال الطحاوي: إنَّما كانت السَّعة للنَّاس في الحروف لعجزهم عن أخذ القرآن على غير لغاتهم؛ لأنهم كانوا أمّيين لا يكتب إلَّا القليل منهم، فلمَّا كان يشق على كل ذي لغة أن يتحوّل إلى غيرها من اللغات، ولو رام ذلك لم يتهيّأ له إلَّا بمشقة عظيمة، فوسَّع لهم في اختلاف الألفاظ إذْ كان المعنى متفقًا، فكان كذلك حتى كثر منهم من يكتب وعادت لغاتهم إلى لسان رسول اللَّه ﷺ فقدروا بذلك على حفظ ألفاظه، فلم يسعهم حينئذ أن يقرؤوا بخلافها.

قال ابن عبد البر: فبان بهذا أنَّ تلك السبّعة الأحرف إنَّما كان في وقت خاص لضرورة دعت إلى ذلك، ثُمَّ ارتفعت تلك الضرورة، فارتفع حكم هذه السبعة الأحرف، وعاد ما يُقرأ به القرآن على حرف واحد.

روى أبو داود عن أُبَي: [فذكر مثل الحديث السابق عن أبي بكرة].

(١) رواه أبو داود في «سننه» (١٤٧٤)، وأحمد في «المسند» (٢٠٩٩٠، ٢١٠٣١، ٢١٠٤٨)، والحديث سكت عنه المنذري وصححه الألباني في «صحيح سنن أبي داود» (١٤٧٧)، وهو نفس حديث مسلم (٤١٩١)، والبخاري (٨١٦) باختلاف بسيط، وذكر ابن حجر الحديث في «الفتح» (٩/ ٢٦)، واستشهد به وسكت عليه.

قال القاضي ابن الطيّب: وإذا ثبتت هذه الرواية حُمل على أنَّ هذا كان مطلقًا ثُمَّ نسخ، فلا يجوز للنَّاس أن يبدّلوا اسمًا للَّه تعالى في موضع بغيره ممَّا يوافق معناه أو يُخالف.

القول الثاني: قال قوم: هي سبع لغات في القرآن من لغات العرب كلها يَمَنها ونزارها؛ لأنَّ رسول اللَّه ﷺ لم يجهل شيئًا منها، وكان قد أوتي جوامع الكلام، وليس معناه أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه، ولكن هذه اللغات السبع متفرقة في القرآن، فبعضه بلغة قريش، وبعضه بلغة هُذيل، وبعضه بلغة هوازن، وبعضه بلغة اليمن.

وإلى هذا القول ذهب أبو عبيد القاسم بن سلَّام واختاره ابن عطية، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، ولم يقل قرشيًّا، وهذا يدلّ على أنه منزل بجميع لسان العرب، وليس لأحد أن يقول: إنه أراد قريشًا من العرب دون غيرها، كما أنه ليس له أن يقول: أراد لغة عَدْنان دون قَحْطان، أو ربيعة دون مُضَر؛ لأنَّ اسم العرب يتناول هذه القبائل تناولًا واحدًا.

وقال ابن عبد البر: قول من قال: إنَّ القرآن نزل بلغة قريش معناه عندي: في الأغلب، واللَّه أعلم؛ لأنَّ غير لغة قريش موجودة في صحيح القراءات من تحقيق الهمزات ونحوها، وقريش لا تهمز.

وقال ابن عطية: معنى قول النَّبِيّ ﷺ: «**أنزل القرآن على سبعة أحرف**»(١)؛ أي: فيه عبارة سبع قبائل بلغة جملتها نزل القرآن، فيعبّر عن المعنى فيه مرَّة بعبارة قريش، ومرة بعبارة هُذيل، ومرَّة بغير ذلك بحسب الأفصح والأوجز في اللفظ، ألا ترى أنّ «فطر» معناه عند قريش: ابتدأ، فجاءت في القرآن فلم تتّجه لابن عباس، حتى اختصم إليه أعرابيّان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها؛ قال ابن عباس: ففهمت حينئذ موضع قوله تعالى: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٤]، قال أيضًا: ما كنت أدري معنى قوله تعالى: ﴿ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٨٩] حتى سمعت بنت ذي يَزَن تقول لزوجها: تعال أُفاتِحْك؛ أي: أحاكمك.

وكذلك قال عمر بن الخطاب، وكان لا يفهم معنى قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: ٤٧]؛ أي: على تنقّص لهم، إلى غير ذلك من الأمثلة.

القول الثالث: أنَّ هذه اللغات السبع إنَّما تكون في مُضَر، قاله قوم، واجتمعوا بقول عثمان: «نزل القرآن بلغة مُضَر»، وكان ابن مسعود يحب أن يكون الذين يكتبون القرآن من مُضَر.

وأنكر آخرون أن تكون كلها من مُضر، وقالوا: في مُضر شواذ لا يجوز أن يُقرأ القرآن بها مثل كشكشة قيس، وتمتمة تميم، فأما كشكشة قيس فإنها يجعلون كاف المؤنث شينًا فيقولون

(١) متفق عليه، وقد مرّ آنفًا.

في ﴿جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ [مريم: ٢٤]: جعل رُبّش تحتشِ سريًا.

وأمَّا تمتمة تميم، فيقولون في النَّاس: النات، وفي أكياس: أكيات، قالوا: وهذه لغات يُرغب عن القرآن بها، ولا يحفظ عن السلف فيها شيء.

القول الرابع: ما حكاه صاحب الدلائل عن بعض العلماء، وحكى نحوه القاضي ابن الطيّب قال: تدبّرت وجوه الاختلاف فوجدتها سبعة: منها ما تتغيّر حركته، ولا يزول معناه ولا صورته، مثل: ﴿هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ [هود: ٧٨]، وأطهَرَ، ﴿وَيَضِيقُ صَدْرِي﴾ [الشعراء: ١٣]، ويضيق.

ومنها: ما لا تتغير صورته ويتغيّر معناه بالإعراب، مثل ﴿رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ [سبأ: ١٩]، وباعَد.

ومنها: ما تبقى صورته ويتغير معناه باختلاف الحروف، مثل قوله ﴿نُنشِزُهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩] وننشرها.

ومنها: ما تتغير صورته ومعناه، مثل: ﴿وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ﴾ [الواقعة: ٢٩]، وطلع منضود.

ومنها: بالتقديم والتأخير كقوله: ﴿وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ﴾ [ق: ١٩]، وجاءت سكرة الحق بالموت.

ومنها: بالزيادة والنقصان مثل قوله: تسع وتسعون نعجة أنثى(١)، وقوله، أمَّا الغلام فكان كافرًا، وكان أبواه مؤمنين(٢)، وقوله: فإنَّ اللَّه من بعد إكراههن لهن غفور رحيم(٣).

القول الخامس: أنَّ المراد بالأحرف السبعة معاني كتاب اللَّه تعالى، وهي: أمر ونهي ووعد ووعيد وقصص ومجادلة وأمثال.

قال ابن عطية: هذا ضعيف؛ لأنَّ هذا لا يُسمَّى أحرفًا، وأيضًا فالإجماع على أن التوسعة لم تقع في تحليل حرام ولا في تغيير شيء من المعاني.

وذكر القاضي ابن الطيب في هذا المعنى حديثًا عن النَّبيّ ﷺ ثُمَّ قال: ولكن ليست هذه هي التي أجاز لهم القراءة بها، وإنَّما الحرف في هذه بمعنى الجهة والطريقة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾ [الحج: ١١] فكذلك معنى هذا الحديث: على سبع طرائق من تحليل وتحريم وغير ذلك.

---

(١) وأصل الآية: ﴿تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾ [ص: ٢٣]، بلا أنثى.

(٢) وأصل الآية قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ﴾ [الكهف: ٨٠].

(٣) قال تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعْدِ إِكْرَٰهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: ٣٣] من غير: لهن.

وقد قيل: إنَّ المراد بقوله ﷺ: «**أنزل القرآن على سبعة أحرف**» القراءات السبع التي قرأ بها القرّاء السبعة؛ لأنها كلها صحّت عن رسول اللَّه ﷺ، وهذا ليس بشيء لظهور بطلانه على ما يأتي.

قال كثير من علمائنا كالداودي وابن أبي صُفرة وغيرهما: هذه القراءات السبع التي تُنسب لهؤلاء القرّاء السبعة ليست هي الأحرف التي اتّسعت الصحابة في القراءة بها، وإنَّما هي راجعة إلى حرف واحد من تلك السبعة، وهو الذي جمع عليه عثمان المصحف، ذكره ابن النحاس وغيره.

وهذه القراءات المشهورة هي اختيارات أولئك الأئمة القرَّاء، وذلك أن كل واحد منهم اختار فيما رَوى وعلم وجهه من القراءات ما هو الأحسن عنده والأوْلى فالتزمه طريقة، ورواه وأقرأ به واشتهر عنه وعُرف به ونُسب إليه، فقيل: حرف نافع، وحرف ابن كثير، ولم يمنع واحد منهم اختيار الآخر ولا أنكره بل سوَّغه وجوّزه، وكل واحد من هؤلاء السبعة رُوي عنه اختياران أو أكثر وكلٌّ صحيح وقد أجمع المسلمون في هذه الأعصار على الاعتماد على ما صح عن هؤلاء الأئمة ممَّا رووه ورأوه من القراءات وكتبوا في ذلك مصنَّفات، فاستمر الإجماع على الصواب، وحصل ما وعد اللَّه به من حفظ الكتاب.

وعلى هذه الأئمة المتقدمون والفضلاء المحققون كالقاضي أبي بكر بن الطيب والطبري وغيرهما.

قال ابن عطية: ومضت الأعصار والأمصار على قراءة السبعة وبها يصلّي لأنها ثبتت بالإجماع، وأمَّا شاذ القراءات فلا يصلي به لأنه لم يجمع النَّاس عليه». اهـ.

ثُمَّ قال القرطبي بعد ذلك:

«وفي «صحيح مسلم»[1] عن عبد اللَّه بن عمرو قال: سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «**خذوا القرآن من أربعة: من ابن أم عبد، ومعاذ بن جبل، وأُبي بن كعب وسالم مولى أبي حذيفة**».

وممَّا يُبيّن لك ذلك: أنَّ أصحاب القراءات من أهل الحجاز والشام والعراق كل منهم عزا قراءته التي اختارها إلى رجل من الصحابة قرأها على رسول اللَّه ﷺ، لم يستثن من جملة القرآن شيئًا، فأسند عاصم قراءته إلى عليّ وابن مسعود، وأسد ابن كثير قراءته إلى أُبَيّ، وكذلك أبو عمرو بن العلاء أسند قراءته إلى أُبَيّ، وأمَّا عبد اللَّه بن عامر فإنه أسند قراءته إلى عثمان، وهؤلاء كلهم يقولون: قرأنا على رسول اللَّه ﷺ، وأسانيد هذه القراءات متصلة ورجالها ثقات، قاله الخطابي». اهـ.

(١) رواه مسلم (٢٤٦٤).

ورجّح ابن حجر القول الأول الذي عليه أكثر أهل العلم في معنى الحروف، فقال كما في «فتح الباري» (٩/ ٢٥ وما بعدها) مختصرًا:

«قوله: «باب أنزل القرآن على سبعة أحرف» أي على سبعة أوجه يجوز أن يُقرأ بكل وجه منها، وليس المراد أنَّ كل كلمة ولا جملة منه تقرأ على سبعة أوجه، بل المراد: أنَّ غاية ما انتهى إليه عدد القراءات في الكلمة الواحدة إلى سبعة، فإنْ قيل: فإنا نجد بعض الكلمات يقرأ على أكثر من سبعة أوجه، فالجواب: أنَّ غالب ذلك، إمَّا لا تثبت الزيادة، وإمَّا أن يكون من قبيل الاختلاف في كيفية الأداء كما في المدّ والإمالة ونحوهما.

وقيل: ليس المراد بالسبعة حقيقة العدد، بل المراد التسهيل والتيسير، ولفظ السبعة يطلق على إرادة الكثرة في الآحاد كما يطلق السبعين في العشرات والسبعمائة في المئين، ولا يراد العدد المعين، وإلى هذا جنح عياض ومن تبعه.

وذكر القرطبي عن ابن حبان أنه بلغ الاختلاف في معنى الأحرف السبعة إلى خمسة وثلاثين قولًا، ولم يذكر القرطبي منها سوى خمسة، وقال المنذري: أكثرها غير مختار ولم أقف على كلام ابن حبان في هذا، بعد تتبُّعي مظانه من صحيحه [فذكر الأحاديث المذكورة آنفًا في كلام القرطبي ثُمَّ قال]، وهذه الأحاديث تقويّ أن المراد بالأحرف اللغات أو القراءات؛ أي: أنزل القرآن على سبع لغات أو قراءات، والأحرف جمع حرف، مثل فلس وأفلس، فعلى الأول يكون المعنى على سبعة أوجه من اللغات؛ لأن أحد معانى الحرف في اللغة الوجه؛ كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ﴾ [الحج: ١١]، وعلى الثاني يكون المراد من إطلاق الحرف على الكلمة مجازًا؛ لكونه بعضها.

قوله ﷺ: «**فاقرءوا ما تيسر منه**»؛ أي: من المُنزّل، وفيه إشارة إلى الحكمة في التعدد المذكور، وأنه للتيسير على القارئ، وهذا يقوّى قول من قال: المراد بالأحرف تأدية المعنى باللفظ المرادف ولو كان من لغة واحدة، نبّه على ذلك ابن عبد البر، ونقل عن أكثر أهل العلم أنَّ هذا هو المراد بالأحرف السبعة [فذكر بعض ما ذكره القرطبي ثُمَّ قال] ونقل أبو شامة عن بعض الشيوخ أنه قال: أنزل القرآن أولًا بلسان قريش ومن جاورهم من العرب الفصحاء، ثُمَّ أُبيح للعرب أن يقرءوه بلغاتهم التي جرت عادتهم باستعمالها على اختلافهم في الألفاظ والإعراب، ولم يُكلف أحد منهم الانتقال من لغته إلى لغة أخرى للمشقة، ولما كان فيهم من الحمية، ولطلب تسهيل فهم المراد كل ذلك مع اتفاق المعنى، وعلى هذا يتنزل اختلافهم في القراءة كما تقدم وتصويب رسول اللَّه ﷺ كلًّا منهم». اهـ.

قلت: وذلك لما رواه البخاري (٤٩٩٢) عن المسور بن مخرمة أنه سمع عمر بن الخطاب يقول:

«سمعت هشام بن حكيم بن حِزام يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول اللَّه ﷺ فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يُقرئنيها رسول اللَّه ﷺ فقلت من أقرأك هذه السورة؟ التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسول اللَّه ﷺ، فقلت كذبت، فإنَّ رسول اللَّه ﷺ قد أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول اللَّه ﷺ فقلت إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تُقرئنيها، فقال رسول اللَّه ﷺ: «**اقرأ يا هشام**» فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول اللَّه ﷺ: «**كذلك أنزلت**»، ثُمَّ قال: «**اقرأ يا عمر**» فقرأت القراءة التي أقرأني فقال رسول اللَّه ﷺ: «**كذلك أنزلت، إنَّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرءُوا ما تيسر منه**».

ثُمَّ قال الحافظ:

«**وتتمة ذلك أن يُقال**: إنَّ الإباحة المذكورة لم تقع بالتشهّي؛ أي: إنَّ كل واحد يغير الكلمة بمرادفها في لغته، بل المراعى في ذلك السماع من النَّبِيّ ﷺ؛ ويشير إلى ذلك قول كلٍّ من عمرو هشام: أقرأني النَّبِيّ ﷺ.

لكن ثبت عن غير واحد من الصحابة أنه كان يقرأ بالمرادف ولو لم يكن مسموعًا له؛ ومن ثَمَّ انكر عمر على ابن مسعود قراءته «حتى حين»؛ أي: «إلى حين»، وكتب إليه إنَّ القرآن لم ينزل بلغة هُذيل فأقرئ النَّاس بلغة قريش ولا تقرئهم بلغة هذيل.

وكان ذلك قبل أن يجمع عثمان النَّاس على قراءة واحدة.

وليس المراد -كما تقدم- أنَّ كل لفظة منه تُقرأ على سبعة أوجه، قال ابن عبد البر: وهذا مُجمع عليه، بل هو غير ممكن، بل لا يوجد في القرآن كلمة تقرأ على سبعة أوجه إلَّا الشيء القليل مثل: ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [المائدة: ٦٠]، ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ويدل على ما قرره أنه أنزل أولًا بلسان قريش ثُمَّ سهل على الأمة أن يقرءوه بغير لسان قريش، وذلك بعد الهجرة، كما تقدم في حديث أُبيّ بن كعب: «أنَّ جبريل لقي النَّبِيّ ﷺ وهو عند أضاة بني غفار فقال: «**إنَّ اللَّه يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على حرف، فقال أسأل اللَّه معافاته ومغفرته، فإنَّ أمتي لا تطيق ذلك**» الحديث أخرجه مسلم[1]، وأضاة بني غفار هو مستنقع الماء كالغدير، وهو موضع بالمدينة النبوية.

وقال ابن عبد البر: أنكر أكثر أهل العلم أن يكون معنى الأحرف اللغات؛ لما تقدم من

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٨٢١).

اختلاف هشام وعمر ولغتهما واحدة، قالوا: والمعنى: سبعة أوجه من المعاني المتفقة بالألفاظ المختلفة نحو: أقْبِل وتعال وهلم، ثُمَّ ساق الأحاديث الماضية الدالة على ذلك.

قلت: ويمكن الجمع بين القولين بأن يكون المراد بالأحرف تغاير الألفاظ مع اتفاق المعنى مع انحصار ذلك في سبع لغات.

قال ابن شهاب: بلغني أنَّ تلك الأحرف السبعة إنَّما هي في الأمر الذي يكون واحدًا لا يختلف في حلال ولا حرام، قال أبو شامة: وقد اختلف السلف في الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن هل هي مجموعة في المصحف الذي بأيدي النَّاس اليوم أو ليس فيه، إلَّا حرف واحد منها؟

مال الباقلّاني إلى الأول، وصرح الطبري وجماعة بالثاني وهو المعتمد.

والحق أنَّ الذي جُمع في المصحف هو المتفق على إنزاله المقطوع به المكتوب بأمر النَّبِيّ ﷺ، وفيه بعض ما اختلف فيه الأحرف السبعة لا جميعها، كما وقع في المصحف المكيّ «تجري من تحتها الأنهار» في آخر براءة وفي غيرها بحذف «من»، وكذا ما وقع من اختلاف مصاحف الأمصار من عدة واوات ثابتة بعضها دون بعض، وعدة هاءات وعدة لامات ونحو ذلك، وهو محمول على أن نزل بالأمرين معًا، وأمر النَّبِيّ ﷺ بكتابته لشخصين، أو أعلم بذلك شخصًا واحدًا وأمره بإثباتهما على الوجهين، وما عدا ذلك من القراءات ممَّا لا يوافق الرسم فهو ممَّا كانت القراءة جوّزت به توسعة على النَّاس وتسهيلًا، فلمَّا آل الحال إلى ما وقع من الاختلاف في زمن عثمان وكفَّر بعضهم بعضًا؛ اختاروا الاقتصار على اللفظ المأذون في كتابته وتركوا الباقي.

قال الطبري: وصار ما اتفق عليه الصحابة من الاقتصار كمن اقتصر ممَّا خُيّر فيه على خصلة واحدة؛ لأنَّ أمرهم بالقراءة على الأوجه المذكورة لم يكن على سبيل الإيجاب بل على سبيل الرخصة.

قلت: ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُۚ﴾ [المزمل: ٢٠]، وقد قرر الطبري ذلك تقريرًا أطنب فيه وَوَهَّى من قال بخلافه، ووافقه على ذلك جماعة منهم أبو العباس بن عمار في «شرح الهداية» وقال: أصح ما عليه الحُذَّاق: أنَّ الذي يُقرأ الآن بعض الحروف السبعة المأذون في قراءتها لا كلها، وضابطه: ما وافق رسم المصحف، فأمَّا ما خالفه مثل: «أن تبتغوا فضلًا من ربكم في مواسم الحج» ومثل: «إذا جاء فتح اللَّه والنصر»، فهو في تلك القراءات التي تركت إن صح السند بها، ولا يكفي صحة سندها في إثبات كونها قرآنًا، ولاسيما والكثير منها ممَّا يحتمل أن يكون من التأويل الذي قُرن إلى التنزيل، فصار يُظَنُّ أنه منه.

وقال البغوي في «شرح السنَّة»: المصحف الذي استقر عليه الأمر هو آخر العرضات على رسول اللَّه ﷺ، فأمر عثمان بنسخه في المصاحف وجمع النَّاس عليه، وأذهب ما سوى ذلك قطعًا لمادة الخلاف، فصار ما يخالف خط المصحف في حكم المنسوخ والمرفوع كسائر ما نُسخ ورُفع، فليس لأحد أن يعدو في اللفظ إلى ما هو خارج عن الرسم.

وقال أبو شامة: ظنَّ قوم أنَّ القراءات السبع الموجودة الآن هي التي أريد في الحديث، وهو خلاف إجماع أهل العلم قاطبة، وإنَّما يظن ذلك بعض أهل الجهل.

والأصل المعتمد عليه عند الأئمة في ذلك: أنه الذي يصح سنده في السماع، ويستقيم وجهه في العربية، ويوافق خط المصحف.

وربمَّا زاد بعضهم: الاتفاق عليه، ونعنى بالاتفاق كما قال مكي بن أبي طالب: ما اتفق عليه قرَّاء المدينة والكوفة، ولاسيما إذا اتفق نافع وعاصم.

قال: وربَّما أرادوا بالاتفاق ما اتفق عليه أهل الحرمين». اهـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٣٩٠- ٤٠٤):

«لا نزاع بين العلماء المعتبرين أنَّ: الأحرف السبعة التي ذكر النَّبِيّ ﷺ أنَّ القرآن أُنزل عليها ليست هي قراءات القرَّاء السبعة المشهورة، بل أول من جمع قراءات هؤلاء هو الإمام أبو بكر بن مجاهد، وكان على رأس المائة الثالثة ببغداد، فإنه أحبّ أن يجمع المشهور من قراءات الحرمين والعراقين والشام، إذْ هذه الأمصار الخمسة هي التي خرج منها علم النبوة من القرآن وتفسيره، والحديث والفقه من الأعمال الباطنة والظاهرة وسائر العلوم الدينية، فلمَّا أراد ذلك جمع قراءات سبعة مشاهير من أئمة قرَّاء هذه الأمصار؛ ليكون ذلك موافقًا لعدد الحروف التي أنزل عليها القرآن، لا لاعتقاده أو اعتقاد غيره من العلماء أنَّ القراءات السبعة هي الحروف السبعة، أو أنَّ هؤلاء السبعة المعيّنين هم الذين لا يجوز أن يُقرأ بغير قراءتهم.

ولا نزاع بين المسلمين أن الحروف السبعة التي أنزل القرآن عليها لا تتضمن تناقض المعنى وتضاده، بل قد يكون معناها متفقًا أو متقاربًا، كما قال عبد اللَّه بن مسعود: «إنَّما هو كقول أحدكم: أقْبل، وهَلُمَّ، وتعال.

وقد يكون معنى أحدهما ليس هو مَعنى الآخر لكن كلا المعنيين حق، وهذا اختلاف تنوع وتغاير لا اختلاف تضاد وتناقض وهذا كما جاء في الحديث المرفوع عن النَّبِيّ ﷺ في هذا حديث: «**أُنزل القرآن عن سبعة أحرف، إن قلت: غفورًا رحيمًا، أو قلت: عزيزًا حكيمًا فاللَّه كذلك، ما لم تختم آية رحمة بآية عذاب، أو آية عذاب بآية رحمة**»[1].

(١) رواه أبو داود في «سننه» (١٤٧٤)، وأحمد في «المسند» (٢١٠٣١)، وصححه الألباني في «صحيح سنن أبي داود» (١٤٧٧).

وهذا كما في القراءات المشهورة: ﴿رَبَّنَا بَٰعِدۡ﴾ [بفتح العين]، و«باعَد» [سبأ: ١٩]، و﴿إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا﴾ [البقرة: ٢٢٩]، [بضم الخاء]، ﴿إِلَّآ أَن يُخافا أَلَّا يُقِيمَا﴾ [بضم التاء]، و﴿بَلۡ عَجِبۡتَ﴾ [الصافات: ١٢]، و﴿بَلۡ عجبتُ﴾ ونحو ذلك.

ومن القراءات ما يكون المعنى فيها متفقًا من وجه متباينًا من وجه، كقوله: ﴿يَخۡدَعُونَ﴾ ﴿يُخَٰدِعُونَ﴾ [البقرة: ٩]، و﴿يُكَذِّبُونَ﴾ و«يكذِبون» [المطففين: ١١]، و«لمستم» و﴿لَٰمَسۡتُمُ﴾ [النساء: ٤٣]، و﴿حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، و«يَطَّهَّرن» ونحو ذلك.

فهذه القراءات التي يتغاير فيها المعنى كُلُّها حق، وكل قراءة منها مع القراءة الأخرى بمنزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها كلها واتباع ما تضمّنته من المعنى علمًا وعملًا، لا يجوز ترك موجب إحداهما لأجل الأخرى ظنًّا أنَّ ذلك تعارض، بل كما قال ابن مسعود ﷺ: «من كفر بحرف منه فقد كفر به كله».

وأمَّا ما اتحد لفظه ومعناه، وإنَّما يتنوع صفة النطق به كالهمزات، والمدّات، والإمالات، ونقل الحركات، والإظهار، والإدغام، والاختلاس، وترقيق اللامات والراءات، أو تغليظها، ونحو ذلك ممَّا يسمَّى القراءات الأصول، فهذا أظهر وأبين في أنه ليس فيه تناقض ولا تضاد ممَّا تنوع فيه اللفظ أو المعنى، إذْ هذه الصفات المتنوعة في أداء اللفظ لا تخرجه عن أن يكون لفظًا واحدًا، ولا يعد ذلك فيما اختلف لفظه واتَّحد معناه، أو اختلف معناه من المترادف ونحوه؛ ولهذا كان دخول هذا في حرف واحد من الحروف السبعة التي أنزل القرآن عليها من أوْلى ما يتنوع فيه اللفظ أو المعنى، وإن وافق رسم المصحف وهو ما يختلف فيه النقط أو الشكل.

ولذلك لم يتنازع علماء الإسلام من السلف والأئمة في أنه لا يتعيّن أن يقرأ بهذه القراءات المعينة في جميع أمصار المسلمين.

● ولم يُنكر أحد من العلماء قراءة العشرة، ولكن من لم يكن عالمًا بها أو لم تثبت عنده، كمن يكون في بلاد من بلاد الإسلام بالمغرب أو غيره، ولم يتصل به بعض هذه القراءات، فليس له أن يقرأ بما لا يعلمه، فإنَّ القراءة -كما قال زيد بن ثابت- سنة يأخذها الآخر عن الأول، كما أنَّ ما ثبت عن النَّبيّ ﷺ من أنواع الاستفتاحات في الصلاة، ومن أنواع صفة الأذان والإقامة، وصفة صلاة الخوف وغير ذلك كُلّه حسن يشرع العمل به لمن علمه، وأمَّا من علم نوعًا ولم يعلم غيره فليس له أن يعدل عمَّا علمه إلى ما لم يعلمه، وليس له أن ينكر على من علم ما لم يعلمه من ذلك، ولا أن يُخالفه، كما قال النَّبيّ ﷺ: «**لا تختلفوا، فإنَّ من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا**»[(١)].

(١) البخاري (٢٤١٠) في «صحيحه».

- **[القراءات السبعة حرف من الحروف السبعة:]**

والذي عليه جمهور العلماء من السلف والأئمة أنَّ القراءات السبعة حرف من الحروف السبعة، بل يقولون: إنَّ مصحف عثمان هو أحد الحروف السبعة، وهو متضمن للعرضة الأخيرة التي عرضها النَّبِيّ ﷺ على جبريل، والأحاديث والآثار المشهورة المستفيضة تدلُّ على هذا القول.

وذهب طوائف من الفقهاء والقرَّاء وأهل الكلام إلى أنَّ هذا المصحف مشتمل على الأحرف السبعة، وقرر ذلك طوائف من أهل الكلام كالقاضي أبي بكر الباقلّاني وغيره، بناءً على أنه لا يجوز على الأمة أن تهمل نقل شيء من الأحرف السبعة، وقد اتفقوا على نقل هذا المصحف الإمام العثماني وترك ما سواه، حيث أمر عثمان بنقل القرآن من المصحف الذي كان أبو بكر وعمر كتبا القرآن فيها، ثُمَّ أرْسل عثمان بمشاورة الصحابة إلى كل مصر من أمصار المسلمين بمصحف وأمر بترك ما سوى ذلك.

قال هؤلاء: ولا يجوز أن ينهى عن القراءة ببعض الأحرف السبعة، ومن نصر قول الأوَّلين يجيب تارة -بما ذكر محمد بن جرير وغيره- من أنَّ القراءة على الأحرف السبعة لم يكن واجبًا على الأمة، وإنَّما كان جائزًا لهم مُرخَّصًا لهم فيه، وقد جعل إليهم الاختيار في أي حرف اختاروه، **كما أن ترتيب السور لم يكن واجبًا عليهم منصوصًا، بل مفوّضًا إلى اجتهادهم، ولهذا كان ترتيب مصحف عبد اللَّه على غير ترتيب مصحف زيد وكذلك مصحف غيره.**

وأمَّا ترتيب آيات السور فهو مُنزّل منصوص عليه، فلم يكن لهم أن يقدّموا آية على آية في الرسم، كما قدّموا سورة على سورة؛ لأنَّ ترتيب الآيات مأمور به نصًّا، وأمَّا ترتيب السور فمفوّض إلى اجتهادهم، قالوا: فكذلك الأحرف السبعة، فلمَّا رأى الصحابة أن الأمة تفترق وتختلف وتتقاتل إذا لم يجتمعوا على حرف واحد، اجتمعوا على ذلك اجتماعًا سائغًا، وهم معصومون أن يجتمعوا على ضلالة، ولم يكن في ذلك ترك لواجب ولا فعل لمحظور.

ومن هؤلاء من يقول بأنَّ الترخيص في الأحرف السبعة كان في أوَّل الإسلام؛ لما في المحافظة على حرف واحد من المشقة عليهم أولًا، فلمّا تذللت ألسنتهم بالقراءة، وكان اتفاقهم على حرف واحد يسيرًا عليهم وهو أرفق بهم أجمعوا على الحرف الذي كان في العرضة الأخيرة، ويقولون: إنه نسخ ما سوى ذلك وهؤلاء يوافق قولهم قول من يقول: إن حروف أُبي بن كعب وابن مسعود وغيرهما ممَّا يخالف رسم هذا المصحف منسْوخة.

وأمَّا من قال عن ابن مسعود: إنه كان يجوز القراءة بالمعنى؛ فقد كذب عليه، وإنَّما قال: قد نظرت إلى القرّاء فرأيت قراءتهم متقاربة، وإنَّما هو كقول أحدكم: أقبل وهلم وتعال،

فاقرؤوا كما علمتم، أو كما قال.

- ثُمَّ من جوّز القراءة بما يخرج عن المصحف ممَّا ثبت عن الصحابة قال: يجوز ذلك؛ لأنه من الحروف السبعة التي أنزل القرآن عليها، ومن لم يجوّزه فله ثلاثة مآخذ: تارة يقول: ليس هو من الحروف السبعة، وتارة يقول: هو من الحروف المنسوخة، وتارة يقول: هو ممَّا انعقد إجماع الصحابة على الإعراض عنه، وتارة يقول: لم يُنقل إلينا نقلًا يثبت بمثله القرآن، وهذا هو الفرق بين المتقدمين والمتأخرين.

ولهذا كان في المسألة قول ثالث، وهو اختيار جدِّي أبي البركات: أنه إن قرأ بهذه القراءات في القراءة الواجبة -وهي الفاتحة عند القدرة عليها- لم تصح صلاته؛ لأنه لم يتيقن أنه أدَّى الواجب من القراءة؛ لعدم ثبوت القرآن بذلك، وإن قرأ بها فيما لا يجب لم تبطل صلاته؛ لأنه لم يتيقن أنه أتى في الصلاة بمبطل؛ لجواز أن يكون ذلك من الحروف السبعة التي أنزل عليها.

وهذا القول ينبني على أصل، وهو: أنَّ ما لم يثبت كونه من الحروف السبعة، فهل يجب القطع بكونه ليس منها؟ فالذي عليه جمهور العلماء أنه لا يجب القطع بذلك؛ إذْ ليس ذلك ممَّا أوجب علينا أن يكون العلم به في النفي والإثبات قطعيًّا.

وذهب فريق من أهل الكلام إلى وجوب القطع بنفيه، حتى قطع بعض هؤلاء كالقاضي أبي بكر بخطأ الشافعي وغيره ممَّن أثبت البسملة آية من القرآن في غير سورة النمل؛ لزعمهم أن ما كان من موارد الاجتهاد في القرآن فإنه يجب القطع بنفيه.

والصواب القطع بخطأ هؤلاء، وأنَّ البسملة آية من كتاب اللَّه، حيث كتبها الصحابة في المصحف إذْ لم يكتبوا فيه إلَّا القرآن وجرَّدوه عمَّا ليس منه، ولكن مع ذلك لا يقال: هي من السورة التي بعدها، كما أنها ليست من السورة التي قبلها، بل هي كما كتبت آية أنزلها اللَّه في أول كل سورة، وإن لم تكن من السورة، وهذا أعدل الأقوال الثلاثة في هذه المسألة.

وسواءً قيل بالقطع في النفي أو الإثبات، فذلك لا يمنع كونها من موارد الاجتهاد التي لا تكفير ولا تفسيق فيها للنافي ولا للمثبت، بل قد يُقال ما قاله طائفة من العلماء: إنَّ كُلَّ واحد من القولين حق، وأنها آية من القرآن في بعض القراءات، وهي قراءة الذين يفصلون بها بين السورتين، وليست آية في بعض القراءات، وهي قراءة الذين يَصِلُون ولا يفصلون بها بين السورتين.

وسبب تنوع القراءات فيما احتمله المصحف هو تجويز الشارع وتسويغه ذلك لهم، إذْ مرجع ذلك إلى السنَّة والاتباع، لا إلى الرأي والابتداع.

وهذا من أسباب تركهم المصاحف أول ما كتبت غير مشكولة ولا منقوطة؛ لتكون صورة الرسم محتملة الأمرين، كالتاء والياء، والفتح والضم، وهم يضبطون كلا الأمرين، ويكون دلالة الخط الواحد على كلا اللفظين المنقولين المسموعين المتلوَّيْن شبيهًا بدلالة اللفظ الواحد على كلا المعنيين المنقوليْن المعقولين المفهومين». اهـ.

- **بيان تواتر القراءات السبع:**

قال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٢١ وما بعدها):

«**فالمسألة الأولى**: القراءات السبع متواترة خلافًا لقوم.

اعلم أنَّ القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان: فالقرآن هو الوحي النازل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز.

والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كمية الحروف، أو كيفيّتها من تخفيف أو تثقيل، وتحقيق أو تسهيل، ونحو ذلك، بحسب اختلاف لغات العرب، ولا نزاع بين المسلمين في تواتر القرآن، أمَّا القراءات، فوقع النزاع فيها، والمشهور أنها متواترة، وقال بعض النَّاس: ليست متواترة.

ولنا: القول بأنَّ جميعها آحاد خلاف الإجماع.

هذا دليل القائلين بتواترها، وتقريره: أنه لا يخلو إمَّا أن تكون القراءات جمعيها متواترة، أو جميعها آحادًا أو بعضها تواترًا وبعضها آحادًا، والقول بأنَّ جميعها آحاد، خلاف الإجماع؛ لأنه لا خلاف أنَّ في القراءات تواترًا، وإنَّما التنازع في أنَّ جميعها تواتر وفي أنَّ هل فيها آحاد أم لا؟

والقول بأنَّ بعضها تواتر وبعضها آحاد، ترجيح بلا مرجّح، إذْ لا طريق لنا إلى تمييز تواترها من آحادها.

فقول القائل: إنَّ هذا البعض المعين منها آحاد دون هذا البعض، تَحَكُّم محض، وترجيح من غير مرجح وهو باطل، وإذا انتفى القسمان تعيَّن الأول، وهو أنَّ جميعها متواتر وهو المطلوب.

تنبيه: اعلم أني سلكت في هذه المسألة طريقة الأكثرين في نُصرة أن القراءات متواترة، وعندي في ذلك نظر، **والتحقيق: أنَّ القراءات متواترة عن الأئمة السبعة، أمَّا تواترها عن النَّبِيّ ﷺ إلى الأئمة السبعة فهو محل نظر، فإنَّ أسانيد الأئمة السبعة بهذه القراءات السبعة إلى النَّبِيّ ﷺ موجودة في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد لم تستكمل شروط التواتر**، ولولا الإطالة والخروج عمَّا نحن فيه لذكرت طرفًا من طرقهم، ولكن هي موجودة

في كتب العراقيين والحجازيين والشاميين وغيرهم، فإن عاودْتها من مظانِّها وجدتها كما وُصف لك.

وأبلغ من هذا أنها في زمن النَّبِيّ ﷺ لم تتواتر بين الصحابة، بدليل حديث عمر لما خاصم هشام بن حكيم بن حزام رضي الله عنه حيث خالفه في قراءة سورة الفرقان إلى رسول اللَّه ﷺ، ولو كانت متواترة بينهم لحصل العلم لكل منهم بها عن النَّبِيّ ﷺ ثُمَّ لم يكن عمر رضي الله عنه ليخاصم في ما تواتر غيره.

واعلم أنَّ بعض من لا تحقيق عنده يَنْفُر منه القول بعدم تواتر القراءات ظنًّا منه أنَّ ذلك يستلزم عدم تواتر القرآن وليس ذلك بلازم، لما ذكرناه أوَّل المسألة من الفرق بين ماهيَّة القرآن والقراءات، والإجماع على تواتر القرآن». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١٣٥٩/ وما بعدها):

«القراءات السبع المتواترة عند العلماء إذا تواترت عن قارئها، واحترزنا بذلك عمَّا يحكى عن بعضهم آحادًا، فإنَّ ذلك من الشاذ الآتي بيانه.

فالقراءات السبع متواترة عن الأئمة الأربعة وغيرهم من الأئمة من علماء السنَّة نقله السروجيّ من أصحاب الشافعي في كتاب الصوم من الغاية، وقال: «قالت المعتزلة: آحادًا» انتهى.

وممَّن ادَّعى أنها آحاد الإبياري شارح البرهان، قال: «وأسانيدهم تشهد لذلك».

وقال صاحب البديع من الحنفية: «إنها مشهورة».

[ثُمَّ ذكر كلام الطوفي المذكور آنفًا عند قوله (تنبيه) ثُمَّ قال:].

قلت: لا يشُكُّ أحد أنَّ القراءات السَّبع متواترة من الصحابة إليهم، وأنه لم يكن مذكورًا منها إلَّا طريقين أو ثلاثة، لكن لو سُئل كل أحدٍ من القرَّاء السبعة لبينّ له طرقًا تبلغ التواتر.

وأيضًا الذي نتحققه ولا نشك فيه: أنَّ الجم الغفير أخذت القرآن عن الصحابة، بحيث أنه لا يمكن حصر من أخذ منهم ولا عنهم، وكذلك من بعدهم.

وما أحسن ما قال بعضهم: «انحصار الأسانيد في طائفة لا يمنع مجيء القراءات عن غيرهم، فقد كان يتلقاه من أهل كل بلد بقراءة إمامهم الجم الغفير عن مثلهم، وكذلك دائمًا، فالتواتر حاصل لهم، ولكن الأئمة الذين قصدوا ضبط الحروف، وحفظوا عن شيوخهم فيها، جاء السند من جهتهم، وهذا كالأخبار الواردة في حجة الوداع هي آحاد، ولم تزل حجة الوداع منقولة عمَّن يحصل بهم التواتر عن مثلهم في كل عصر، فينبغي أن يُتفطن لذلك، وأنَّ لا يغتر بقول القرّاء في ذلك» انتهى.

قوله: قال ابن الحاجب ومن تبعه: لا من قبيل صفة الأداء.

وقال أبو شامة وغيره: ولا صفة الألفاظ المختلف فيها بين القرَّاء، وهو ظاهر كلام أحمد وجمع.

وهذا بيان وتقييد لما أطلقه الجمهور من تواتر القراءات السبع، فإنه يُستثنى منه ما قاله ابن الحاجب وغيره، وهو ما كان من قبيل صفة الأداء، كالمد، والإمالة، وتخفيف الهمزة، ونحوه.

ومراده بالتمثيل بالمدّ، والإمالة: مقادير المدّ، وكيفية الإمالة، لا أصل المدّ والإمالة، فإن ذلك متواتر قطعًا.

فالمقادير كمد حمزة وورش، فإنه قُدِّر ست ألفات، وقيل: خمس، وقيل: أربع، ورجحوه، ومد عاصم قدر ثلاث ألفات، والكسائي قدر ألفين ونصف، وقالون قدر ألفين، والسوسي قدر ألف ونصف، ونحو ذلك.

وكذلك الإمالة تنقسم إلى محضة وهي: أن يُنْحي بالألف إلى الياء، وبالفتحة إلى الكسرة، وإلى بين بين وهي كذلك، إلَّا أنها تكون إلى الألف والفتحة أقرب، وهي المختارة عند الأئمة، أمَّا أصل الإمالة فمتواتر قطعًا.

وكذلك التخفيف في الهمز والتشديد فيه، منهم من يسهل، ومنهم من يبدّله ونحو ذلك، فهذه الكيفية هي التي ليست متواترة؛ ولهذا كره الإمام أحمد وجماعة من السلف قراءة حمزة، لما فيها من طول المد والكسر والإدغام ونحو ذلك؛ لأنَّ الأمة إذا اجتمعت على فعل شيء لم يكره فعله.

وهل يظن عاقل: أنَّ الصفة التي فعلها النَّبِيّ ﷺ وتواترت إلينا يكرهها أحد من العلماء أو من المسلمين؟!

فعلمنا بهذا أنَّ هذه الصفات ليست متواترة وهو واضح، وكذلك قراءة الكسائي؛ لأنها كقراءة حمزة في الإمالة والإدغام كما نقله السروجي في الغاية، فلو كان ذلك متواترًا لما كرهه أحد من الأئمة.

وزاد أبو شامة: الألفاظ المختلف فيها بين القرّاء؛ أي: اختلف القراء في صفة تأديتها، كالحرف المشدد يبالغ بعضهم فيه حتى كأنه يزيد حرفًا، وبعضهم لا يرى ذلك، وبعضهم يرى التوسط بين الأمرين وهو ظاهر، ويمكن دخوله تحت قول ابن الحاجب في الاحتراز عنه: «فيما ليس من قبيل الأداء» على أن بعضهم نازع بما لا تحقيق فيه.

لكن قال ابن الجزري: «لا نعلم أحدًا تقدم ابن الحاجب إلى ذلك، وقد نصَّ على ذلك

كله أئمة الأصول، كالقاضي أبي بكر وغيره وهو الصواب؛ لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ ثبت تواتر هيئة أدائه؛ لأنَّ اللفظ لا يقوم إلَّا به، ولا يصح إلَّا بوجوده» انتهى». اهـ.

● **هل المنقول من القرآن آحادًا حجة يجب العمل به؟**

قال الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٢١٦ وما بعدها):

«**المسألة الأولى**: اتفقوا على أنَّ ما نقل إلينا من القرآن نقلًا متواترًا وعلمنا أنه من القرآن أنه حجة، واختلفوا فيما نقل إلينا منه آحادًا كمصحف ابن مسعود وغيره أنه هل يكون حجة أم لا؟، فنفاه الشافعي، وأثبته أبو حنيفة، وبنى عليه: وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين[١].

بما نقله ابن مسعود في مصحفه من قوله: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، والمختار إنَّما هو مذهب الشافعي، وحجته: أنَّ النَّبِيّ ﷺ كان مكلفًا بإلقاء ما أنزل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم، ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه.

فالراوي له إذا كان واحدًا إن ذكره على أنه قرآن فهو خطأ، وإن لم يذكره على أنه قرآن: فقد تردد بين أن يكون خبرًا عن النَّبِيّ عليه السلام، وبين أن يكون ذلك مذهبًا له، فلا يكون حجة، وهذا بخلاف خبر الواحد عن النَّبِيّ عليه السلام، وعلى هذا منع من وجوب التتابع في صوم اليمين على أحد قوليه.

فإن قيل: قولكم إنَّ النَّبِيّ عليه السلام كان يجب عليه إلقاء القرآن إلى عدد تقوم الحجة القاطعة بقولهم، لا نسلم ذلك، وكيف يمكن دعواه مع أنَّ حفاظ القرآن في زمانه عليه السلام لم يبلغوا عدد التواتر لقلتهم، وإن جمعه إنَّما كان بطريق تلقي آحاد آياته من الآحاد، ولذلك اختلفت مصاحف الصحابة، ولو كان قد ألقاه إلى جماعة تقوم الحجة بقولهم، لما كان كذلك، ولهذا أيضًا اختلفوا في البسملة أنها من القرآن، وأنكر ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن.

سلمنا وجوب ذلك على النَّبِيّ عليه السلام، وأنه سمعه منه جمع تقوم الحجة بقولهم، ولكن إنَّما يمتنع السكوت عن نقله على الكل لعصمتهم عن الخطأ، ولا يمتنع ذلك بالنسبة إلى بعضهم، وإذا كان ابن مسعود من جملتهم، وقد روى ما رواه؛ فلم يقع الاتفاق من الكل على الخطأ بالسكوت، وعند ذلك: فيتعيَّن حمل روايته لذلك في مصحفه على أنه من القرآن؛ لأنَّ الظاهر حالة الصدق ولم يوجد ما يعارضه، غايته أنه غير مجمع على العمل به لعدم تواتره، وإن لم يصرح بكونه قرآنًا أمكن أن يكون من القرآن وأمكن ان لا يكون لكونه خبرًا عن النَّبِيّ عليه السلام،

(١) وهذا بيان لثمرة الخلاف بين النافي والمثبت [أفاده الشيخ عبد الرزاق عفيفي مُحقق الإحكام، رحمه الله].

وأمكن أن لا يكون لكونه مذهبًا له كما ذكرتموه وهو حجة بتقدير كونه قرآنًا، وبتقدير كونه خبرًا عن النَّبِيّ ﷺ، وهما احتمالان، وإنَّما لا يكون حجة بتقدير كونه مذهبًا له، وهو احتمال واحد، ولا يخفى أنَّ وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه.

سلمنا أنه ليس بقرآن وأنه متردد بين الخبر وبين كونه مذهبًا له، إلَّا أنَّ احتمال كونه خبرًا راجح؛ لأنَّ روايته له موهم بالاحتجاج به، ولو كان مذهبًا له لصرح به، نفيًا للتلبيس، عن السامع المعتقد كونه حجة، مع الاختلاف في مذهب الصحابي: هل هو حجة أم لا؟

والجواب: أمَّا وجوب إلقائه على عدد تقوم الحجة بقولهم فذلك ممَّا لم يخالف فيه أحد من المسلمين؛ لأنَّ القرآن هو المعجزة الدالة على صدقه ﷺ قطعًا، ومع عدم بلوغه إلى من لم يشاهده بخبر التواتر لا يكون حجة قاطعة بالنسبة إليه، فلا يكون حجة عليه في تصديق النَّبِيّ ﷺ عدد التواتر أن يكون الحفاظ لآحاد آياته كذلك، وأمَّا التوقف في جميع آيات القرآن على أخبار الآحاد، فلم يكن في كونها قرآنًا بل في تقديمها وتأخيرها بالنسبة إلى غيرها وفي طولها وقصرها.

وأمَّا ما اختلفت به المصاحف؛ فما كان من الآحاد فليس من القرآن، وما كان متواترًا فهو منه، وأمَّا الاختلاف في التسمية، إنَّما كان في وضعها في أوَّل كل سورة لا في كونها من القرآن.

وأمَّا إنكار ابن مسعود، فلم يكن لإنزال هذه السور على النَّبِيّ ﷺ، بل لإجرائها مجرى القرآن في حكمه.

قولهم: إذا رواه ابن مسعود لم يتفق الكل على الخطأ.

قلنا: وإن كان كذلك، إلَّا أنَّ سكوت من سكت وإن لم يكن ممتنعًا[(١)] إلَّا أنه حرام[(٢)] وجوب نقله عليه، وعند ذلك فلو قلنا إنَّ ما نقله ابن مسعود قرآن، لزم ارتكاب من عداه من الصحابة للحرام بالسكوت، ولو قلنا: إنه ليس بقرآن، لم يلزم منه ذلك لا بالنسبة إلى الراوي ولا بالنسبة إلى من عداه من الساكتين، وبتقدير ارتكاب ابن مسعود للحرام مع كونه واحدًا أوْلى من ارتكاب الجماعة له، وعلى هذا، فقد بطل قولهم بظهور صدقه فيما نقله من غير معارض، وتعيّن نقله بين الخبر والمذهب.

قولهم: حمله على الخبر راجح لا نسلم ذلك، وقولهم: لو كان مذهبًا لصرح به؛ نفيًا للتلبيس.

---

(١) يعني عادة، أفاده المحقق.

(٢) قال الشيخ عبد الرزاق عفيفي تعليقًا على ذلك: «ليس بحرام؛ لأن نقله فرض كفاية، وبذلك يمتنع ما فرّعه على التحريم». اهـ.

قلنا: أجمع المسلمون على أنَّ كل خبر لم يصرح بكونه عن النَّبِيّ ﷺ ليس بحجّة، وما نحن فيه كذلك، ولا يخفى أنَّ الحمل على المذهب يصرح مع أنه مختلف في الاحتجاج به أوْلى من حمله على الخبر الذي ما صرح فيه بالخبرية، مع أنه ليس بحجة؛ بالاتفاق، كيف وفيه موافقة النفي الأصلي وبراءة الذمة من التتابع بخلاف مقابله؟! فكان أوْلى». اهـ.

وقال نجم الدين الطوفيّ في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٢٥- ٢٧):

«**المسألة الثانية**: المنقول آحادًا نحو: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» وهي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه[١] حجة عندنا وعند أبي حنيفة، خلافًا للباقين منهم مالك والشافعي.

ولنا: هو قرآن أو خبر، وكلاهما يُوجب العمل؛ أي: لنا على أنَّ المنقول من القرآن أحادًا حجة، أنه دائر بين أن يكون قرآنًا أو خبرًا وكلاهما -أعني القرآن والخبر- يوجب العمل.

أمَّا الأول: فلأنَّ الناقل جازم بالسماع من النَّبِيّ ﷺ فصدوره عن النَّبِيّ ﷺ إمَّا على جهة تبليغ الوحي، فيكون قرآنًا، أو على جهة تفسيره فيكون خبرًا.

وأمَّا الثاني: وهو أن كليهما يوجب العمل فبالاتفاق، فلزم من ذلك أن يكون المنقول من القرآن آحادًا حجَّة.

قالوا: يحتمل أنه مذهب، ثُمَّ نقله قرآنًا خطأً، إذ يجب على الرسول تبليغ الوحي إلى من يحصل بخبره العلم.

هذا دليل الخصم على أنه ليس بحجة وهو من وجهين:

أحدهما: أنَّ دورانه بين القرآن والخبر ليس حاصرًا، بل جاز أن يكون مذهبًا للناقل، ومذهبه ليس بحُجَّة، فقد دار ما نقله بين ما هو حجَّة، وبين ما ليس بحُجَّة، ومع التردد في جواز الاحتجاج به لا يكون حجة، استصحابًا للحال فيه، وهو عدم الاحتجاج به.

الوجه الثاني: أن بتقدير الناقل له على أنه قرآن يكون خطأ منه على الرسول، أو خطأ منه مطلقًا في نفس الأمر؛ لأنَّ الرسول ﷺ يجب عليه تبليغ الوحي إلى جماعة يحصل العلم بخبرهم، ولا يخرج عن عهدة التبليغ بتبليغ الواحد، وحينئذ نعلم قطعًا انَّ هذا الناقل أخطأ على الرسول في نقله الآحاد على أنها قرآن؛ لأنه نسب الرسول ﷺ إلى ترك الواجب والجواب عن الوجهين تقريره: أنَّ كون الصحابي ينسب رأي نفسه إلى النَّبِيّ ﷺ كذب من الصحابيَ وافتراء على النَّبِيّ ﷺ، حيث يُنقل عنه، ويقول ما لم يقل، وذلك لا يليق نسبته إلى

(١) رواه عبد الرزاق في مصنفه كتاب الأيمان والنذر، باب صيام ثلاثة أيام (٨/ ٥١٣- ٥١٥/ رقم (١٦١٠٢- ١٦١٠٣) فالأول عن عطاء قال: «وكذلك نقرؤها»، والثاني نفس اللفظ عن الأعمش وأبي إسحاق.

الصحابة، مع تحرّيهم في الصدق عليه، **هذا جواب الوجه الأول للخصم**.

والجواب الثاني تقريره: أنا لو سلَّمنا أنَّ نقل الصحابيّ له قرآن خطأ لكنه لا يضرنا، لأنه إنَّما يلزم منه أنه ليس بقرآن، لا أنه ليس بخبر؛ لما ذكرناه من عدالة الصحابة وتحريهم فيما ينقلونه، وتنزُّههم عن الكذب، خصوصًا على الرسول ﷺ، وإذا ثبت أنه خبر مرفوع كان كافيًا في العمل به». اهـ.

قلت: وكونه خبرًا يعني أنَّ هذا لا يُقال من قبل الاجتهاد فله حكم الرفع وإن لم يصرح بكونه مسموعًا من النَّبِيّ ﷺ، لأنه ذكر الآية وألحقها بحكم زائد على المشهور، غير أنَّ هذا يدخل إليه الاحتمال؛ وإذا تطرق إلى الدليل الاحتمال، يسقط به الاستدلال؛ مع تعضيد ذلك بالبراءة الأصلية من التكاليف فيرجّح عدم حجّيته، وهذا عام في المسألة يشمل كل ما لم يتواتر من القرآن، واللَّه أعلم.

فإذا كان ذلك فيما نقل بالآحاد، فالقراءة الشاذة أوْلى بعدم الحجّية.

- **حكم القراءة الشاذة وبيان صفتها:**

مرَّ من كلام المرداوي أنَّ المقصود بالقراءة الشاذة المنقولة آحادًا، ثُمَّ قال في «التحبير» (٣/ ١٣٦٧):

«وما لم يتواتر فليس بقرآن.

إذا علم أنَّ القرآن لا يكون إلَّا متواترًا، نشأ عنه أنَّ القراءات الشاذة ليست قرآنًا، لأنها آحاد، وذلك لأنَّ التواتر يفيد القطع، وثبوت القرآن لابدَّ فيه من التواتر، لكونه مقطوعًا به؛ لأنه معجز عظيم، فكان ممَّا تتوافر الدواعي عادةً على نقله جُمَلِه وتفاصيله؛ لدوران الإسلام عليه، فلابدَّ من تواتره والقطع به، وما لم يتواتر لا يثبت كونه قرآنًا، وقطع بهذا كثير من العلماء حتى أنكروا على من حكى خلافًا.

لكن الصحيح: أنَّ من غير المتواتر ظاهرًا ما يكون قرآنًا، كما لو صح سنده ولم يتواتر».

ثُمَّ قال: (٣/ ١٣٧٩ وما بعدها):

«وتكره قراءة ما صحَّ عن غير المتواتر وهو الشاذ، نص عليه الإمام أحمد، قدَّمه ابن مفلح في فروعه وغيره؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۝٢ وَالذَّكَرِ وَٱلۡأُنثَىٰٓ﴾ [الليل: ١- ٣].

قال الرافعي من الشافعية: «تسوغ القراءة بالسبع، وكذا القراءة الشاذة إن لم يكن فيها تغيير معنًى، ولا زيادة حرف، ولا نقصانه» وظاهره مطلقًا.

ولا تصح الصلاة به عند الأئمة الأربعة وغيرهم؛ لأنه ليس بقرآن، لأنَّ القرآن لا يكون

إلَّا متواترًا -كما تقدم- وهذا غير متواتر، فلا يكون قرآنًا، فلا تصح الصلاة به.

وعنه: تصح، ورواه ابن وهب عن مالك، واختاره ابن الجوزي، والشيخ تقي الدين ابن تيمية، وبعض الشافعية، وقدمه ابن تميم وصاحب «الفائق» من أصحابنا، لصلاة الصحابة بعضهم خلف بعض، وكذلك لم يزل المسلمون يصلون خلف أصحاب غير القراءات: كالحسن البصري، وطلحة بن مصرف، وابن محيص، والاعمش، وغيرهم من أضرابهم، ولم ينكر ذلك أحد عليهم.

قال الشيخ تقي الدين: «هذه الرواية أنصهما عن أحمد» انتهى.

واختار المجد -جده- ابن تيمية: أنها لا تجزئ عن ركن القراءة، وقطع النووي في «الروضة» بصحة الصلاة بالقراءة الشاذة إن لم يكن فيها تغيير معنى، ولا زيادة حرف ولا نقصانه، وهو معنى قولنا: «إن بقي المعنى والصفة».

وعن أحمد: تحرم القراءة به، ذكرها ابن مفلح في «فروعه»، وغيره وحكي إجماعًا.

قال ابن عبد البر: «**لا تجوز القراءة بها إجماعًا**».

وكذا قال السخاوي: «**لا تجوز القراءة بها لخروجها عن إجماع المسلمين**».

وقيل: إن غيّر المعنى حرم وإلَّا فلا.

وهو ما خالف مصحف عثمان رضي الله عنه.

اختلف العلماء في معنى الشاذ، فالصحيح من مذهب أحمد وعليه أصحابه: أنَّ الشاذ ما خالف مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه الذي كتبه وأرسله إلى الآفاق.

فتصح الصلاة بقراءة ما وافقه وصح سنده وإن لم يكن من العشرة نص عليه الإمام أحمد.

وقال ابن مفلح في «فروعه»: «وتصح بما وافق عثمان وفاقًا للأئمة الأربعة، زاد بعضهم: على الأصح».

وقد رأيت في كلام الإمام الحافظ الإمام في القراءات بلا مدافعة، ابن الجزري في النشر: أنه ذكر ما يوافق ذلك فقال: «كل قراءة وافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالًا، ووافقت العربية ولو بوجه واحد، وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يحل لمسلم أن ينكرها سواءً كانت عن السبعة أو عن العشرة، أو عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة، أطلق عليها ضعيفة، أو شاذة، أو باطلة، سواءً كانت عن السبعة، أو عمن هو أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف، صرح بذلك الداني، ومكي، والمهدوي، وأبو شامة، وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافه» انتهى، وأطال في ذلك وأجاد.

وقيل: الشاذ: ما وراء السبعة.

قال البرماوي: المشهور أنها ما وراء السبعة المعروفة، وهو ظاهر كلام الرافعي».

وقال البغوي وجماعة كثيرة: الشاذ: ما وراء العشرة» قلت: وهو أصح.

فالثلاثة الزائدة على السبعة: يعقوب، وخلف، وأبو جعفر يزيد بن القعقاع، واختاره الشيخ تقي الدين ابن تيمية والسبكي وغيرهما وقالوا: القراءات الثلاثة المذكورة قد تواترت كالسبعة.

وقد حكى البغوي في «تفسيره»: الإجماع على جواز القراءة بها، قال أبو حيَّان -وهو من أئمة هذا الشأن-: «لا نعلم أحدًا من المسلمين حظر القراءة بالقراءة الثلاث الزائدة على السبع؛ بل قراءتها في سائر الأمصار».

قال بعض للعلماء: «القول بأن الثلاثة غير متواترة في غاية السقوط، ولا يصح القول به عمن يعتبر قوله في الدين» انتهى.

قال الشيخ تقي الدين ابن تيمية: «قال أئمة السلف: مصحف عثمان ﵁ أحد الحروف السبعة».

ورأيت بعض العصريين استشكل ذلك وليس بمشكل، ثُمَّ رأيت العلامة أبا شامة الفقيه المحدث الإمام في القراءات قال في كتابه «المرشد»: «إنَّ القراءات التي بين أيدي النَّاس من السبعة والعشرة وغيرهم هي حرف من قول النَّبِيّ ﷺ: «**أنزل القرآن على سبعة أحرف**». »[1] انتهى.

ولم نر ولم نسمع أنَّ أحدًا من العلماء القُرَّاء وغيرهم استشكل ذلك، ولا اعترض عليه، فصح كلام الشيخ تقي الدين ونقله.

وهو حجّة، ذكره ابن عبد البر إجماع العلماء، واحتج العلماء على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود: «والسارقون والسارقات فاقطعوا أيمانهم».

واحتجوا أيضًا بما نقل عن مصحف ابن مسعود: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات».

وقالوا: لأنه إمَّا قرآن وإمَّا خبر، وكلاهما موجب للعمل». اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ٤١٥- ٤١٦):

«**ونحن نقول**: إنَّ الاحتجاج بالقراءة الشاذة ساقط، والدليل عليه شيئان:

أحدهما: القرآن قاعدة الإسلام ومنبع الشرائع، وإليه الرجوع في جميع الأصول، ولا أمر في الدين أهم منه، والأصل أنَّ كلَّ ما جلّ حظره وعظم موقعه في أمر الدين فأهل

(١) حديث متفق عليه وقد مرَّ تخريجه.

الأديان يتواطئون ويتفقون على نقله وحفظه، وتتوفّر دواعيهم على ذلك، فلو كانت هذه القراءة من القرآن الذي أنزله اللَّه تعالى لنُقل نقلًا مُستفيضًا ولشاع ذلك في أهل الإسلام، وحين لم يُنقل دلَّ أنه ليس بقرآن، وإذا لم يكن من القرآن الذي أنزله اللَّه تعالى لم يقم به حجّة؛ لأنه لو كان حجة لكان حجة من هذه الجهة؛ ببيّنة: أن لا خبر عن النَّبِيّ ﷺ فيما أعدوه من الأحكام لا من جهة التواتر ولا من جهة الآحاد، وكونه موجودًا في بعض المصاحف لم يثبت أنه قرآن، فمن أي وجه يدعون قيام الحجَّة به؟!

وقولهم: إنَّ القراءة الشاذة تنزل منزلة الخبر الواحد، هذا دعوى، ولا يعرف هذا، وبأي دليل تنزل منزلة الخبر الواحد، ونحن نعلم أنه لا نقل في هذه القراءات لا من قبل التواتر ولا من قبل الآحاد، ونقول: أصحاب النَّبِيّ ﷺ أجمعوا في زمن أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه على هذا المصحف الذي يُدعى الإمام، وهو الذي بين أظهرنا، وأطرحوا ما عداه، وروى أنهم حرقوا الباقي، وقيل: إنه دفن، وقد نقل اضطراب ابن مسعود في ذلك، غير أنَّ الصحابة لم يلتفتوا إلى اضطرابه، واتفقوا على ما اتفقوا عليه، ويروى أنه ناله تأديب عثمان، ولم ينكر على عثمان في ذلك منكر، يدلُّ عليه: أنه لما تجمّعت عليه الطائفة المعروفة من الكوفة والبصرة وادعوا أشياء عليه، وزعموا أنه غيّر وبدَّل، لم يرو أنه ذكر أحد منهم أمر المصحف ولو كان ذلك أمرًا يُنكر لكان الأهم في ذلك أن يخصُّوه بالذكر ولا يدعوه جانبًا، وذكروا أشياء لا تداني هذا، فثبت انَّ القرآن ما يحويه المصحف الإمام.

واعلم أنَّ الأوْلى عندي أن لا يُتعرض لتلك القراءة الشاذة وأشباهها أصلًا، ولا يذكر أنه قرآن أو ليس بقرآن؛ لأنه في كلا الأمرين خطأ.

وقد اشتمل الصحاح على أشياء لا توجد إلَّا في قراءة ابن مسعود، ولكن مع هذا نقول: لا يقوم بما فيه محجّة؛ لعدم النقل؛ ولأنه لو كانت تشتمل تلك القراءة على أحكام لا توجد في القراءة المعروفة لم يعرض عنها الأئمة، ولنقلوا ذلك، إمَّا بتواتر أو آحاد، حتى لا تضيع ولا تتعطل تلك الأحكام، فهذا وجه الكلام في هذا، واللَّه أعلم.

وأمَّا الإعراب الذي اختلف فيه القُرَّاء فليس كذلك مخالف المصحف الإمام، وقد ادَّعى أهل القراءة أنَّ ذلك منقول بطريق يوجب العلم، ولولا ذلك لم يُقرّوا بها». اهـ.

- **المسألة: (٢٩): المحكم والمتشابه في القرآن:**

أمَّا تعريفهما:

فقد روى البخاري في «صحيحه» (٤٥٤٧) ومسلم (٢٦٦٥) عن عائشة رضي الله عنها قالت:

«تلا رسول اللَّه ﷺ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ

مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]، قالت: قال رسول اللَّه ﷺ: «**إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمَّى اللَّه فاحذروهم**».

قال الحافظ في «فتح الباري» (٨/ ٢٣٨- ٢٣٩):

«المحكم من القرآن ما وضح معناه، والمتشابه نقيضه؛ وسُمِّي المُحْكم بذلك لوضوح مفردات كلامه وإتقان تركيبه، بخلاف المتشابه.

وقيل: المحكم ما عرف المراد منه إمَّا بالظهور وإمَّا بالتأويل، والمتشابه ما استأثر اللَّه بعلمه، كقيام الساعة، وخروج الدجَّال، والحروف المتقطعة في أوائل السور.

وقيل في تفسير المحكم والمتشابه أقوال أخرى غير هذه نحو العشرة، ليس هذا موضع بسطها، وما ذكرته أشهرها وأقربها إلى الصواب.

وقال الطِّيبيّ: المراد بالمحكم ما اتضح معناه، والمتشابه بخلافه؛ لأنَّ اللفظ الذي يقبل معنًى، إمَّا أن يقبل غيره أوْ لا، الثاني: النص، والأول، إمَّا أن تكون دلالته على ذلك المعنى راجحة أوْلا، والأول الظاهر، والثاني: إمَّا أن تكون مساويه أوْلا، والأول هو المجمل، والثاني المؤول.

فالمشترك هو النص، والظاهر هو المحكم، والمشترك بين المجمل والمؤول هو المتشابه؛ ويؤيد هذا التقسيم أنه ﷻ أوقع المحكم مقابلًا للمتشابه، فالواجب أن يفسر المحكم بما يقابله؛ ويؤيد ذلك أسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم، لأنه تعالى فرَّق ما جمع في معنى الكتاب بأن قال: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ [آل عمران: ٧]، أراد أن يضيف إلى كل منهما ما شاء منهما من الحكم فقال أوَّلًا: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ﴾، إلى أن قال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]، وكان يمكن أن يُقال: وأمَّا الذين في قلوبهم استقامة فيتبعون المحكم، ولكنه وضع موضع ذلك: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾؛ لإتيان لفظ الرسوخ؛ لأنه لا يحصل إلَّا بعد التتبع التام والاجتهاد البليغ، فإذا استقام القلب على طريق الرشاد، ورسخ القدم في العلم، أفصح صاحبه النطق بالقول الحق، وكفى بدعاء الراسخين في العلم: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغۡ قُلُوبَنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَيۡتَنَا وَهَبۡ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحۡمَةًۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡوَهَّابُ﴾ [آل عمران: ٨]، شاهدًا على أنَّ ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، مقابل: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ﴾، وفيه إشارة على: أنَّ الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران: ٧]، تام، وإلى أنَّ علم بعض المتشابه مختص باللَّه، وأنَّ من حاول معرفته هو الذي أشار إليه في الحديث بقوله: «**فاحذروهم**».

وقال بعضهم: العقل مُبتلى باعتقاد حقيقة المتشابه كابتلاء البدن بأداء العبادة، كالحكيم إذا صنَّف كتابًا أجمل فيه أحيانًا؛ ليكون موضع خضوع المتعلم لأستاذه، وكالملك يتخذ علامة يمتاز بها من يطلعه على سرٍّ.

وقيل: لو لم يقبل العقل الذي هو أشرف البدن، لاستمر العالم في أبهة العلم على التمرّد، فبذلك يُستأنس إلى التذليل بعزّ العبودية، والمتشابه هو موضع خضوع العقول لباريها استسلامًا واعترافًا بقصورها.

وقال غيره: دلت الآية على أنَّ بعض القرآن محكم وبعضه متشابه، ولا يعارض ذلك قوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١]، ولا قوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الزمر: ٢٣]، حتى زعم بعضهم أنَّ كله مُحْكم، وعكس آخرون؛ لأنَّ المراد بالإحكام في قوله ﴿أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾: الإتقان في النظم، وأنَّ كلها حق من عند اللَّه، والمراد بالمتشابه كونه يشبه بعضه بعضًا في حسن السياق والنظم أيضًا، والمتشابه ورد بإزاء معنيين، واللَّه أعلم.

قوله: «**فأولئك الذين سَمَّى اللَّه فاحذروهم**»: المراد التحذير من الإصغاء إلى الذين يتبعون المتشابه من القرآن.

وأول ما ظهر ذلك من اليهود، كما ذكره ابن إسحاق في تأويلهم الحروف المتقطّعة، وأنَّ عددها بالجمل مقدار مدة هذه الأمة، ثُمَّ أول ما ظهر في الإسلام من الخوارج، حتى جاء عن ابن عباس أنه فسر بهم الآية، وقصة عمر في إنكاره على صبيغ بن عِسْل لمَّا بلغه أنه يتبع المتشابه فضربه على رأسه حتى أدْماه، أخرجها الدارمي وغيره.

قال الخطابيّ: المتشابه على ضربين: أحدهما: ما إذا رُدَّ إلى المحكم واعتُبر به عُرف معناه، والآخر: ما لا سبيل إلى الوقوف على حقيقته، وهو الذي يتبعه أهل الزيغ فيطلبون تأويله ولا يبلغون كنهه فيرتابون فيه فيفتنون، واللَّه أعلم». اهـ.

وقال ابن جرير الطبري في «جامع البيان في تأويل آي القرآن» (٣/ ١٩٣ وما بعدها):

«وأمَّا المحكمات: فإنهنَّ اللواتي قد أحكمن بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهُنَّ وأدلتهنَّ على ما جعلن أدلة عليه، من حلال وحرام، ووعد ووعيد، وثواب وعقاب، وأمر وزجر، وخبر ومَثَل، وعظة وعِبَر وما أشبه ذلك.

ثُمَّ وصف -جل ثناؤه- الآيات المحكمات بأنهنَّ أمُّ الكتاب، يعني بذلك أنهنَّ أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والفرائض والحدود وسائر ما بالخلق إليه حاجة من أمر دينهم، وما كلفوا من الفرائض والحدود وسائر ما يحتاجون إليه في عاجلهم وآجلهم، وإنَّما سمَّاهنَّ: أم الكتاب؛ لأنهنَّ معظم الكتاب، وموضع مفزع أهله عند الحاجة إليه، وكذلك تفعل العرب،

تسمى الجامع معظم الشيء أمًّا له، فتسمى راية القوم التي تجمعهم في العساكر أمهم، والمدبر معظم أمر القرية والبلدة أمها، وأمَّا قوله: ﴿وَأُخَرُ﴾ جمع أخرى، وأمَّا قوله: ﴿مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾ فإنَّ معناه: متشابهات في التلاوة مختلفات في المعنى، كما قال جل ثناؤه: ﴿وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهٗاۖ﴾ [البقرة: ٢٥]، يعني في المنظر: مختلفًا في المطعم، وكما قال مخبرًا عمَّن أخبر عنه من بني إسرائيل أنه قال: ﴿إِنَّ ٱلۡبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيۡنَا﴾ [البقرة: ٧٠]، يعنون بذلك: تشابه علينا في الصفة، وإن اختلفت أنواعه، فتأويل الكلام إذن: إنَّ الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء هو الذي أنزل عليك يا محمد القرآن: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ﴾ بالبيان هن أصل الكتاب الذي عليه عمادك وعماد أمتك في الدين، وإليه مفزعك ومفزعهم فيما افترضت عليك وعليهم من شرائع الإسلام، وآيات آخرهن متشابهات في التلاوة مختلفات في المعاني.

وقال آخرون: بل المحكم من آي القرآن: ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه: ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل ممَّا استأثر اللَّه بعلمه دون خلقه، وذلك نحو الخبر عن وقت مخرج عيسى ﷺ، ووقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وفناء الدنيا، وما أشبه ذلك، وهذا قول ذُكر عن جابر بن عبد اللَّه، وهو أشبه بتأويل الآية؛ وذلك أنَّ جميع ما أنزل اللَّه ﷻ من آي القرآن على رسول اللَّه ﷺ، فإنمَّا أنزل عليه بيانًا له ولأمته؛ وهدًى للعالمين، وغير جائز أن يكون فيه مالا حاجة بهم إليه، ولا أن يكون فيه ما بهم إليه الحاجة، ثُمَّ لا يكون لهم إلى علم تأويله سبيل.

فإذا كان ذلك كذلك، فكل ما فيه لخلقه إليه الحاجة، وإن كان في بعض ما بهم عن بعض معاينه الغنى، وإن اضطرتهم الحاجة إليه في معان كثيرة وذلك؛ كقوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يَأۡتِي بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفۡسًا إِيمَٰنُهَا لَمۡ تَكُنۡ ءَامَنَتۡ مِن قَبۡلُ أَوۡ كَسَبَتۡ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيۡرٗاۗ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، فأعلم النَّبيّ ﷺ أمته أنَّ تلك الآية التي أخبر اللَّه جل ثناؤه عباده أنها إذا جاءت لم ينفع نفسًا إيمانها لم تكن آمنت من قبل ذلك، هي طلوع الشمس من مغربها، فالذي كانت بالعباد إليه الحاجة من علم ذلك هو العلم منهم بوقت نفع التوبة بصفته، بغير تحديده بعد بالسنين والشهور والأيام، فقد بيَّن اللَّه ذلك لهم بدلالة الكتاب وأوضحه لهم على لسان رسوله ﷺ مفسّرًا، والذي لا حاجة بهم إلى علمه منه هو العلم بمقدار المدة التي بين وقت نزول هذه الآية ووقت حدوث تلك الآية، فإنَّ ذلك ممَّا لا حاجة بهم إلى علمه في دين ولا دنيا، وذلك هو العلم الذي استأثر اللَّه جل ثناؤه به دون خلقه فحجبه عنهم.

فإذا كان المتشابه هو ما وصفنا، فكل ما عداه فمُحْكَم؛ لأنه لن يخلو من أن يكون محكمًا بأنه بمعنى واحد ولا تأويل له غير تأويل واحد، وقد استغنى بسماعه عن بيان مبيّنه، أو يكون محكمًا، وإن كان ذا وجوه وتأويلات وتصرف ومعان كثيرة، فالدلالة على المعنى المراد منه

إما من بيان اللَّه تعالى ذكره عنه، أو بيان رسوله ﷺ لأمته، ولن يذهب علم ذلك عن علماء الأمة لما قد بيَّنا». اهـ.

قلت: وهذا القول الذي أقول به؛ فإنَّ اللَّه وصف كتابه بالبيان فقال: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وقال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فكل ما يحتاجه العباد إلى قيام الساعة فهو مُبيَّن في كتاب اللَّه، ولو كان فيه ما ليس كذلك للُبّس علينا الدين وهذا ممتنع فتعيّن حمله على ما حمله الطبري.

وقال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١٣٩٥ - ١٣٩٧):

«ولفظ المحكم مفعل من أحكمت الشيء أحكمه إحكامًا، فهو محكم: إذا أتقنته فكان في غاية ما ينبغي من الحكمة ومنه: بناء محكم؛ أي: ثابت متقن يبعد انهدامه.

والمتشابه: متفاعل من الشبه والشبهة، والشبيهة: هو ما بينه وبين غيره أمر مشترك يشتبه ويلتبس به.

وأمَّا معناه: فأجود ما قيل فيه: أنَّ المحكم: المتضح المعنى، كالنصوص والظواهر، لأنه من البيان في غاية الإحكام والإتقان.

والمتشابه: مقابله، وهو غير المتضح المعنى، فتشتبه بعض محتملاته ببعض للاشتراك وعدم اتضاح معناه.

فالاشتراك -مثلًا- كالعين والقرء ونحوه من المشتركات.

والإجمال كإطلاق اللفظ بدون بيان المراد منه: كالمتواطئ؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] وكقوله: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، ولم يُبيِّن مقدار الحق». اهـ.

● **منهج أهل السنَّة والجماعة في المحكم والمتشابه:**

يقول الحافظ ابن كثير في «تفسير القرآن العظيم» (٢/ ٤ - ٦):

«**يُخبر تعالى أنَّ في القرآن آيات محكمات هنَّ أم الكتاب؛ أي: بيّنات واضحات الدلالة، لا التباس فيها على أحد من النَّاس، ومنه آيات أُخر فيها اشتباه في الدلالة على كثير من النَّاس أو بعضهم، فمن ردَّ ما اشتبه عليه إلى الواضح منه، وحكم محكمه على متشابهه عنده فقد اهتدى، ومن عكس انعكس**، ولهذا قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾؛ أي: أصله الذي يرجع إليه عند الاشتباه ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ أي: تحتمل دلالتها موافقة المحكم، وقد تحتمل شيئًا آخر من حيث اللفظ والتركيب، لا من حيث المراد.

وقد اختلفوا في المحكم والمتشابه، فرُوي عن السلف عبارات كثيرة، فقال على بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما: المحكمات ناسخه، وحلاله وحرامه، وأحكامه، وحدوده وفرائضه، وما يؤمر به ويعمل به.

وكذا رُوي عن عكرمة، ومجاهد، وقتادة، والضَّحاك، ومقاتل بن حَيَّان، والربيع بن أنس، والسَّديّ، أنهم قالوا: المحكم الذي يعمل به.. وأحسن ما قيل فيه الذي قدَّمناه، وهو الذي نص عليه محمد بن إسحاق بن يسار حيث قال: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾: فيهن حجَّة الرب، وعصمة العباد، ودفع الخصوم والباطل، ليس لهنَّ تصريف ولا تحريف عمَّا وُضِعْنَ عليه، والمتشابهات في الصدق، لهن تصريف وتحريف وتأويل، ابتلى اللَّه فيهن العباد، كما ابتلاهم في الحلال والحرام ألا يُصْرَفن إلى الباطل، ولا يحرّفن عن الحق؛ ولهذا قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ أي: ضلال وخروج عن الحق إلى الباطل ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ أي: إنَّما يأخذون منه بالمتشابه الذي يمكنهم أن يحرِّفوه إلى مقاصدهم الفاسدة، وينزلوه عليها؛ لاحتمال لفظه لما يصرفون، فأمَّا المحكم فلا نصيب لهم فيه؛ لأنه دامغ لهم وحجة عليهم، ولهذا قال: ﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ أي: الإضلال لأتباعهم؛ إيهامًا لهم أنهم يحتجوّن على بدعتهم بالقرآن، وهذا حجة عليهم لا لهم، كما لو احتج النصارى بأنَّ القرآن قد نطق بأنَّ عيسى هو روح اللَّه وكلمته ألقاها إلى مريم، وتركوا الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ﴾ [الزخرف: ٥٩]، وبقوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]، وغير ذلك من الآيات المحكمة المصرحة بأنه خلق من مخلوقات اللَّه وعبد ورسول من رسل اللَّه، وقوله: ﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ أي: تحريفه على ما يريدون». اهـ.

وقال الإمام الشاطبي في «الموافقات» (٣/ ٢٧٥- ٢٧٦):

«فاعلم أنَّ أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين:

أحدهما: أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار واقتباس ما تضمنه من الحكم؛ ليعرض عليه النازلة المفروضة؛ لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم، أمَّا قبل وقوعها فبأن توقع على وفقه، وأمَّا بعد وقوعها، فليتلافى الأمر، ويستدرك الخطأ الواقع فيها، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأنَّ ذلك قصد الشارع، وهذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح من الأدلة.

الثاني: أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة، أن يظهر في بادي الرأي موافقة ذلك الغرض للدليل، من غير تحرٍّ لقصد الشارع، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة.

ويظهر هذا المعنى في الآية الكريمة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]، فليس مقصودهم الاقتباس منها، وإنَّما مرادهم الفتنة بها بهواهم، إذْ هو السابق المعتبر، وأخذ الأدلة فيه بالتبع؛ لتكون لهم حُجَّة في زيغهم ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، ليس لهم هوى يُقدّمونه على أحكام الأدلة، فلذلك: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]، ويقولون: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨]، فيتبرّؤون إلى اللَّه ممَّا ارتكبه أولئك الزائغون، فلذلك صار أهل الوجه الأول محكّمين للدليل على أهوائهم، وهو أصل الشريعة؛ لأنها إنَّما جاءت لتخرج المكلف عن هواه؛ حتى يكون عبدًا للَّه، وأهل الوجه الثاني يُحَكّمون أهواءهم على الأدلة، حتى تكون الأدلة في أخذهم لهم تبعًا». اهـ.

وقد فصّلت القول في كتابي «منهج الاستدلال عند أهل الأهواء» على الفرق بين طريقة استدلال أهل السنَّة وأهل الزيغ والحمد للَّه.

- **بيان معنى آخر للمتشابه غير كونه مقابل المحكم:**

روى البخاري في «صحيحه» (٥٢) ومسلم (١٥٩٩) من حديث النعمان بن بشير قال: سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول:

«**إنَّ الحلال بيِّنٌ وإنَّ الحرام بيِّنٌ وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من النَّاس** [وفي رواية: «**وبينهما أمور مشتبهة**»، وهي عند البخاري (٢٠٥١): «**فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعِرْضِهِ، ومن وقع في الشُّبُهات وقع في الحرام**» الحديث.

قال ابن حجر في «فتح الباري» (١/ ١٦٦- ١٦٧):

«قوله: «**وبينهما مشتبهات**» بوزن مفتعلات، والمعنى: أنها موحدة اكتسبت الشبه من وجهين متعارضين، ورواه الدارمي عن أبي نعيم شيخ البخاري فيه بلفظ: «**وبينهما متشابهات**» قوله: «**لا يعلمهن كثير من النَّاس**»؛ أي: لا يعلم حكمها، وجاء في رواية الترمذي بلفظ: «**لا يدري كثير من النَّاس أَمِن الحلال هي أم من الحرام**»، ومفهوم قوله: «**كثير من النَّاس**» أن معرفة حكمها ممكن لكن للقليل من النَّاس، وهم المجتهدون، فالشبهات على هذا في حق غيرهم، وقد وقع له حيث لا يظهر له ترجيح أحد الدليلين.

وحاصل ما فسر به العلماء الشبهات أربعة أشياء: أحدها: تعارض الأدلة، وثانيها: اختلاف العلماء، وهي منتزعة من الأولى، ثالثها: أنَّ المراد بها مسمَّى المكروه لأنه يجتذبه جانبا الفعل والترك، رابعها: أنَّ المراد بها المباح، ولا يمكن قائل هذا أن يحمله على متساوى الطرفين من كل وجه بل يمكن حمله على ما يكون من قسم خلاف الأوْلى بأن يكون متساوي الطرفين باعتبار ذاته راجح الفعل أو الترك باعتبار أمر خارج.

استدلَّ بهذا الحديث ابن المنيّر على جواز بقاء المجمل بعد النَّبِيّ ﷺ، وفي الاستدلال بذلك نظر، إلَّا إنْ أراد به أنه مجمل في حق بعض دون بعض». اهـ.

قلت: فهذا المتشابه هنا نسبيٌّ في حق البعض فحسب، أمَّا في حق العالم فهو معلوم في حقه.

وذكر ابن حزم بسنده في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٥٣٢- ٥٣٣) حديث عائشة وحديث النعمان ثُمَّ قال:

«ووجدناه تعالى قد نهى عن اتباع المتشابه منه، ووجدناه ﷺ قد أخبر بأنَّ المتشابهات - التي بين الحرام البيِّن والحلال البيِّن- لا يعلمها كثير من النَّاس، فكان ذلك فضلًا لمن علمها، فأيقنّا أنَّ الذي نهى ﷻ عن تتبعه هو غير الذي أمر بتتبعه وتدبره والتفقه فيه -حيث قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]- فأيقنَّا بلا شك أنَّ المشتبه الذي غبط ﷺ عالمه، هو غير المتشابه الذي حذر من تتبّعه، هذا الذي لا يقوم في المعقول سواه؛ إذْ لا يجوز أن يُكلفنا تعالى طلب شيء وينهانا عن طلبه في وقت واحد، فلمَّا علمنا ذلك وجب علينا طلب المتشابه الذي أمرنا بطلبه لنتفقه فيه، وأن نعرف أي الأشياء هو المتشابه الذي نهينا عن تتبعه فنمسك عن طلبه». اهـ.

- **المسألة: (٣٠) يحرم تفسير القرآن برأي أو اجتهاد بدون أصل:**

قال المِرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٤١٥- ١٤١٧):

«ويحرم تفسيره برأي واجتهاد بلا أصل، للآثار الواردة في ذلك، وذكره القاضي محتجًا بقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩، والأعراف: ٣٣]، وبقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فأضاف التبيين إليه.

وعن ابن عباس عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**من قال في القرآن برأيه وبما لا يعلم فليتبوّأ مقعده من النَّار**».

وعن جندب عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ**»». اهـ.

قلت: أمَّا وجه الدلالة من الآيتين فواضح جدًّا، وهو استنباط قوي يكفي في الاستدلال على هذه المسألة، أمَّا الآية الأولى: فمن فسَّر كلام اللَّه برأيه واجتهاده بدون أصل من كتاب بآية أخرى تفسّر الأولى، أو حديث يفسر الآية فقد زعم أنَّ مراد اللَّه من الآية كذا بدون علم، وكذلك الآية الثانية، فقد أنزل اللَّه على رسوله ﷺ القرآن ليُبيّن ويفسر للنَّاس هذا القرآن، وعليه فلابد من مستند شرعي على التفسير هذا المستند مسموع منقول.

وأمَّا الحديث الأول، فقد رواه الترمذي في «سننه» (٢٩٥٠) وقال: هذا حديث حسن صحيح، ورواه أحمد في «المسند» (٢٠٦٩) وضعَّفه الشيخ أحمد شاكر لضعف عبد الأعلى بن عامر الثعلبي ونقل كلام المُناوي في «فيض القدير» (٦/ ٢٥٣/ ح٨٨٩٩) قال:

«ثُمَّ إنَّ فيه من جميع جهاته عبد الأعلى بن عامر الكوفي، قال أحمد وغيره: ضعيف، وردُّوا تصحيح الترمذي له». اهـ.

قلت: ورواه ابن أبي شيبة في «المصنف» **(٣٠٧٢٥)، (٢٦٧٧٧)** كذلك من طريق عبد الأعلى.

وأمَّا الحديث الثاني فقد رواه أبو داود في «سننه» (٣٦٥٢)، والترمذي (٢٩٥٢) وقال:

«حديث غريب -يعني ضعيف أيضًا- وقد تكلم بعض أهل الحديث في سهيل بن أبي حزم». اهـ.

وقد تناولت هذه المسألة بالتفصيل في كتابي: «**قول الإمام أحمد: «إيَّاك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام» بين الإطلاق والتقييد**» فأغنى عن الإعادة هنا. وانظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية **(١٣/ ٢٨- ٢٩)**.

- **المسألة (٣١) يجوز تفسير القرآن بمقتضى اللغة ما لم تخالف النصوص.**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٤١٧- ١٤١٨):

«ويجوز بمقتضى اللغة؛ أي: يجوز تفسير القرآن بمقتضى اللغة عند الإمام أحمد وأكثر أصحابه، منهم القاضي، وأبو الخطاب، وابن عقيل، والمجد ابن تيمية.

قال ابن قاضي الجبل: «قلت: المنقول عن ابن عباس الاحتجاج في التفسير بمقتضى اللغة كثيرًا» انتهى.

ولأنَّ القرآن عربيٌّ، [فيجوز تفسيره بمقتضى لغة العرب][1].

وعن أحمد: لا يجوز تفسيره بمقتضى اللغة من غير دليل، اختاره القاضي أبو الحسين: ابن القاضي أبي يعلى، وحمله المجد على الكراهة، أو صرفه عن ظاهره بقليل من اللغة.

فائدة: قال الإمام أحمد:

«ثلاث كتب ليس فيها أصول: المغازي، والملاحم، والتفسير» ليس غالبها الصحة». اهـ.

---

(١) زيادة لابن النجار من «شرح الكوكب المنير» (٢/ ١٥٨).

• **المسألة (٣٢) ذكر البسملة وما يتعلق بها من أمور:**

قال ابن حزم في «مراتب الإجماع» (ص٢٧٠):

«واختلفوا في «بسم اللَّه الرحمن الرحيم».». اهـ.

وقال الحافظ ابن كثير في «تفسيره» (١/ ٢٩- ٣٠):

«افتتح بها الصحابة كتاب اللَّه، واتفق العلماء على أنها بعض آية من سورة النمل، ثُمَّ اختلفوا: هل هي آية مستقلة في أوَّل كل سورة، أو من كل سورة كتبت في أوَّلها، أو أنها بعض آية من أوَّل كل سورة، أو أنها كذلك من الفاتحة دون غيرها، أو أنها كتبت للفصل، لا أنها آية؟

على أقوال للعلماء سلفًا وخلفًا، وذلك مبسوط في غير هذا الموضع». اهـ.

وروى مسلم في «صحيحه» (٤٠٠) عن أنس قال:

«بينا رسول اللَّه ﷺ ذات يوم بين أظهرنا، إذْ أغفي عليه إغفاءة، ثُمَّ رفع رأسه متبسّمًا، فقلنا: ما أضحك يا رسول اللَّه؟! قال: «**أنزلت عليَّ آنفًا سورة**» فقراء: «**بسم اللَّه الرحمن الرحيم**: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ۝٢ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾[الكوثر: ١-٣]..» الحديث.

قال النووي في «شرح مسلم» (٤/ ٨٥) كتاب الصلاة، باب: «حُجة من قال البسملة آية من أول كل سورة، سوى براءة»:

«وفي الحديث فوائد: منها: إنَّ البسملة في أوائل السور من القرآن، وهو مقصود مسلم بإدخال الحديث هنا». اهـ.

وقال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (٢/ ١٢٥):

«وحكى النووي: أنه لا يكفر النافي بأنها قرآن إجماعًا». اهـ.

قال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١٣٧١ وما بعدها»):

«وأمَّا حكم المسألة: فالصحيح الذي عليه أكثر العلماء منهم: الإمام أحمد، والإمام أبو حنيفة، والإمام الشافعي: أنها قرآن، نقله ابن مفلح عنهم في «أصوله» و«فروعه».

لكن النقل عن الشافعي: أنه قطع بأنها آية من أول الفاتحة، واختلف قوله فيما سواها، ففي قول: إنها آية من أول كل سورة، وفي قول: بعض آية، وفي قول: لا آية ولا بعض آية، وفي قول رابع: أنها آية مفردة للفصل بين السور، وهو غريب.

قال ابن الصلاح: «وله وجه حسن، وهو أنها لما ثبتت أولًا في سورة الفاتحة، كانت في باقي السور إعادة لها وتكرارًا، فلا تكون في تلك السور ضرورة، ولذلك لا يُقال: هي آية من

آول كل سورة، بل هي في أول كل سورة» قال بعضهم: «وهو أحسن الأقوال، وبه تجتمع الأدلة، فإنَّ إثباتها في المصحف بين السور، وقد أجمع الصحابة ألا يكون في المصحف غير قرآن، وأنَّ ما بين دفتي المصحف كلام اللَّه، فإنَّ في ذلك دليلًا واضحًا على ثبوتها».

قال جماعة: «وهذا من أحسن الأدلة، ولم يقم دليل على كونها آية من أول كل سورة».

قال أبو بكر الرازي الحنفي: «هي آية مفردة، أنزلت للفصل بين السور».

قال ابن رجب في تفسير الفاتحة: «وهو الصحيح عن أبي حنيفة».

قلت: وهذا منصوص الإمام أحمد وعليه أصحابه.

قال ابن رجب: «هذا قول أكثر العلماء منهم: عطاء، والشعبي، والزهري، والثوري، وابن المبارك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبو عبيد، وداود، ومحمد بن الحسن، وهو أيضًا قول أكثر القراء من السبعة وغيرهم». اهـ.

ذكر القرطبي في «جامعه» (١/ ٨٩- ٩١) الخلاف السابق ثُمَّ قال:

«وهذا يدلُّ على أنها ليست بآية من الفاتحة ولا غيرها، وهو قول مالك، والصحيح من الأقوال قول مالك؛ لأنَّ القرآن لا يثبت بأخبار الآحاد وإنَّما طريقه التواتر القطعي الذي لا يختلف فيه.

قال ابن العربي: ويكفيك أنها ليست من القرآن: اختلاف النَّاس فيها، والقرآن لا يختلف فيه، والأخبار التي لا مطعن فيها دالة على أنَّ البسملة ليست بآية من الفاتحة ولا غيرها إلَّا في النمل وحدها، روى مسلم(١) في «صحيحه» عن أبي هريرة قال: سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «**قال اللَّه تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد**: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ **قال اللَّه تعالى: حمدني عبدي، وإذا قال**: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ **قال اللَّه تعالى: أثنى عليَّ عبدي، وإذا قال**: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾، **قال: مجَّدني عبدي وقال مرة: فوّض إليَّ عبدي -فإذا قال**: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ **قال: هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال**: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ١، ٧] **قال: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل**».

فقوله سبحانه: «**قسمت الصلاة**» يريد الفاتحة، وسمَّاها صلاة؛ لأنَّ الصلاة لا تصح إلَّا بها، فجعل الآيات الثلاث الأُول لنفسه، واختص بها تبارك اسمه، ولم يختلف

(١) «صحيح مسلم» (٣٨/ ٣٩٥).

المسلمون فيها، ثُمَّ الآية الرابعة جعلها بينه وبين عبده؛ لأنها تضمنت تذلل العبد، وطلب الاستعانة منه، وذلك يتضمن تعظيم اللَّه تعالى، ثُمَّ ثلاث آيات تتمة سبع آيات، وممَّا يدلُّ على أنها ثلاث قوله: «**هؤلاء لعبدي**» أخرجه مالك، ولم يقل هاتان، فهذا يدلُّ على أن: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آية، قال ابن بكير، قال مالك: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ آية، ثُمَّ الآية السابعة إلى آخرها.

وكذا روى قتادة عن أبي نضرة عن أبي هريرة قال: الآية السادسة: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، أمَّا أهل الكوفة من القراء والفقهاء فإنهم عدُّوا فيها: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ ولم يعدوا ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾.

فإن قيل: فإنها ثبتت في المصحف وهي مكتوبة بخطّه ونقلت نقله، كما نقلت في النمل، وذلك متواتر عنهم.

قلنا: ما ذكرتموه صحيح، ولكن لكونها قرآنًا، أو لكونها فاصلة بين السّور -كما روي عن الصحابة: كنا لا نعرف انقضاء السورة حتى تنزل: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ أخرجه أبو داود[1]- أو تبركًا بها، كما قد اتفقت الأمة على كتابتها في أوائل الكتب والرسائل.

كل هذا محتمل، وقد قال الجريري: سُئل الحسن عن: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ قال: في صدور الرسائل، وقال الحسن أيضًا: لم تنزل: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ في شيء من القرآن إلَّا في ﴿طسٓ﴾، ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠]، والفيصل: أنَّ القرآن لا يثبت بالنظر والاستدلال، وإنَّما يثبت بالنقل المتواتر القطعي الاضطراري». اهـ.

* * *

(١) أبو داود في «سننه» (٧٨٣)، والحاكم في «المستدرك» (٨٤٥)، وصححه ووافقه الذهبي.

«الأصل الثاني: السُّنَّة»

وفيه مسائل:

- **المسألة (٣٣): تعريف السُّنَّة لغة وشرعًا:**

قال ابن منظور في «لسان العرب» (٤/ ٢١٢٤):

«سُنَّة اللَّه: أحكامه وأمره ونهيه، وسنَّها اللَّه للنَّاس: بيَّنها، وسنَّ اللَّه سُنَّة: أي بيَّن طريقًا قويمًا، قال اللَّه تعالى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ﴾ [الأحزاب: ٦٢]، نصب سُنة اللَّه؛ على إرادة الفعل؛ أي: سنَّ اللَّه ذلك في الذين نافقوا الأنبياء وأرجفوا بهم أن يقتلوا أين ثُقفوا؛ أي: وُجِدوا.

والسنَّة السيرة، حسنةً كانت أو قبيحة، قال خالد بن عتبة الهُذَليّ:

فلا تجزعنَّ من سيرة أنت سِرْتها ... فأوَّل راضٍ سُنةً من يسيرها.

وسننت لكم سُنة فاتَّبِعوها، وفي الحديث: «**من سن سُنَّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها، ومن سن سُنة سيّئة**»[(١)] وكل من ابتدأ أمرًا عمل به قوم بعده قيل: هو الذي سنَّه.

وقد تكرر في الحديث ذكر السنَّة وما تصرف منها، والأصل فيه: الطريقة والسيرة، وإذا أُطلقت في الشرع فإنَّما يراد بها: ما أمر به النَّبيّ ﷺ ونهى عنه، وندب إليه، قولًا وفعلًا ممَّا لم ينطق به الكتاب العزيز، ولهذا يُقال في أدلة الشرع: الكتاب والسنَّة؛ أي: القرآن والحديث أي لأُسِنَّ فأسوق النَّاس بالهداية إلى الطريق المستقيم وأُبيّن لهم ما يحتاجون أن يفعلوا إذا عَرَض لهم الشيء.

ويجوز أن يكون من سَننت الإبل إذا أحسنت رعيَّتها والقيام عليها والسنَّة الطريقة المحمودة المستقيمة، ولذلك قيل: فلان من أهل السنَّة، معناه: من أهل الطريقة المستقيمة المحمودة، وهي مأخوذة من السَّنَن وهو الطريق.

وسَنَن الطريق وسُنَنُه، وسُنُنُه: نَهْجُهُ.

قال أبو عبيد: سَنَنُ الطريق وسُنُنُه: محجّته.

ويُقال: استقام فلان على سَنَن واحدٍ، ويُقال امْضِ على سَنَنِك وسُننك؛ أي:

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٥/ ٢٦٧٣).

على وجهك» . اهـ.

ولم يخرج كلام أهل اللغة عمَّا ذكره ابن منظور في معنى السنَّة لغة[١] .

وقال الجُرجاني في «التعريفات» (١٠٧ - ١٠٨):

«السنَّة في اللغة: الطريقة مرضية كانت أو غيره مرضية، وفي الشريعة: هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب، فالسنَّة ما واظب النَّبِيّ ﷺ عليها مع الترك أحيانًا، فإن كانت المواظبة المذكورة، على سبيل العبادة فسنن الهدى، وإن كانت على سبيل العادة فسُنن الزوائد، فسنة الهدى: ما يكون إقامتها تكميلًا للدين، وهي التي تتعلق بتركها كراهة أو إساءة، وسنة الزوائد هي التي أخذها هدًى؛ أي: إقامتها حسنة، ولا يتعلق بتركها كراهة ولا إساءة، كسير النَّبِيّ ﷺ في قيامه وقعوده ولباسه وأكله.

والسنَّة لغةً: العادة، وشريعة: مشترك بين ما صدر عن النَّبِيّ ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وبين ما واظب النَّبِيّ ﷺ عليه بلا وجوب». اهـ.

قلت: وتعريف الفقهاء أوْلي؛ لأنه يخلط بين اللغة والمعنى الفقهي كما سيأتي.

وقال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٦٠ وما بعدها):

«والسنَّة في اللغة: الطريقة والسيرة، من قولك: سننت الماء على وجهي؛ أي: صببته، وسن عليه الدرع؛ أي: صبَّها، كأن سالك الطريق ينصبّ عليها انصباب الماء [فذكر بيت خالد الهذلي السابق].

والسيرة: الهيئة التي يكون عليها السَّيْر وهي ملازمة الطريق والطريقة، والطريق: فعيل من طرق يطرُق؛ لأنَّ الطريق يطرقه النَّاس رجالًا وركبانًا، والسيرة من السير، والسنَّة من السَّن وهو الصب، والسنَّة في اصطلاح الشرع: ما نقل عن رسول اللَّه ﷺ قولًا أو فعلًا أو إقرارًا على فعل.

فالقول: كقوله ﷺ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[٢]، و«**خذوا عني مناسككم**»[٣].

والفعل: كما شوهد منه من الأفعال في الصلاة والحج[٤]، كرفع يديه عند افتتاح الصلاة، وعند الركوع والرفع منه[٥].

---

(١) وانظر: «النهاية» لابن الأثير (٢/ ٣٦٨- ٣٧١) مادة (سنن).
(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٣١).
(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (٣١٠/ ١٢٩٧).
(٤) كما في حديث جابر عند مسلم (١٤٧/ ١٢١٨) في حجة الوداع الحديث الطويل.
(٥) البخاري في «صحيحه» (٧٣٥)، ومسلم (٣٩٠).

وكسعيه بين الصفا والمروة[١].

والإقرار: كسائر ما رأى الصحابة يقولونه أو يفعلونه فلا ينهاهم، وذلك كقول أنس: «كانوا إذا أذن المؤذن يعني المغرب ابتدروا السواري يُصلون ركعتين حتى إنَّ الرجل الغريب ليدخل المسجد فيحسب أن الصلاة قد صُلّيت لكثرة من يُصليها»، قيل له: أكان رسول اللَّه ﷺ يصليهما؟ قال: «كان يرانا نصليها فلم يأمرنا ولم ينهنا»[٢].

وكاحتجاجه على إباحة أجرة الحجام: بأنَّ النَّبِيّ ﷺ احتجم وأعطى الحجام أجْرَة، ولو كان حرامًا لم يُعطه[٣].

وكاحتجاج ابن عباس على إباحة الضبّ: بأنه أُكل على مائدة رسول اللَّه ﷺ، ولو كان حرامًا لنهي عنه[٤].

وبالجملة: فالسنَّة النبوية منحصرة في هذه الأقسام: القول، والفعل، والإقرار؛ أي: تقرير من سمعه يقول شيئًا، أو يراه يفعله على قوله أو فعله؛ بأن لا يُنكره، أو يضم إلى عدم الإنكار تحسينًا له أو مدحًا عليه أو ضحكًا منه على جهة السرور به، كتبسُّمه من قِيافة مُجَزِّز المُدْلِجي حين رأى زيدًا وأسامة نائمين قد بدت أقدامها من قطيفة، فقال: إنَّ هذه الأقدام بعضها من بعض[٥]، وكضحكة من الحَبْر الذي جاءه فقال: «**إنَّ اللَّه يوم القيامة يضع الأرض على أُصْبُع والسماء على أُصْبُع**»، الحديث، فضحك النَّبِيّ ﷺ لما قال الحَبْر[٦].

نعم شرط كون إقراره حجة[٧]، بل شرط كون تركه الإنكار إقرارًا، علمه بالفعل وقدرته على الإنكار؛ لأنه بدون العلم لا يوصف بأنه مقرٌ أو منكر، ومع العجز لا يدلُّ على أنه مقر، كحاله مع الكفار في مكة قبل ظهور كلمته.

وقولنا: «والسنَّة شرعًا واصطلاحًا» احتراز من السنَّة في العرف الشرعي العام، فإنها تطلق على ما هو أعمُّ ممَّا ذكرناه، وهو المنقول عن النَّبِيّ ﷺ وأصحابه ﵃ والتابعين رحمهم اللَّه.

---

(١) البخاري (٣٨٤٧).

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٢٥)، ومسلم (٨٣٧)، ولقد قال ﷺ: «**صلوا قبل المغرب**» قالها ثلاثًا ثُمَّ قال: «**لمن شاء**» رواه البخاري (١١٨٣).

(٣) رواه البخاري (٥٦٩٦)، ومسلم (١٥٧٧).

(٤) رواه البخاري (٥٣٩١)، ومسلم (١٩٤٦).

(٥) رواه البخاري (٦٧٧٠)، ومسلم (١٤٥٩).

(٦) رواه البخاري (٤٨١١)، ومسلم (٢٧٨٦).

(٧) وهناك الإقرار الإلهي وسأذكره إن شاء اللَّه قريبًا.

فحاصله: أنَّ للسنَّة عرفًا خاصًّا في اصطلاح العلماء، وهو المنقول عن النَّبِيّ ﷺ قولًا أو فعلًا أو تقريرًا، وعرفًا عامًا، وهو ما نُقل عنه، أو عن السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة المقتدى بهم». اهـ.

قلت: فقد روى أحمد في «المسند» (١٧٠٧٩) والترمذي في «سننه» (٢٦٧٦) وقال: حديث حسن صحيح، والحاكم في المستدرك (٣٢٩، ٣٣٢) وصححه ووافقه الذهبي من حديث العرباض بن سارية عن رسول اللَّه ﷺ قال:

«فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور، فإنَّ كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النَّار».

قال ابن رجب الحنبلي في «جامع العلوم والحكم» (٣٨٧):

«والسنَّة الطريقة المسلوكة فيشمل ذلك التمسك بما كان عليه هو وخلفاؤه الراشدون من الاعتقادات والأعمال والأقوال، وهذه هي السنَّة الكاملة، ولهذا كان السلف قديمًا لا يُطلقون اسم السنَّة إلَّا على ما يشمل ذلك كله، وروى معنى هذا عن الحسن والأوزاعي والفضيل بن عياض، وكثير من العلماء المتأخرين يخص اسم السنَّة بما يتعلق بالاعتقادات؛ لأنها أصل الدين والمخالف فيها على خطر عظيم». اهـ.

قلت: ودليل ذلك كتب المتقدمين في أصول الاعتقاد، كتاب «شرح السنَّة» للبربهاري، وللمرّوزي ولابن أبي زمنين، والسنَّة للخلال وللإمام أحمد وغيرهم.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ١٨٦):

«وأمَّا معناها شرعًا: -أي في اصطلاح الشرع- فهي: قول النَّبِيّ ﷺ وفعله وتقريره.

وتطلق بالمعنى العام على الواجب، وغيره في عرف أهل اللغة والحديث، وأمَّا في عرف أهل الفقه، فإنَّما يطلقونها على ما ليس بواجب، وتطلق على ما يُقابل البدعة، كقولهم: فلان من أهل السنَّة.

وقيل: هي ما واظب على فعله النَّبِيّ ﷺ مع تركٍ ما بلا عذر.

وقيل: هي في العبادات النافلة، وفي الأدلة ما صدر عن النَّبِيّ ﷺ من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير، وهذا هو المقصود بالبحث عنه في هذا العلم». اهـ.

ثُمَّ قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٢٢٤- ٢٢٥): وهو يتكلم على ضروب السنَّة وأقسامها:

«**البحث التاسع**: الإشارة والكتابة: كإشارته ﷺ[١] بأصابعه إلى أيام الشهر، ثلاث مرات، وقبض في الثالثة واحدة من أصابعه، وككتابه ﷺ إلى عماله في الصدقات[٢] ونحوها.

ولا خلاف في أنَّ ذلك من جملة السنَّة وممَّا تقوم به الحجة.

البحث العاشر: تركه ﷺ للشيء كفعله له في التأسي به فيه.

قال ابن السمعاني: إذا ترك الرسول ﷺ شيئًا وجب علينا متابعته فيه، ألا ترى أنه ﷺ لمَّا قُدِّم إليه الضبّ فأمسك عنه وترك أكله، أمسك عنه الصحابة وتركوه، إلى أن قال لهم: «**إنه ليس بأرض قومي، فأجدني أعافه، وأذن لهم في أكله**»[٣].

وهكذا تركه ﷺ لصلاة الليل جماعة خشية أن تكتب على الأمة»[٤]. اهـ.

• **الإقرار الإلهي على فعل الصحابي رضي الله عنه حجة كالإقرار النبوي بل أقوى:**

سيأتي بإذن اللَّه في المسألة (٤٤) مراتب الرواية وألفاظ الرواة، ومنها قول الصحابي: كُنَّا تفعل، وأذكره هنا من وجه آخر إكمالًا لبيان السنَّة التقريرية:

قال المرداوي في «التحبير» (٥/ ٢٠١٩ وما بعدها):

«قوله: وكنا نفعل ونحوه مثل قوله: كنا نقول أو نرى على عهد النَّبِيّ ﷺ، وكنا نقول على عهده ﷺ، وكنا نرى أيضًا كل ذلك حجة، أطلقه أبو الخطاب والموفق في «الروضة» والطوفي والحاكم والرازي؛ لأنه في معرض الحجة فالظاهر بلوغه وتقريره.

قال ابن قاضي الجبل: هو حجة إذا كان من الأمور الظاهرة التي لا يخفى مثلها على النَّبِيّ ﷺ وإلَّا فلا وهو قول الشافعي. انتهى.

وخالف الحنفية فلم يقولوا هي حجة، وقال الخطيب البغدادي وابن الصلاح هو موقوف، وأطلق القاضي أبو يعلى في الكفاية الاحتمالين.

• **فائدة**: لم يذكر الأصوليون وغيرهم: أنه حجة؛ لتقرير اللَّه تعالى، وذكره الشيخ تقي الدين ابن تيمية محتجًّا بقول جابر بن عبد اللَّه رضي الله عنهما «كنا نعزل، والقرآن ينزل، لو كان شيء يُنهى

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٩٠٨)، ومسلم (١٠٨٠) في «صحيحيهما».
(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (١٤٤٨)، وابن ماجه (١٨٠٠) في «سننه»، وأبو داود (١٥٦٤) في «السنن»، والنسائي (٢٤٤٦) في «الصغرى»، والدارقطني في «سننه» (٢/ ١٣٠)، والبيهقي في «الكبرى» (٤/ ١٣٠).
(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٥٣٨٩)، ومسلم (١٩٤٧).
(٤) رواه البخاري (٩٢٤)، ومسلم (٧٦١).

عنه لنهانا عنه القرآن» متفق عليه[١]، وهو ظاهر الدلالة». اهـ.

● **المسألة (٣٤) أفعال النَّبِيّ ﷺ.**

قال أبو الوفاء بن عقيل في: «الواضح في أصول الفقه» (٢/ ١٩ وما بعدها):

«ومن جملة أقسام السنَّة: فعل النَّبِيّ ﷺ وهو منقسم قسمين: أحدهما: ما فعله على غير وجه القُرْبة كالأكل والشرب والمشي، فيدُلك ذلك على الإباحة والجواز؛ لأنه لا يفعل ما نُهِي عنه، وهذا يصفو دليلًا على الإباحة، ويخلص دليلًا على الجواز في حق من قال بعصمته ﷺ من الخطأ، فتقع أفعاله كلها من هذا القبيل مُباحة ومُبيحة لأمته، وهم المعتزلة والإمامية.

فأمَّا على قول أهل السنَّة وهو مذهبنا: فإنه لا تقع منه هذه الأفعال على الإباحة إلَّا مشروطة بأن لا يتعقبها مَعْتبةٌ من اللَّه، أو استغفار منه واستدراك، حيث كان لا يُقر على الخطأ، على قول من جوَّز عليه الخطأ، وهذا ملحوظ في هذا الفصل على مَنْ أغفله، مُستدرك على من أهمله، بل أطلق القول إطلاقًا.

ونكشف ذلك بمثال قد كان منه ﷺ: وهو أنه استغفر للمشركين وقام على قبور المنافقين[٢]، حتى قال اللَّه سبحانه: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٨٤]، وقال: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣][٣]، فلو أنَّ قائلًا قال بإباحة ما قاله من الاستغفار للمشركين والصلاة والقيام على قبور المنافقين، لكان مبادرًا بإباحة ما لم يك مباحًا، فلابدَّ من هذا القيد، مع تجويز الخطأِ عليه ﷺ وأنه إنَّما يدلُّ على الإباحة إذا أُقر عليه ولم تأت لائمة من اللَّه سبحانه على ما قاله أو فعله، فحينئذٍ يصير دلالة على الجواز[٤]، وأمَّا القسم الثاني من فعله ﷺ وهو: ما فَعَلَه على وجه القربة فهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يكون امتثالًا لأمر، فانظر في ذلك الأمر:

فإن كان أمرًا مطلقًا أو مقيّدًا بالإيجاب: فذلك الفعل منه واجب، وإنَّما كان كذلك؛ لأنَّ

---

(١) رواه البخاري (٥٢٠٨)، ومسلم (١٤٤٠).
(٢) حديث متفق عليه: البخاري (٤٦٧٠)، ومسلم (٢٧٧٤)، والآية نزلت في عبد اللَّه بن أبي ابن سلول.
(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (٢٤) في عمّه أبي طالب لما قال ﷺ: «**أمَّا واللَّه لأستغفرن لك ما لم أنْهَ عنك**».
(٤) رجح الشوكاني أنه للندب فقال في «الإرشاد» (١/ ٢١٠): «وهو الحق، لأنَّ فعله ﷺ، وإن لم يظهر فيه قصد القربة فهو لابدَّ أن يكون لقربة وأقل ما يتقرب به هو المندوب، ولا دليل على زيادة على الندب فوجب القول به، ولا يجوز القول بأنه يفيد الإباحة؛ فإنَّ إباحة الشيء بمعنى استواء طرفيه موجودة قبل ورود الشرع فالقول بها إهمال للفعل الصارد منه ﷺ فهو تفريط، كما أن حمل فعل المجرد على الوجوب إفراط، والحق بين المقصر والغالي». اهـ.
وهذا القول نصره شيخ الإسلام ابن تيمية في «المسودة» (١٦٥).

النَّبِيّ ﷺ لا يُهمل أمرًا اتجه نحوه من اللَّه سبحانه، فالظاهر من فعله أنه امتثال للأمر بتلك القربة على الوجه الذي أمر به.

وإن كان الأمر ندبًا: كان فعله ندبًا؛ لأنَّ الظاهر من حاله ﷺ امتثال الأمر بِحَسَبِهِ وعلى الوجه الذي أُمِرَ به؛ لأنَّ إيجاب اتباعنا له منبيٌّ على اتباعه لِمَا أُمر به وأوحي إليه.

وإن كان فعله بيانًا لمجمل: فيعتبر بالمُبيَّن، فإن كان واجبًا فهو واجب، وإن كان ندبًا فهو ندب، وإنَّما كان كذلك؛ لأنَّ البيان لا يعدو رُتْبة المبيَّن، ومتى عداه لم يك بيانًا؛ لأنَّ البيان ما انطبق على المبيَّن، كالتفسير ينطبق على المفسر، والتعبير بحسب المعبَّر.

وحكمه: أن يعمل به ويُصار إليه، ولا يُترك ظاهره إلَّا بدلالة.

وإن كان مُبتدأً: ففيه ثلاثة مذاهب:

أحدها: يقتضي الوجوب، وهو مذهب أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي ولا يُصرف عن ظاهره إلَّا بدليل؛ لأنَّ النَّبِيّ ﷺ القدوة، وفي فعله الأسوة، وهو المأمور باتباعه؛ لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقال: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَـٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فلو لم يكن فعله دليلًا لنا، لما زال الحَرَج بفعله عنَّا، وكذلك لَمَّا سُئل عن الغسل قال: «**أمَّا أنا فيكفيني أن أحثو على رأسي ثلاث حَيثات من ماء**»[(١)]، ولما خلع النَّعل خلعوا[(٢)].

وإذا ثبت هذا فلا يُصرف عن الوجوب إلَّا بدلالة توجب تخصيصه بذلك.

والثاني من المذاهب: يقتضي الندب؛ لأنه قد بلغ مبلغ القُرَب، وتردَّد بين أن يكون خالصًا له وبين أن يكون عامًّا لنا، فأعطيناه أدنى مراتب القُرب وهو الندب، ولم نرْتق إلى ما أعلى منه إلَّا بدليل.

والثالث: أنه على الوقف لتردّده بين تخصيصه ﷺ وبين تشريعه، فوقفنا حتى يبَينَ من أيِّ القبيلين هو، وليس له صيغة تقتضي إيجابًا أو ندبًا». اهـ.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٢٠١ وما بعدها):

«الفعل المجرد، إن ورد بيانًا؛ كقوله ﷺ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[(٣)]، و «**خذوا**

(١) متفق عليه: البخاري (٢٥٤)، ومسلم (٣٢٧).
(٢) رواه ابن خزيمة في «صحيحه» (١٠١٧)، وابن حبان في «صحيحه» (٢١٨٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٢/ ٤٣١)، والحاكم في «المستدرك» (٤٨٧)، وصححه ووافقه الذهبي وذلك لما أتاه جبريل فأخبره أنَّ بنعليه قذرًا.
(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٣١).

عني مناسككم»[١] وكالقطع من الكوع بيانًا لآية السرقة[٢]، فلا خلاف أنه دليل في حقّنا وواجب علينا.

وإن ورد بيانًا لمجمل كان حكمه حكم المجمل من وجوب وندب كأفعال الحجّ، وأفعال العمرة، وصلاة الفرض، وصلاة الكسوف.

وإن لم يكن كذلك، بل ورد ابتداء، فإن عُلمت صفته في حقه من وجوب أو ندب أو إباحة، فاختلفوا في ذلك على أقوال.

الأول: أنَّ أمته مثله في ذلك الفعل إلَّا أن يدلَّ دليل على اختصاصه به، وهذا هو الحق.

الثاني: أن أمته مثله في العبادات دون غيرها.

والثالث: الوقف.

والرابع: لا يكون شرعًا لنا إلَّا بدليل.

وإن لم تُعلم صفتُه في حقّه وظهر فيه قصد القربة، فاختلف فيه على أقوال:

- **الأول: أنه للوجوب**: وبه قال جماعة...

واستدلوا على ذلك بالقرآن والإجماع والمعقول.

أمَّا القرآن: فبقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ﴾ [الحشر: ٧]، وقوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى﴾ [آل عمران: ٣١]، وقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، وقوله: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقوله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩].

وأمَّا الإجماع: فلكون الصحابة كانوا يقتدون بأفعاله، وكانوا يرجعون إلى رواية من يروي لهم شيئًا منها في مسائل كثيرة، منها:

أنهم اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين، فقالت عائشة: «فعلته أنا ورسول اللَّه ﷺ»[٣]، فرجعوا إلى ذلك وأجمعوا عليه.

وأمَّا المعقول: فلكون الاحتياط يقتضي حمل الشيء على أعظم مراتبه.

وأجيب عن الآية الأولى: بمنع تناول قول: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ﴾ للأفعال لوجهين:

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٣١٠/ ١٢٩٧).

(٢) رواه الدارقطني في «سننه» (٣/ ٣٠٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٨/ ٢٧١)، قال ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١/ ٨٥- ٨٦): «هذا حديث حسن أخرجه البيهقي». اهـ.

(٣) رواه الترمذي في «سننه» (١٠٨)، وابن ماجه (٦٠٨)، وأصله في البخاري (٢٩١)، ومسلم (٨٧/ ٣٤٩).

الأول: أنَّ قوله: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾، يدلُّ على أنه أراد بقوله ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ﴾: ما أمركم، الثاني: أنَّ الإتيان إنَّما يتأتى في القول.

والجواب عن الآية الثانية: أنَّ المراد بالمتابعة فعل مثل ما فعله، فلا يلزم وجوب فعل كل ما فعله، ما لم يُعلم أنَّ فعله على وجه الوجوب، والمفروض خلافة.

والجواب عن الآية الثالثة: أنَّ لفظ الأمر حقيقة في القول بالإجماع، ولا نُسلِّم أنه يطلق على الفعل، على أنَّ الضمير في «أمره» يجوز أن يكون راجعًا إلى اللَّه سبحانه لأنه أقرب المذكورين.

والجواب عن الآية الرابعة: أنَّ التأسي هو الإتيان بمثل فعل الغير في الصورة والكيفية، حتى لو فعل ﷺ شيئًا على طريق التطوع وفعلناه على طريق الوجوب، لم نكن متأسّين به، فلا يلزم وجوب ما فعله إلَّا إذا دلَّ دليل آخر على وجوبه، فلو فعلنا الفعل الذي فعله مجرّدًا عن دليل الوجوب معتقدين أنه واجب علينا لكان ذلك قادحًا في التأسِّي.

والجواب عن الآية الخامسة: أنَّ الطاعة هي الإتيان بالمأمور، أو بالمراد على اختلاف المذهبين، فلا يدلُّ ذلك على وجوب أفعاله ﷺ، **وأمَّا الجواب عن دعوى إجماع الصحابة** فهم لم يجمعوا على وجوب كل فعل يبلغهم، بل أجمعوا على الاقتداء بالأفعال على صفتها التي هي ثابتة لها من وجوب أو ندب أو نحوهما، والوجوب في تلك الصورة المذكورة مأخوذ من الأدلة الدالة على وجوب الغسل من الجنابة، **وأمَّا الجواب عن المعقول**: فالاحتياط إنَّما يُصار إليه إذا خلا عن الضرر قطعًا، وهاهنا ليس كذلك، لاحتمال أن يكون ذلك الفعل حرامًا على الأمة، وإذا احتمل لم يكن المصير إلى الوجوب احتياطًا.

- **الثاني: أنه للندب:**

وقد حكاه الجويني في: البرهان عن الشافعي فقال: وفي كلام الشافعي ما يدلُّ عليه، وقال الرازي في: المحصول: إنَّ هذا القول نُسب إلى الشافعي.

واستدلوا بالقرآن والإجماع والمعقول:

أمَّا القرآن: فقوله: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، ولو كان التأسي واجبًا لقال: «عليكم»، فلمَّا قال: ﴿لَكُمُ﴾، دلَّ على عدم الوجوب، ولما أثبت الأسوة دلَّ على رجحان جانب الفعل على الترك، فلم يكن مباحًا.

وأمَّا الإجماع: فهو أنَّا رأينا أهل الأعصار متطابقين على الاقتداء بالنَّبِيّ ﷺ وذلك يدلُّ على انعقاد الإجماع على أنه يُفيد الندب؛ لأنه أقل ما يُفيده جانب الرجحان.

وأمَّا المعقول: فهو أنَّ فعله ﷺ إمَّا أن يكون راجحًا على العدم، أو مساويًا له، أو دونه، والأول متعيِّنٌ، لأنَّ الثاني والثالث يستلزمان أن يكون فعله عبثًا وهو باطل، وإذا تعين أنه راجح على العدم، فالراجح على العدم قد يكون واجبًا، وقد يكون مندوبًا، والمتيقن هو الندب.

وأجيب عن الآية: بأنَّ التأسي هو إيقاع الفعل على الوجه الذي أوقعه عليه، فلو فعله واجبًا أو مباحًا، وفعلناه مندوبًا لما حصل التأسِّي.

وأجيب عن الإجماع: بأنَّا لا نُسلِّم أنَّهم استدلوا بمجرد الفعل لاحتمال أنهم وجدوا مع الفعل قرآئن أخر.

وأجيب عن المعقول: بأنا لا نُسلم أنَّ فعل المباح عبث؛ لأنَّ العبث هو الخالي عن الغرض، فإذا حصل في المباح منفعة ناجزة لم يكن عبثًا، بل من حيث حصول النفع به خرج عن العبث، ثُمَّ حصول الغرض في التأسِّي بالنَّبِيّ ﷺ ومتابعة أفعاله بيِّنٌ، فلا يُعَدُّ من أقسام العبث.

- **القول الثالث**: **أنه للإباحة**: قال الرازي في المحصول: وهو قول مالك.

ولم يحك الجويني هاهنا قول الإباحة، لأنَّ قصد القُربة لا يجامع استواء الطرفين، واحتج من قال بالإباحة بأنه قد ثبت أنَّ فعله ﷺ لا يجوز أن يكون صادرًا على وجه يقتضي الإثم لعصمته، فثبت أنه لابدَّ أن يكون إمَّا مباحًا أو مندوبًا أوْ واجبًا، وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في رفع الحرج عن الفعل، فأمَّا رجحان الفعل فلم يثبت على وجوده دليل، فثبت بهذا أنه لا حرج في فعله، فكان مباحًا، وهو المتيقن، فوجب التوقف عنده وعدم مجاوزته إلى ما ليس متيقن، ويجاب عنه: بأنَّ محل النزاع -كما عرفت- هو كون ذلك الفعل قد ظهر فيه قصد القربة، وظهورها ينافي مجرد الإباحة، وإلَّا لزم أن لا يكون لظهورها معنى يُعتد به.

- **القول الرابع**: **الوقف**: وعندي أنه لا معنى للوقف في الفعل الذي قد يظهر فيه قصد القربة، فإن قصد القربة يُخرجه عن الإباحة إلى ما فوقها، والمتيقن ممَّا هو فوقها النَّدب». اهـ.

- **وفصَّل ابن حزم القول في المسألة في «الإحكام» (١/ ٤٥٨ وما بعدها الباب: التاسع عشر)، فقال** رَحِمَهُ اللَّهُ:

«وقال سائر الشافعيين وجميع أصحاب الظاهر: ليس شيء من أفعاله عَلَيْهِ السَّلَامُ واجبًا، وإنَّما ندبنا إلى أن نتأسَّى به عَلَيْهِ السَّلَامُ فيها فقط، وألا نتركها على معنى الرغبة عنها، ولكن كما نترك سائر ما ندبنا إليه ممَّا إن فعلناه أُجرنا، وإن تركناه لم نأثم ولم نؤجر، إلَّا ما كان من أفعاله بيانًا لأمر أو تنفيذًا لحكم، فهي حينئذ فرض؛ لأنَّ الأمر قد تقدَّمها، فهي تفسير الأمر، وهذا هو القول الصحيح الذي لا يجوز غيره.

واحتج من قال: إنَّ أفعاله عَلَيْهِ السَّلَامُ كأوامره بأن قال: قد أُمرنا باتباعه عَلَيْهِ السَّلَامُ بقوله تعالى:

﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، قالوا: وهذا إيجاب علينا اتباعه في فعله وأمره سواء.

قال علي [ابن حزم]: الاتباع لا يُفهم منه محاكاة الفعل في اللغة أصلًا، وإنَّما يقتضي الامتثال لأمره ﷺ، والطاعة لما علم عن ربّه ﷻ، وقد بيَّن ذلك ﷺ في قوله: «**من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد**»(١)، وبقوله ﷺ: «**كل أحد يدخل الجنة إلَّا من أبى**»، قيل: ومن يأبى يا رسول اللَّه؟ قال: «**من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبى**»(٢).

والمعصية إنَّما هي مخالفة الأمر، لا ترك محاكاة الفعل، وما فُهم قط من اللغة أن يُسمى تارك محاكاة الفعل عاصيًا إلَّا بعد أن يؤمر بمحاكاته، فإنَّما استثنى ﷺ من دخول الجنة من خالف الأمر فقط، وبقي من لا يحاكي الفعل غير راغب عنه على دخول الجنَّة، فقد صحَّ أنه ليس عاصيًا، وإذا لم يكن عاصيًا فلم يجتنب فرضًا فقد صح أنَّ محاكاة الفعل ليس فرضًا، وأيضًا فما فَهِمَ عربيٌّ قط من خليفة يقول: اتبعوا أمري هذا، أنه أراد افعلوا ما يفعل، وإنَّما يفهم من هذا امتثال أمره فقط، وأيضًا، فإنَّ أفعال النَّبيِّ ﷺ لا يختلف أحد في أنها غير فرض عليه بمجرّدها، ومن المحال أن يكون كذلك، ويكون فرضًا علينا، وهذا هو خلاف الاتباع حقًا، وقد هذر قوم بأن قالوا: من الحجة في ذلك قول اللَّه ﷻ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧].

وهذا تخليط؛ لأنَّ الإيتاء في اللغة إنَّما هو الإعطاء، والفعل لا يعطى، وإنَّما يعطينا أوامره فقط، ولاسيِّما وقد اتبع ذلك النهي، وإنَّما توعَّد اللَّه على مخالفة الأمر بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣]، وقال بعضهم: الضمير في أمره راجع إلى اللَّه ﷻ.

قال علي [ابن حزم]: لا عليكم، أمر رسول اللَّه ﷺ هو أمر اللَّه ﷻ نفسه، بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]، فنطقه كله أمر اللَّه ﷻ.

والآية كافية في أنَّ اللازم هو الأمر فقط لا الفعل؛ لأنَّ اللَّه ﷻ إنَّما أخبر أنَّ الوحي من قِبَلِهِ تعالى هو النطق، والنطق إنَّما هو الأمر، وأمَّا الفعل فلا يسمَّى نطقًا ألبتة، فصَحَّ أن فعله ﷺ كله إباحة وندب لا إيجاب، إلَّا ما كان منه بيانًا لأمر.

وقال بعضهم: معنى أمره هاهنا حاله، كما تقول: أمر فلان اليوم على إقامة، أو أمره على عِوَج، يعني حاله.

وهذا: يُبطل بأنَّ هذه الآية إنَّما جاءت بإيجاب ما ذكر قبلها من الأمر الذي هو النطق،

(١) رواه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨) في «صحيحيهما».
(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (١٢٨٠).

قال اللَّه ﷻ: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ۚ قَدْ يَعْلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا ۚ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، **فصحَّ** أنَّ هذا الوعيد في أمره لهم بالبقاء معه، وقد حدثنا عن أم المؤمنين عائشة قالت: صنع رسول اللَّه ﷺ أمرًا نترخص فيه، فبلغ ذلك ناسًا من أصحابه فكأنَّهم كرهوه وتنزهوا عنه، فبلغه ذلك فقام خطيبًا فقال: «**ما بال رجال بلغهم عنِّي أمر ترخَّصت فيه فكرهوا وتنزهوا عنه، فواللَّه لأنا أعلمهم باللَّه وأشدهم له خشية**»(١).

فهذا نص جليٌ عن رسول اللَّه ﷺ لم يُنكر عليهم ترك فِعْل ما فَعَل فصح أنه ليس ذلك واجبًا، ولو كان واجبًا لأنكر تركه، وإنَّما أنكر عليهم إنكاره والتنزه عنه، وهذا منكر جدًّا، وقد أنكر عليهم ترك أمره، فوضح الفرق بين الفعل والأمر لمن عقل وباللَّه التوفيق.

حدثنا . . . . عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**ذروني ما تركتكم، فإنَّما هلك الذين من قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم، ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم**»(٢).

وهذا خبر منقول نقل التواتر عن أبي هريرة، فلم يوجب رسول اللَّه ﷺ على أحد إلَّا ما استطاع مِمَّا أُمر به، واجتناب ما نهى عنه فقط، ولا يجوز ألبتَّة في اللغة العربية أن يقال: أمرتكم بما فعلته، وأسقط ﵇ ما عدا ذلك، وأمرهم بتركه ما تركهم، وقد علمنا بضرورة الحس والمشاهدة أنه ﵇ وكل حيٍّ في الأرض لا يخلو طرفة عين من فعل، إمَّا جلوس أو مشي، أو وقوف أو اضطجاع، أو نوم أو اتكاء، أو غير ذلك من الأفعال، فأسقط ﵇ عنَّا كل هذا، وأمرنا بتركه فيه، حاشا ما أمر به أو نهى عنه فقط، فوضح يقينًا أنَّ الأفعال كلها منه ﵇ لا تلزم أحدًا، وإنَّما فيها الائتساء فقط.

حضَّنا اللَّه تعالى في أفعاله ﵇ على الائتساء به بقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] وما كان لنا فهو إباحة فقط، لأنَّ لفظ الإيجاب إنَّما هو علينا لا لنا، نقول: عليك أن تصلي الخمس، وتصوم رمضان، ولك أن تصوم عاشوراء، وتتصدق تطوعًا، ولا يجوز أن يقول أحد في اللغة العربية: عليك أن تصوم عاشوراء وتتصدق تطوعًا، ولك أن تصلي الخمس وتصوم رمضان، هذا الذي لا يفهم سواه في اللغة التي بها خاطبنا اللَّه تعالى بما ألزمنا من شرائعه.

وقال ﵇ للأعرابي الذي حلف لا يزيد على الأوامر والواجبات شيئًا، فقال ﵇:

(١) متفق عليه: البخاري (٦١٠١، ٧٣٠١)، ومسلم (٢٣٥٦).
(٢) متفق عليه: البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (١٣٠/ ١٣٣٧).

«أفلح واللَّه إن صدق دخل الجنَّة»[١].

وفي هذا الحديث بيان كاف في أنَّ الأوامر هي الفروض، وأنَّ أفعاله ﷺ ليست فرضًا؛ لأنَّ الأعرابي إنَّما سأل رسول اللَّه ﷺ عمَّا أمر به لا عمَّا يفعل، ثُمَّ حلف ألَّا يفعل غير ذلك، فصوَّب رسول اللَّه ﷺ قوله وحسَّن فعله وهذا كاف لمن عقل، إذْ لم يُلزمه ﷺ اتباع أفعاله، وهذا مالا إشكال فيه بل أنكر رسول اللَّه ﷺ على أصحابه ﭫ التزام المماثلة لأفعاله، كما حدَّث عن أبي سعيد الخدري قال: صلى بنا رسول اللَّه ﷺ فلمَّا صَلَّى خلع نعليه فوضعهما يساره، فخلع القوم نعالهم فلمَّا قضى صلاته قال: «**ما لكم خلعتم نعالكم؟**»، قالوا: رأيناك خلعت فخلعنا، قال: «**إني لم أضعهما من بأس، ولكن جبريل أخبرني أنَّ فيهما قذرًا وأذى، فإذا أتى أحدكم المسجد فلينظر في نعليه، فإن كان فيهما أذى فليمسحه**»[٢].

فهذا عدل من الصحابة -أبو سعيد الخدري- شهد أنَّ رسول اللَّه ﷺ أنكر عليهم التزام مماثلة أفعاله، فبطل كل تعلل بعد هذا وصحَّ ألا يلزم إلَّا أمْره ﷺ فقط.

ولو كانت الأفعال على الوجوب لكان ذلك تكليفًا لما لا يطاق من وجهين ضروريين:

أحدهما: أنه كان يلزمنا أن نضع أيدينا حيث وضع ﷺ، وأنَّ نضع أرجلنا حيث وضع ﷺ رجله، وأن نمشي حيث مشى، وننظر إلى ما نظر إليه، وهذا كله خروج عن المعقول.

والوجه الثاني: أنَّ أكثر هذه الأشياء التي تصرف ﷺ بأفعاله فيها فقد ثبت، فكنا في ذلك مكلفين ما لا نطيق، فبطل كل قول في هذا الباب حاشا ما ذكرنا من الائتساء به ﷺ في أفعاله». اهـ.

قلت: هكذا ينبغي أن تحقق المسائل بدليلها الذي يدحض حجة من يقول بغيره، فرحمة اللَّه على ابن حزم الإمام.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٤٥٦ وما بعدها):

«فإن احتمل فعله الجبلي وغيره من حيث أنه واظب عليه: كجلسة الاستراحة[٣] وركوبه في الحج[٤]، ودخوله مكة من كَدَاء[٥]، ولبسه السبتي[٦]، والخاتم[٧]، وذهابه ورجوعه في

---

(١) البخاري في «صحيحه» (٦٩٥٦)، ومسلم (١١).
(٢) حديث صحيح، وقد مرَّ قريبًا رواه الحاكم في «المستدرك» (٤٨٧)، وصححه ووافقه الذهبي وابن خزيمة في «صحيحه» (١٠١٧).
(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٧٧)، وأبو داود في «سننه» (٨٤٢).
(٤) رواه مسلم في «صحيحه» (١٢١٨).
(٥) رواه البخاري (١٥٧٩)، ومسلم (١٢٥٨).
(٦) البخاري (١٦٦)، ومسلم (١١٨٧).
(٧) رواه البخاري (٥٨٧٢)، ومسلم (٢٠٩٢).

العيد ونحوه(١)، كتطيبه عند الإحرام وعند تحلله(٢)، وغسله بذي طوى(٣)، والاضطجاع بعد سنة الفجر(٤)، فمباح عند الأكثر؛ لإجماع الصحابة عليه، وقيل مندوب، وهو أظهر وأصح، وهو ظاهر فعل الإمام أحمد فإنه تسرى واختفى ثلاثة أيام، ثُمَّ انتقل إلى موضع آخر، اقتداء بفعل النَّبِيِّ ﷺ في التسرِّي(٥)، واختفائه في الغار ثلاثًا(٦)، وقال -الإمام أحمد-: «ما بلغني حديث إلَّا عملت به، حتى اعطي الحجام دينارًا»(٧).

وورد أيضًا عن الشافعي ذلك، فإنه جاء عنه أنه قال لبعض أصحابه: «اسقني قائمًا، فإنه ﷺ شرب قائمًا»(٨).

• **ومنشأ الخلاف في ذلك**: تعارض الأصل والظاهر، فإنَّ الأصل عدم التشريع، والظاهر في أفعاله التشريع، لأنه مبعوث لبيان الشرعيات.

قلت: أكثر ما حكيناه من الأمثلة مندوب، نص عليه إمامنا وأصحابه.

وحاصل ذلك: أنَّ من رجَّح فعل ذلك والاقتداء به والتأسي قال: ليس من الجبليِّ، بل من الشرعي الذي يتأسَّى به فيه، ومن رأى أنَّ ذلك يحتمل الجبليِّ وغيره فيحمله على الجبليِّ ألحقه به.

وما كان بيانًا بقوله ﷺ كقوله: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**» وفعله عند الحاجة، كقطع يد السارق من الكوع، كإدخال المرافق والكعبين في الغسل(٩)، فبيان لقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ولقوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، وهذا متفق عليه عند العلماء، وواجب عليه ﷺ الإعلام به؛ لوجوب التبليغ عليه.

(١) البخاري (٩٨٦).
(٢) البخاري في «صحيحه» (١٥٣٩)، ومسلم (١١٨٩).
(٣) رواه البخاري (١٥٥٣)، ومسلم (١٢٥٩).
(٤) البخاري (١١٦٠)، ومسلم (٧٤٣).
(٥) روى مسلم في «صحيحه» (٢٧٧١)، وهو حديث مارية أم ولده إبراهيم وذكر ابن القيم في «زاد المعاد» (١/ ٢٩) عن أبي عبيدة أنه قال: «كان له أربع سراري، مارية، وريحانة، وجارية أخرى جميلة أصابها في بعض السبي، وجارية وهبتها له زينب بنت جحش». اهـ. [ذكره المحقق].
(٦) رواه البخاري (٥٨٠٧).
(٧) رواه الطبراني في «الكبير» (١١٩٣٤).
(٨) رواه البخاري: (٥٦١٧).
(٩) البخاري (١٣٦)، ومسلم (٢٤٦).

وما لم يكن كذلك يعني من أفعاله لا مختصًّا به ﷺ، ولا جبليًّا، ولا مترددًا، ولا بيانًا فهو قسمان: أحدهما: ما علمت صفته من وجوب أو ندب أو إباحة، فقال أصحابنا وأكثر العلماء: من الفقهاء والمتكلمين كالحنفية والمالكية والشافعية وغيرهم: أمته مثله في ذلك؛ لأنَّ الأصل مشاركة أمته له، حتى يدلَّ دليل على غير ذلك.

● **[كيف تُعْرَفُ صفة فعله؟]**

فائدة: تعرف الصفة: أعني صفة فعله ﷺ هل هو واجب أو مندوب أو مباح؟ بأمور:

منها: النص منه على ذلك بأن يقول: هذا واجب عليَّ، أو مستحب، أو مباح، أو معنى ذلك، بذكر خاصة من خواصه، أو نحو ذلك.

ومنها: تسويته بفعل قد عُلمت جهته بأن يقول: هذا مثله، أو مساوٍ له.

ومنها: القرينة: بأن تبين صفة أحد الثلاثة، أمَّا الوجوب، فكالأذان في الصلاة، فقد تقرر في الشرع: أنَّ الأذان والإقامة من أمارات الوجوب ولهذا لا يطلبان في كسوف ولا استسقاء فيدلان على وجوب الصلاة؛ لأنهما شعار مختص بالفرائض.

أو يكون ممنوعًا منه لو لم يجب: كالختان، وقطع اليد في السرقة، فإنَّ الجرح والإبانة ممنوع منهما، فجوازهما يدلُّ على وجوبهما.

ومن قرائن الوجوب أيضًا: أن يكون قضاء لما علم وجوبه، أو نحو ذلك.

وأمَّا الندب: فكقصد القربة مجردًا عن دليل وجوب وقرينته، والدليل على ذلك كثير.

وزاد البيضاوي: «أن يعلم كونه قضاء لفعل مندوب، لأنَّ القضاء يحكي الأداء» وأمَّا الإباحة: فكالفعل الذي ظهر بالقرينة أنه لم يقصد به القربة.

ومنها: أن يكون الفعل امتثالًا لأمر علم أنه أمر إيجاب أو ندب، فيكون هذا الفعل تابعًا لأصله في حكمه، كالصلاة بيانًا بعد قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، وكالقطع من الكوع بيانًا لآية السرقة ونحو ذلك.

نعم في الوارد بيانًا لفعل أمر آخر، وهو أنه ﷺ يجب عليه بيان الشرع للأمة بقوله أو فعله، فإذا أتى بالفعل بيانًا أتى بواجب، وإن كان الفعل بيانًا لأمر ندب أو إباحة بالنسبة للأمة، فللفعل حينئذ جهتان: جهة التشريع وصفته الوجوب، وجهة ما يتعلق بفعل الأمة تابع لأصله من ندب أو إباحة بالنسبة للأمة.

● **وما لا تعلم صفته**: هذا هو القسم الثاني ممَّا لم يكن جبليًّا ولا مختصًّا به، ولا مترددًا، ولا بيانًا وهو نوعان:

أحدهما : ما يُقصد به القربة ، وما لم يقصد به القربة .

قال المجد ابن تيمية في «المسوّدة» :

«فعل النَّبِيّ ﷺ يفيد الإباحة إذا لم يكن فيه معنى القربة في قول الجمهور»» . اهـ .

ثُمَّ ذكر الخلاف في الفعل كما مرَّ بدليله .

● **المسألة: (٣٥): هل تُقدَّمُ السُّنَّة القولية على الفعلية عند التعارض أم هما سواء؟ وهل يفعل النَّبيّ ﷺ المكروه للتشريع؟**

أولًا : اعلم أنَّ رسول اللَّه ﷺ يُشرّع لأمته بالفعل كما يشرع بالقول والإقرار على القول والفعل ، وكذلك يكون البيان بهما .

ففي الحديث الذي رواه البخاري **(٦٣١)** : «**صلوا كما رأيتموني أصلي**» ، وما رواه مسلم **(١٢٩٧/ ٣١٠)** : «**خذوا عنِّي مناسككم**» وكان الصحابة يقتدون بفعله وقوله ، وربَّما كان الاقتداء بالفعل أقوى ، فقد روى البخاري في «صحيحه» **(٢٧٣١- ٢٧٣٢)** في حديث صلح الحديبية الطويل ، وفيه : «فلمَّا فرغ من قضية الكتاب قال رسول اللَّه ﷺ لأصحابه : «**قوموا فانحروا ثُمَّ احلقوا**» ، فواللَّه ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرَّات ، فلمَّا لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من النَّاس ، فقالت أم سلمة : يا نبيّ اللَّه أتحب ذلك؟ اخرج ثُمَّ لا تكلم أحدًا منهم كلمة ؛ حتى تنحر بُدْنَكَ وتدعو حالِقك فيحلقك ، فخرج فلم يكلم أحدًا منهم حتى فعل ذلك ، نحر بُدنه ودعا حالقه فحلقه ، فلمَّا رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضًا حتى كاد بعضهم يقتل بعضًا غمًّا» .

فلمَّا أمرهم لم يمتثلوا ، فلمَّا فَعَلَ فعلوا .

وروى مسلم في «صحيحه» **(٢٧٧)** عن بريدة رضي الله عنه : أنَّ النَّبِيّ ﷺ صلى الصلوات يوم الفتح بوضوء واحد ومسح على خفيه ، فقال له عمر : لقد صنعت اليوم شيئًا لم تكن تصنعه ، قال : «**عمدًا صنعته يا عمر**» ، فغالب الأصوليين على أنَّ الفعل يحتمل الوجوه التي تضعفه فيكون أضعف من القول ، وهذا حق في حقنا نحن ، أمَّا رسول اللَّه ﷺ الذي عصمه اللَّه في أمر التبليغ ويُقتدى به في فعله وقوله ، فلا ؛ لأنه معصوم في قوله وفعله ، ولو قال أو فعل مالا ينبغي نزل الوحي بالتصويب فالقول سُنة ، والفعل سنة ، والأصل إعمال كل الأدلة ؛ إذْ الإعمال مقدم على الإهمال ، فلا تهمل سنة لرسول اللَّه ﷺ ؛ لأنَّ تقديم القول على الفعل يؤدي إلى تعطيل الفعل مطلقًا وهذا خلاف الأصل الذي هو إقامة السنن واستعمالها .

قال النووي في «شرح مسلم» (١١/ ١٧٦) :

«وقد اتفق الأصوليون على أنه لا يُقر على باطل». اهـ.

وقال الخطيب البغدادي في: «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٢٣):

«ويجوز نسخ القول بالفعل؛ لأنَّ الفعل كالقول في البيان، فكما جاز النسخ بالقول، جاز بالفعل». اهـ.

وقال الشوكاني في «نيل الأوطار» (١/ ١٣٣):

«ولا شك أنَّ الغالب من فعله هو القعود، والظاهر أنَّ بوله قائمًا لبيان الجواز(١)، والحاصل أنه قد ثبت عنه البول قائمًا وقاعدًا والكل سنة، ولكن يكون الفعل الذي صح عنه صارفًا للنهي إلى الكراهة لكونه وقع بمحضر من الصحابة، فالظاهر أنه أراد التشريع». اهـ.

وعليه فقوله ﷺ وفعله متساويان وبهما يحدث التشريع، ومن ثَمَّ، تقديم القول على الفعل لاحتمال كذا أو كذا على خلاف العصمة.

وروى البخاري في «صحيحه» (٣٧١) ومسلم (١٣٦٥) عن أنس بن مالك:

«أنَّ رسول اللَّه ﷺ غزا خيبر، فصلَّينا عندها صلاة الغداة بغلس، فركب رسول اللَّه ﷺ، وركب أبو طلحة، وأنا رديف أبي طلحة، فأجرى رسول اللَّه ﷺ في زقاق خيبر، وإنَّ ركبتي لتمس النَّبِيّ ﷺ، ثُمَّ حسر الإزار عن فخذه، حتى إني أنظر إلى فخذ النَّبِيّ ﷺ».

قال ابن حزم في «المحلى» (٣/ ٢٧٢):

«فصحَّ أنَّ الفخذ ليست بعورة، ولو كانت عورة لما كشفها اللَّه ﷻ عن رسول اللَّه ﷺ المطهر المعصوم من النَّاس في حال النبوة والرسالة، ولا أراها أنس بن مالك ولا غيره، وهو تعالى قد عصمه من كشف العورة في حال الصبا قبل النبوّة». اهـ.

وذلك لأنَّ فعله مؤيد بالوحي تقريرًا أو نفيًا، وسكوت الوحي على فعله تقرير، كما أنَّ سكوت النَّبِيّ ﷺ على فعل الصحابة يعتبر تقريرًا، بل سكوت اللَّه تعالى على فعله ﷺ تقرير إلهي أقوى وأعلى.

وعليه، فالقاعدة في هذا الباب: «فعل رسول اللَّه ﷺ وقوله يتساويان في التشريع والبيان؛ لعصمته في أمور التبليغ، فلا يقدم القول على الفعل، بل يُعمل بهما مطلقًا».

وعلى هذه القاعدة صنَّفت كتابي: «**التعارض والترجيح بين قاعدتي: «إذا اجتمع الحاظر والمبيح قُدِّم الحاظر، والإعمال أوْلى من الإهمال»**».

---

(١) ثبت أنه ﷺ بال قائمًا في الحديث الذي رواه البخاري (٢٢٤)، ومسلم (٧٣/ ٢٧٣) في «صحيحيهما».

حيث بيَّنت أنَّ القاعدة الأولى مختلف فيها وإعمالها يؤدي على تعطيل الدليل المبيح إلى يوم القيامة، وأنَّ القاعدة الثانية مجمع عليها لأنها الأصل في إقامة الدين بإعمال كل الأدلة.

وقد أكثرت ضرب الأمثلة عليها، سواءً كان الحديث المبيح فعلًا أو قولًا.

فمنها: ما رواه مسلم (٢٠٢٤) في «صحيحه»: «أنَّ النَّبِيّ ﷺ زجر عن الشرب قائمًا».

وفي رواية (٢٠٢٥): «نهى عن الشرب قائمًا».

وحديث البخاري (٥٦١٧): «شرب النَّبِيّ ﷺ قائمًا» مع قوله ﷺ عند مسلم (٢٧٧): «**عمدًا صنعته يا عمر**»، فإنَّما صنعه لبيان الجواز وهذا مطلقًا، ولا يُقال يصرف النهي من الكراهة التحريمية إلى التنزيهية؛ لأنَّ النَّبِيّ ﷺ لا يفعل المكروه، والمكروه ما يكرهه اللَّه ورسوله، وعلى هذا أمر السلف.

قال النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٣٣):

«وصلى النَّبِيّ ﷺ الصلوات في هذا اليوم بوضوء واحد؛ بيانًا للجواز، كما قال ﷺ: «**عمدًا صنعته يا عمر**». اهـ.

وقال الحافظ في الفتح (١/ ٣٨٧):

«قال الطحاوي: يحتمل أنه كان يفعله استحبابًا، ثُمَّ خشي أن يُظن وجوبه فتركه لبيان الجواز، قلت: وهذا أقرب». اهـ.

ويؤكد كونه ﷺ لا يفعل المكروه القاعدة المتفق عليها: «**لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة**» فلمَّا شرب واقفًا وهو يشرع بفعله فدلَّ ذلك على الجواز.

ومنها: استقباله واستدباره للقبلة في قضاء حاجته بعد نهيه عن ذلك، ففي الحديث الذي رواه البخاري (١٤٤) ومسلم (٢٦٤): أنَّ النَّبِيّ ﷺ نهى أن نستقبل القبلة بغائط أو بول».

وكذلك روى البخاري (١٤٥) ومسلم (٢٦٦) عن ابن عمر قال:

«ارتقيت على ظهر بيتنا فرأيت رسول اللَّه ﷺ مستقبلًا بيت المقدس لحاجته».

وروى الترمذي في «سننه» (٩) وحسنه، وأبو داود (١٣) عن جابر بن عبد اللَّه قال:

«نهى النَّبِيّ ﷺ أن نستقبل القبلة ببول فرأيته قبل أن يُقبض بعام يستقبلها».

وقال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١٤٨٦ - ١٤٨٧):

«وإلَّا فقد يفعل غالبًا شيئًا ثُمَّ يفعل خلافه؛ لبيان الجواز وهو كثير عندنا وعند أرباب المذاهب، كقولهم في ترك الوضوء مع الجنابة لنوم أو أكل أو معاودة وطء، تركه لبيان الجواز وفعله غالبًا للفضيلة». اهـ.

أمَّا وضوءه مع الجنابة عند النوم فقد رواه البخاري (٢٨٨) ومسلم (٣٠٥) وثبت أنه تركه فيما رواه أبو داود في «سننه» (٢٨٨) عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «كان رسول اللَّه ﷺ ينام وهو جنب من غير أن يمس ماء» ورواه الترمذي في «سننه» (١١٨)، (١١٩) وصححه البيهقي فيما نقله الحافظ في «التلخيص الحبير» (١/ ١٤١).

وروى أحمد في «المسند» (٢٤٠٤٣، ٢٦٤٣١، ٢٥٣٧، ٢٤٦٨) عن أم سلمة قالت:

«كان رسول اللَّه ﷺ يجنب ثُمَّ ينام».

قال الهيثمي في «المجمع» (١/ ٢٧٥): «رجاله رجال الصحيح» [أفاده محقق التحبير].

وروى مسلم (٣٠٥) عن عائشة قالت:

«كان رسول اللَّه ﷺ إذا كان جنبًا فأراد أن يأكل أو ينام توضأ وضوءه للصلاة» وترك الوضوء واكتفى بغسل يديه **كما عند أبي داود في السنن (٢٢٣) عن عائشة قالت:**

«وإذا أراد أن يأكل وهو جنب غسل يديه».

وروى مسلم (٣٠٨) عن أبي سعيد الخدري عن النَّبِيّ ﷺ قال:

«**إذا أتى أحدكم أهله ثُمَّ أراد أن يعود فليتوضأ**»، وفي رواية للحاكم(٥٤٢) وصححه: «**فإنه أنشط للعوْد**»، وهذه العلّة. ثُمَّ أتبعه مسلم (٣٠٩) عن أنس عن النَّبِيّ ﷺ:

«أنَّ النَّبِيّ ﷺ كان يطوف على نسائه بغسل واحد».

فكل هذه النصوص خالف النَّبِيّ ﷺ بفعله قوله لبيان الجواز.

- **ثانيًا: النَّبِيّ ﷺ لا يفعل المكروه لأنه يُقتدى به:**

قال القاضي أبو يعلى في: «المسوَّدة» (٧٤):

«**فصل**: قال القاضي: النَّبِيّ ﷺ لا يفعل المكروه ليُبيّن به الجواز، لأنه لا يحصل فيه التأسي؛ لأنَّ الفعل يدلُّ على الجواز، فإذا فعل استدل به على جوازه وانتفت الكراهية». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٣/ ١٤٨٩):

«**وقال البرماوي وغيره**: «لا يقع المكروه من الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ؛ لأنَّ التأسيّ بهم مطلوب، فيلزم أن يتأسَّى بهم فيه فيكون جائزًا، وأيضًا فإنهم أكمل الخلق ولهم أعلى الدرجات، فلا يلائم أن يقع منهم ما نهى اللَّه عنه ولو نهى تنزيه، فإنَّ الشيء الحقير من الكبير أمر عظيم.

ويقرر ذلك بأمر آخر وهو: أنه لا يتصور أنه يقع منهم ذلك مع كونه مكروهًا».». اهـ.

وكل ما تقرر في هذه المسألة يُبيِّن أنَّ النَّبِيّ ﷺ يفعل الشيء لبيان الجواز والتأسي به؛ لأنه

لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولو كان الشيء مكروهًا فلا يُقتدى به، وقد مرَّ من الأدلة ما يُبيِّن ذلك. والحمد للَّه.

- **المسألة (٣٦) بيان حجِّيَّة السنَّة وأنها ذكرٌ ووحيٌّ محفوظ كالقرآن:**

قال ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٩٥ وما بعدها):

«لمَّا بيَّنَّا أنَّ القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع، نظرنا فيه فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول اللَّه ﷺ، ووجدنا ﷻ يقول فيه واصفًا لرسوله ﷺ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]، فصح لنا بذلك أنَّ الوحي ينقسم من اللَّه ﷻ إلى رسوله ﷺ قسمين:

أحدهما: وحي متلوّ مؤلف تأليفًا معجز النظام وهو القرآن.

والثاني: وحي مروي منقول غير مؤلّف ولا معجز النظام ولا متلو، لكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول اللَّه ﷺ وهو المبين عن اللَّه ﷻ مراده منَّا، قال اللَّه تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، ووجدناه تعالى، قد أوجب طاعة هذا القسم الثاني كما أوجب طاعة القسم الأول الذي هو القرآن، ولا فرق، فقال تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، فكانت الأخبار التي ذكرنا أحد الأصول الثلاثة التي ألزمنا طاعتها في الآية الجامعة لجميع الشرائع أولها عن آخرها، وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٥٩]، فهذا أصل وهو القرآن، ثُمَّ قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾، فهذا ثان، وهو الخبر عن رسول اللَّه ﷺ، ثُمَّ قال تعالى: ﴿وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، فهذا ثالث وهو الإجماع المنقول إلى رسول اللَّه ﷺ حكمه، وصحَّ لنا بنص القرآن: أنَّ الأخبار هي أحد الأصلين المرجوع إليهما عند التنازع؛ قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [النساء: ٥٩]، والبرهان على أنَّ المراد بهذا الردّ إنَّما هو إلى القرآن والخبر عن رسول اللَّه ﷺ؛ لأنَّ الأمة مجمعة على أنَّ هذا الخطاب متوجه إلينا وإلى كل من يُخلق ويركب روحه في جسده إلى يوم القيامة من الجِنَّة والنَّاس، كتوجّهه إلى من كان على عهد رسول اللَّه ﷺ، وكل من أتى بعده ﵇ وقبلنا ولا فرق، وقد علمنا علم ضرورة أنه لا سبيل لنا إلى رسول اللَّه ﷺ، وحتى لو شغب مُشغّب في اللَّه ﷻ؛ إذْ لا سبيل لأحد إلى مكالمته تعالى، فبطل هذا الظن، وصحَّ أنَّ المراد بالرد المذكور في الآية التي نصصنا إنَّما هو إلى كلام اللَّه تعالى، وهو القرآن، وإلى كلام نبيِّه ﷺ المنقول على مرور الدهر إلينا جيل بعد جيل.

وأيضًا، فليس في الآية المذكورة ذكر للقاء ولا مشافهة أصلًا، ولا دليل عليه، وإنَّما فيه فقط، بالرد فقط، ومعلوم بالضرورة أنَّ هذا الرد إنَّما هو تحكيم، وأوامر اللَّه تعالى وأوامر رسوله ﷺ موجودة عندنا، منقول كل ذلك إلينا، فهي التي جاء نص الآية بالرد إليها دون

تكلف تأويل ولا مخالفة ظاهر.

والقرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض وهما شيء واحد في أنهما من عند اللَّه تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوۡاْ عَنۡهُ وَأَنتُمۡ تَسۡمَعُونَ ۝٢٠ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ قَالُواْ سَمِعۡنَا وَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ﴾ [الأنفال: ٢٠- ٢١] فبيَّن تعالى بهذه الآية أنه لم يرد منا الإقرار بالطاعة لرسول اللَّه ﷺ بلا عمل بأوامره واجتناب نواهيه، وهذه صفة المقلدين، فإنهم يقولون طاعة رسول اللَّه ﷺ واجبة، فإذا أتاهم أمرٌ من أوامره يُقرّوه بصحته، لم يصعب عليهم التولي عنه وهم يسمعون نعوذ باللَّه من ذلك.

وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلۡوَحۡيِۚ﴾ [الأنبياء: ٤٥]، فأخبر تعالى كما قدَّمنا أنَّ كلام نبيِّه ﷺ كله وحي، والوحي بلا خلاف ذكر، والذكر محفوظ بنص القرآن.

فصح بذلك أنَّ كلامه ﷺ كله محفوظ بحفظ اللَّه ﷻ مضمون لنا أنه لا يضيع منه شيء، إذْ ما حفظ اللَّه تعالى فهو باليقين لا سبيل إلى أنْ يضيع منه شيء، فهو منقول إلينا كله، فلله الحجة علينا أبدًا، وقال تعالى: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الشورى: ١٠]، فوجدنا اللَّه تعالى يَرُدّنا إلى كلام بنبيِّه ﷺ على ما قدّمنا آنفًا، فلم نسمع مسلمًا يقر بالتوحيد أن يرجع عند التنازع إلى غير القرآن والخبر عن رسول اللَّه ﷺ، ولا أن يأبى عمَّا وجد فيهما، فإنَّ فعل ذلك بعد قيام الحجة عليه فهو فاسق، وأمَّا من فعله مُستحلًّا للخروج عن أمرهم وموجبًا لطاعة أحدٍ دونهما فهو كافر لا شك عندنا في ذلك.

• **وقد ذكرنا محمد بن نصر المروزي أنَّ إسحاق بن راهوية كان يقول:** من بلغه عن رسول اللَّه ﷺ خبر يقرُّ بصحته ثُمَّ رده بغير تقِيَّة فهو كافر.

ولم نحتجّ في هذا بإسحاق، وإنَّما أوردناه لئلا يظن جاهل أننا منفردون بهذا القول، وإنَّما احتججنا في تكفيرنا من استحل خلاف ما صح عنده عن رسول اللَّه ﷺ بقول اللَّه تعالى مخاطبًا لنبيّه ﷺ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ [النساء: ٥٦]، هذه كافية لمن عقل وحذر، وآمن باللَّه واليوم الآخر وأيقن أنَّ هذا العهد عهد ربه تعالى إليه، ووصيته ﷻ الواردة عليه.

فليفتش الإنسان نفسه، فإن وجد في نفسه ممَّا قضاه رسول اللَّه ﷺ في كل خبر يصححه ممَّا قد بلغه، أوْ وَجد نفسه غير مسلمة لما جاءه عن رسول اللَّه ﷺ ووجد نفسه مائلة إلى قول فلان وفلان أو إلى قياسه واستحسانه، أو وجد نفسه تحكم فيما نازعت فيه أحدًا دون

رسول اللَّه ﷺ، فليعلم أنَّ اللَّه تعالى قد أقسم وقوله الحق أنه ليس مؤمنًا وصدق اللَّه تعالى، وإذا لم يكن مؤمنًا فهو كافر ولا سبيل إلى قسم ثالث.

وليعلم أنَّ كل من قلد من صاحب أو تابع أو قلّد مالكًا أو أبا حنيفة والشافعي، وسفيان والأوزاعي وأحمد وداود رضي الله عنهم فهؤلاء متبرّئون منه في الدنيا والآخرة، ويوم يقوم الأشهاد.

• اللهم إنك تعلم أنا لا نُحَكّم أحدًا إلَّا كلامك وكلام نبيِّك الذي صليت عليه وسلّمت في كل شيء ممَّا شجر بيننا، وفي كل ما تنازعنا فيه واختلفنا في حكمه، وأننا لا نجد في أنفسنا حرجًا ممَّا قضى به نبيُّك، ولو أسخطنا بذلك جميع من في الأرض وخالفناهم وصرنا دونهم حزبًا وعليهم حربًا، وإننا مسلمون لذلك طيبة أنفسنا عليه، مبادرون نحوه لا نتردد ولا نتلكّأ، عاصون لكل من خالف ذلك، موقنون أنه على خطأ عندك، وأنا على صواب لديك، اللهم فثبتّنا على ذلك ولا تخالِفْ بنا عنه، وأسألك اللهم هذه الطريقة حتى ننقل جميعًا ونحن مستمسكون بها إلى دار الجزاء آمين بمنّك يا أرحم الراحمين.

وإذْ قد بيَّن اللَّه لنا أنَّ كلام نبيّه إنَّما هو كله وحي من عنده، وأنَّ القرآن وحيٌّ من عنده، وأيضًا فقد قال فيه عز وجل: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فصح بهذه الآية صحة ضرورية أنَّ القرآن والحديث الصحيح متفقان، هما شيء واحد لا تعارض بينهما ولا اختلاف، يوفق اللَّه تعالى لفهم ذلك من يشاء من عباده، ويحرمه من يشاء، لا إله إلَّا هو كما يؤتى الفهم والذكاء والصبر على الطلب للخير من شاء ويؤتي البُلْدَة وبُعْدَ الفهم والكسل من شاء، نسأل اللَّه من هبته ما يقرب منه ويزلف لديه آمين.

قال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾ [النحل: ٦٤]، فصح أنَّ البيان كله موقوف على كلام اللَّه تعالى وكلام نبيّه ﷺ، وقال عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

هذه الآية كافية من عند رب العالمين في أنه ليس لنا اختيار عند ورود أمر اللَّه تعالى وأمر رسوله ﷺ، وأنه من خيّر نفسه في التزام أو ترك، أو في الرجوع إلى قول قائل دون رسول اللَّه ﷺ فقد عصى اللَّه بنص هذه الآية، فقد ضل ضلالًا مبينًا، وأنَّ المقيم على أمر سمَّاه اللَّه ضلالًا لمخذول.

وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧]، وقال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]». اهـ.

• **وقال نجم الدين الطوفيِّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٦٤ وما بعدها)**:

«وقول النَّبِيّ ﷺ حُجّة قاطعة على من سمعه منه شفاهًا أو بلغه ما لم يكن مجتهدًا يصرفه عنه دليل؛ أي: يصرفه عن مقتضى ما سمع أو نُقل إليه دليل.

وتفصيل هذه الجملة: أنَّ المكلف الذي بلغته السنَّة سماعًا أو نقلًا، إمَّا مقلد، فالواجب عليه تقليد أهل العلم، أو مجتهد، فإن لم يصرفه عن مقتضى ما بلغه دليل، لزمه المصير إليه، وحَرُم العدول عنه عليه، وإن صرفه عنه دليل وجب عليه المصير إلى مقتضى ذلك الدليل وذلك كترك العام إلى الخاص، والمطلق إلى المقيد، والمرجوح إلى الراجح، والمنسوخ إلى الناسخ؛ لدلالة المُعجز على صدقه والأمر بتصديقه، والتحذير من خلافه، هذا دليل على ما سبق من أنَّ سنة النَّبِيّ ﷺ حجة على ما فصلناه.

وتقريره: أنَّ سُنّته ﷺ حُجَّة على من سمعها أو نقلت إليه؛ لوجوه:

أحدها: أنَّ المعجز دلَّ على صدقه ﷺ، وكل من دلَّ المعجز على صدقه فهو صادق، فهو ﷺ صادق وكل صادق فقوله حجة.

أمَّا ظهور المعجز على صدقه فبالإجماع، وقد تواتر ودوِّنت فيه الكتب وأمَّا دلالته على الصدق فلِمَا تقرر في النبوّات من أنَّ ظهور المعجز على وَفق دعوى النَّبِيّ ﷺ منزَّل منزلة قول اللَّه تعالى له: صدقت فيما أخبرت به عني.

وأمَّا أنَّ قول الصادق حجة؛ فإنَّ قوله حق، وكل حق فهو حجة يجب المصير إليه، إذْ ليس بعد الحق إلَّا الباطل، والمصير إلى الباطل حرام، فيتعين المصير إلى الحق، إذْ لا واسطة بينهما، قال اللَّه تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢].

الوجه الثاني: أنَّ اللَّه تعالى أمر بتصديقه، وكل من أمر اللَّه بتصديقه كان قوله حُجَّة.

أمَّا أنَّ اللَّه تعالى أمر بتصديقه ﷺ؛ فلقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء: ١٣٦]؛ أي: صدقوا؛ لأنَّ الإيمان هو التصديق، ولا معنى للتصديق بالرسول إلَّا اعتقاد صدقه وقبول ما جاء به، وقوله ﷻ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى﴾ [آل عمران: ٣١]، والمتابعة فرع على التصديق وملزوم له والأمر بالفرع والملزوم أمر بالأصل واللازم، والنصوص في ذلك كثيرة.

الوجه الثالث: أنَّ اللَّه سبحانه حذر من مخالفة النَّبِيّ ﷺ بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، وكل من حذر اللَّه ﷻ من مخالفته وجب موافقته ومتابعته؛ لأنَّ المخالفة سبب العذاب وسبب العذاب حرام، فالمخالفة حرام، وترك الحرام واجب، فترك المخالفة واجب، وترك المخالفة يستلزم

المتابعة والموافقة، فتكون واجبة وهو المطلوب». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٣/ ١٤٣٦):

«وهو حجة للعصمة، أعني: أنَّ كل ما سبق من أقواله وأفعاله وإقراره وهَمِّه من أنواع السنَّة حجة؛ لأنَّ النَّبِيّ ﷺ معصوم، والعصمة ثابتة له ولسائر الأنبياء صلوات اللَّه عليهم أجمعين». اهـ.

وزاد ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (٢/ ١٦٧):

«وأقسام السنَّة كلها حجة؛ أي: تصلح أن يُحتج بها على ثبوت الأحكام الشرعية». اهـ.

- **أصل مذهب أهل السنَّة والجماعة بناءً واستخراجًا الكتاب والسنَّة:**

قال الإمام أبو المظفر السمعاني في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ٣٧٠) كلامًا نفيسًا جدًّا، فقال:

«واعلم أنَّ الخُطَّة الفاصلة بيننا وبين كل مخالف: أننا نجعل أصل مذهبنا الكتاب والسنَّة، ونستخرج ما نستخرج منهما، ونبني ما سواهما عليهما، ولا نرى لأنفسنا التسلط على أصول الشرع حتى نقيمها على ما يوافق رأينا وخواطرنا وهواجسنا، بل نطلب المعاني، فإن وجدناها على موافقة الأصول من الكتاب والسنَّة أخذنا بذلك وحمدنا اللَّه تعالى على ذلك، وإن زاغ بنا زائغ ضعفنا عن سواء صراط السنَّة، ورأينا أنفسنا قد ركبت البنيان وبركت الجدد[1] اتهمنا آراءنا فرجعنا بالآية على نفوسنا واعترفنا بالعجز وأمسكنا عنان العقل لئلا يتورّط بنا في المهالك والمهاوي، ولا يعرضنا للمعاطب والمتالف، وسلمنا الكتاب والسنَّة عليها، وأعطينا المقادة وطلبنا السلامة، وعرفنا أنَّ قول سلفنا من أن الإسلام قنطرة لا تُعبر إلَّا بالتسليم.

- **[أصل أهل الأهواء المعقولات والآراء:]**

وأمَّا مخالفونا فجعلوا قاعدة مذاهبهم المعقولات والآراء، وبنوا الكتاب والسنَّة عليها، وطلبوا التأويلات المستكرهة، وركبوا كل صعب وذلول، وسلكوا كل وعرٍ وسهل، وأطلقوا أعنَّة عقولهم كل الإطلاق، فهجمت بهم كل مهجم وعثرت بهم كل عناء.

ثُمَّ إذا لم يجدوا وجهًا للتأويل طلبوا ردَّ السنَّة بكل حيلة يحتالونها، ومكيدة يكيدونها، لتستقيم وجهة رأيهم، ووجهة معقولهم، فقسموا الأقسام، ونوّعوا الأنواع، وعرضوا

---

(١) الجُدد جمع: جُدَّة أي طريقة ظاهرة، من قولهم طريق مجدود أي مسلوك مقطوع، ومنه: جادة الطريق [«المفردات» للأصفهاني (٨٨- ٨٩)].

الأحاديث عليها، فما لم يوافقها ردوها وأساءوا الظن بنقلتها ورموهم بما نزَّههم اللَّه تعالى عنه». اهـ.

● **المسألة: (٣٧): السنَّة مُستقلة بتشريع الأحكام كالقرآن بالإجماع.**

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ١٨٧- ١٨٩):

«اعلم أنه قد اتفق من يُعتدُّ به من أهل العلم، على أن السنَّة المطهّرة مُستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام، وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: **(ألا إنِّي أوتيت القرآن ومثلَهُ معه»**[(١)] أي: أوتيت القرآن وأُتيت مثله من السنَّة التي لم ينطق بها القرآن؛ وذلك كتحريم لحوم الحمر الأهلية[(٢)]، وتحريم كل ذي ناب من السباع، ومخلب من الطير[(٣)]، وغير ذلك ممَّا لا يأتي عليه الحصر.

وأمَّا ما يُروى من طريق ثوبان في الأمر بعرض الأحاديث على القرآن، فقال يحيى بن معين: إنه موضوع وضعته الزنادقة.

وقال الشافعي: ما رواه أحدٌ عمَّن يثبت حديثه في شيء صغير ولا كبير.

وقال ابن عبد البر في كتاب «جامع العلم»: قال عبد الرحمن بن مهدي: الزنادقة والخوارج وضعوا حديث: «ما أتاكم عنِّي فاعرضوه على كتاب اللَّه، فإن وافق كتاب اللَّه فأنا قلته، وإن خالف فلم أقله»[(٤)].

وقد عارض حديث العرض قوم فقالوا: عرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب اللَّه فخالفه؛ لأنا وجدنا في كتاب اللَّه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، ووجدنا فيه: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، ووجدنا فيه: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، ووجدنا فيه: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، قال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنَّةِ من السنَّة إلى الكتاب.

قال ابن عبد البر: يريد أنها تقضي عليه وتبيِّن المراد منه.

---

(١) رواه الترمذي في «سننه» (٢٦٦٤)، وقال: حديث حسن غريب من هذا الوجه، وأبو داود في «سننه» (٤٦٠٤)، وابن ماجه في «سننه» (١٢)، وأحمد في «المسند» (١٧١٠٨)، ورواه الحاكم في «المستدرك» (٣٧١)، وصححه.

(٢) حديث متفق عليه: البخاري (٢٩٩١)، ومسلم (١٩٤٠).

(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (١٩٣٤).

(٤) أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٤٢٩)، وانظر: «المقاصد الحسنة» للسخاوي (ح٥٩) «وكشف الخفاء» للعجلوني (ح٢٢٠)، وضعفه السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٣٦٨).

وقال **يحيى بن أبي كثير**: السنَّة قاضية على الكتاب.

الحاصل: أنَّ ثبوت حجِّية السنَّة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية، لا يخالف في ذلك إلَّا من لاحظ له في دين الإسلام». اهـ.

● **المسألة: (٣٨): بيان ما وجب على الرسول ﷺ لأمته، وما وجب لها عليه**

قال أبو المظفر السمعاني في: «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ٣٢٢- ٣٢٣):

«سُنّة الرسول -صلوات اللَّه عليه- في حكم الكتاب في وجوب العمل بها، وإن كانت فرعًا له لأنَّ اللَّه تعالى ختم برسوله النبوّة وأكمل الشريعة وجعل إليه بيان ما أجمله في كتابه وإظهار ما شرّعه من أحكامه، وقال تعالى في محكم تنزيله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ﴾ [الحشر: ٧].

ولمَّا جعله بهذه الرُّتبة أوجب اللَّه عليه أمرين لأمته، وأوجب له أمرين على أمته.

أمَّا ما أوجب عليه لأمته منه أمرين:

فأحدهما: التبليغ، قال اللَّه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥۚ﴾ [المائدة: ٦٧].

والثاني: البيان قال اللَّه تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وما أوجب له على أمته من الأمرين:

فأحدهما: طاعته في قبول قوله والعمل به، قال اللَّه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩].

والثاني: أن يبلغوا عنه ما أخبرهم به وأمرهم بفعله؛ لأنه ما كان يقدر على أن يبلغ جميع النَّاس، وما كان يبقى على الأبد حتى يُبلِّغ أهل كل عصر، فإذا بلغ الحاضر لزمه أن ينقله إلى الغائب، وإذا بلغ أهل عصر لزمهم أن ينقلوه إلى أهل كل عصر عمن تقدمهم لينقلوها إلى أهل العصر الذي يتلوهم، فينقل كل سلف إلى خلفه، فيدوم على الأبد نقل سُنته وحفظ شريعته قال النَّبيّ ﷺ: «**ليبلّغ الشاهد الغائب**»[١]، وقال: «**نضرَّ اللَّه امرءًا سمع مقالتي فوعاها وبلغها من لم يسمعها، فَرُبَّ مُبلَّغ أوعى من سامع، وربَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»[٢]». اهـ

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٠٥).

(٢) رواه الترمذي في «سننه» (٢٦٥٧- ٢٦٥٨)، وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه في «السنن» (٣٠٥٦)، وأبو داود (٣٦٦٠)، وأحمد في «المسند» (١٣٢٨٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢٩٤)، وصححه ووافقه الذهبي.

«باب في الأخبار»

وفيه مسائل:

- **المسألة: (٣٩): في معنى الخبر لغةً واصطلاحًا:**

قال ابن فارس في «مقاييس اللغة» (٢/ ٢٣٩):

«الخاء والباء والراء أصلان: فالأوَّل العِلم، والثاني يدلُّ على لين ورخاوة وغُرْزٍ فالأول: الخُبْر: العلم بالشيء، تقول: لي بفلان خِبْرَة وخُبْرٌ، واللَّه تعالى الخبير؛ أي: العالم بكل شيء، وقال اللَّه تعالى: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر: ١٤] والأصل الثاني: الخَبْراء، وهي الأرض اللِّينة.

والخبير: الأكَّار، وهو مِنْ هذا، لأنه يصلح الأرض ويدمِّثها ويُليّنها، وعلى هذا يجْري هذا الباب كله، فإنهم يقولون: الخبير الأكَّار، لأنه يخابر الأرض أي، يؤاكِرُها». اهـ.

وقال الأصفهاني في «المفردات» (١٤١):

«الخبر: العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر، وقيل: الخُبرة: المعرفة ببواطن الأمور». اهـ.

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٢٢٦):

«**أمَّا معناه لغةً**: فهو مشتق من الخَبَار، وهي الأرض الرَّخْوَة؛ لأنَّ الخبر يُثير الفائدة، كما أنَّ الأرض الخَبار تثير الغُبار إذا قرعها الحافر ونحوه، وهو نوع مخصوص من القول.

وأمَّا معناه اصطلاحًا: هو ما يصح أن يدخله الصِدق والكذب لذاته». اهـ.

وقال الجرجاني في «التعريفات» (٨٥):

«الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب». اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ٣٢٣- ٣٢٤):

«اعلم أنَّ حدَّ الخبر كلام يدخله الصدق والكذب، ولا يعني بهذا دخولهما عليه في حالة واحدة، لكن المراد منه أنه يصح فيه الصدق والكذب من حيث صيغته، ثُمَّ يكون الصدق بدليله والكذب بدليله، ألا ترى أنَّ الإنسان إذا أخبر بخبر فلا يُقال صدقت أم كذبت من حيث صيغته؛ لأنه من حيث صيغته يستوي فيه الصدق والكذب، وإنَّما يُقال كذبت أو صدقت بدليل

يدلُّ عليه لا من صيغته، وقد عدل بعضهم عن الحدّ الأوّل فقال: ما يدخله الصدق والكذب، وقال بعضهم: مالا يخلو أن يكون صدقًا أو كذبًا.

والحد الأول هو المعروف، وقد صح بالوجه الذي بيّنّا، فإن قيل: قول القائل: محمد ومسيلِمة صادقان خبر وليس بصدق ولا كذب، قلنا: هذا الكلام يجري مجرى خبرين.

أحدهما: خبر عنه بصدق النَّبِيّ ﷺ، والآخر بصدق مسيلمة، والأول: حق صدق، والثاني: كذب باطل، وإذا جرى هذا الكلام مجرى خبرين أحدهما صدق والآخر كذب سقط السؤال[1].

ثُمَّ نقول: قد بيّنّا أنَّ معنى قولنا: إنَّ الخبر يدخله الصدق والكذب هو: أنه إذا قيل للمتكلم به صدقت أو كذبت لم يكن باطلًا من حيث اللغة، وفي هذه الصورة لا يكون الصدق أو الكذب باطلًا من حيث اللغة، وإنَّما وجه بطلانه بدليل يدلُّ عليه، فإن قال قائل: ما الصدق وما الكذب؟ قلنا: الصدق هو الإخبار عن الشيء على ما هو به، والكذب: الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو به، وهذا حدّ المتكلمين، والأوْلى أن نقول: إذا كان المُخبر على تضمّنه الخبر فهو صدق، وإذا كان بخلافه فهو كذب، ويكفينا هذا القدر». اهـ.

وقال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الروضة»: (٢/ ٦٧ وما بعدها):

«والخبر ما تطرق إليه التصديق والتكذيب؛ أي: ما صح أن يُقال في صوابه: صدق أو كذب، فيخرج منه: الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمنِّي، والدعاء، نحو: قم، ولا تقم، وهل تقوم، وليتك تقوم، واللهم أقم فلانًا من صرعته، إذْ لا يصح أن يقال في جواب شيء من ذلك: صدق أو كذب، بخلاف قولك: زيد قائم، قام زيد، وإنِّما دلَّ تطرق التصديق والتكذيب إلى الكلام كونه خبرًا، لأنهما ملزومان للخبر، وأخص منه، إذ الصدق وهو الخبر المطابق، والكذب هو الخبر غير المطابق، فدلَّ عليه دلالة الملزوم على اللازم، والأخص على الأعمّ.

ثُمَّ الخبر قد يطلق على الإشارات الحالية مجازًا، نحو: عيناك تُخبرني بكذا وحقيقة الخبر: هو القول اللساني المشتمل على الإسناد الإفادي.

ثُمَّ اختلف في تصوّر ماهية الخبر: فقيل في حدّه ما ذكرناه أولًا وهو: ما تطرق إليه

(١) قال الطوفي في «شرح الروضة» (٢/ ٧١) تعقيبًا على هذا: «هذا الجواب غير جيد؛ إذْ قولنا: محمد ﷺ صادق لا يحتمل إلَّا التصديق، وقولنا: مسيلمة لعنه اللَّه كاذب لا يحتمل إلَّا التكذيب، نعم امتناع التكذيب في الأول والتصديق في الثاني لم يكن لذات الخبر، بل الأمر من جهة المخبر عنه، وهو دلالة مُعْجزة محمد ﷺ على صدقه وكذب مسيلمة لعنه اللَّه». اهـ.

التصديق والتكذيب.

وقيل: ما يحتمل التصديق والتكذيب، وأُورد عليه: أنَّ التصديق هو الإخبار عن كون الخبر صدقًا أو كذبًا، فيكون تعريفًا للخبر بنفسه وهو دور.

قلت: هذا سؤال قوي؛ لأنَّ قول القائل: قام زيد جملة خبرية، فإذا قال له السامع: كذبت أو صدقت، فقد أجابه بجملة خبرية أيضًا، وكلا الجملتين خبر، فلو عرفنا الأولى بتطرق الثانية إليها، عرَّفنا الخبر بتطرّق الخبر عليه.

فالأجود إذن في تعريف الخبر، ما ذكره الآمدي وهو: أنَّ الخبر: هو اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم إلى معلوم، أو سلبها عنه، مع قصد المتكلم به الدِّلالة على ذلك، وعلى وجه يحسن السكوت عليه.

وقال القرافي: الخبر: هو الموضوع للفظين فأكثر، أُسند مُسَمَّى أحدهما إلى مُسمَّى الآخر إسنادًا يقبل التصديق والتكذيب لذاته، نحو: زيد قام.

وذكر أنه إنَّما قال: للفظين فأكثر؛ لأنَّ أقل ما يتركب منه الخبر لفظان، نحو زيد قائم، وقام زيد، وقد يتركب من أكثر منهما، نحو: ضرب زيد عمرًا يوم الجمعة بالسيف وخالدًا.

فكل هذه متعلقات الجملة وهي خبر واحد.

وقوله: أسند مسمَّى أحدهما إلى مُسمَّى الآخر: احتراز من مثل قولنا: زيد عمرو، في الكلام غير المنتظم.

وقوله: يقبل التصديق والتكذيب: احتراز من الإسناد الإضافي والوصفي نحو: غلام زيد، ورجل صالح، فإنه لفظان أُسند مُسمَّى أحدهما إلى مسمى الآخر، وليس خبرًا، لأنه لا يقبل التصديق والتكذيب.

قلت: وبهذا يرد على حدّه الدور كما تقدم، وتعريف الآمدي سالم منه وقوله: لذاته: احتراز من خبر اللَّه ﷻ، ورسله، والأخبار البديهية، نحو: الواحد نصف الاثنين، فإنها لا تقبل إلَّا التصديق، وقولنا: الواحد نصف العشرة، فإنها لا تقبل إلَّا التكذيب، لكن قبول هذه الأخبار لأحد الأمرين دون الآخر؛ إنَّما جاءها من جهة المخبر؛ لكونه معصومًا، أو مادته: المُخْبَرَ عنه؛ إذ لا يحتمل إلَّا ذاك، لا لكونها أخبارًا، إذ بالنظر إلى كونها أخبارًا تقبل التصديق والتكذيب، فحاصل الأمر: أنَّ الخبر لذاته يحتمل الأمرين، فإن وقع خبر لا يحتمل إلَّا أحدهما، فذلك لأمر عارض خارج عن ذات الخبر، إمَّا من جهة المخبر، أو المخبر عنه، أو غيرهما إن أمكن». اهـ.

• **قاعدة: مورد الصدق والكذب في الخبر هو النّسبة التي تضمنها الخبر:**

قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٧٤٢):

«**قال البيانيّون**: مورد الصدق والكذب النسبة التي تضمنها: هذه قاعدة مهمة أهملها الأصوليون وأخذت من البيانيين.

وتقريرها: أنَّ مورد الصدق والكذب هو النسبة التي تضمّنها الخبر، لا واحد من طرفيها، وهو المسند والمسند إليه، فإذا قيل: زيد بن عمرو قائم، فقيل: صدقت أو كذبت، فالصدق والكذب راجعان إلى القيام، لا إلى البُنُوّة الواقعة في المسند إليه ولهذا قال مالك وبعض الشافعية: إذا شهد شاهد أنَّ فلان بن فلان وكّل فلانًا فهي شهادة بالوكالة، ولا تنسب إليهما الشهادة بالنسب ألبتة.

وقال الكوراني: لكن جعل الفقهاء هنا المقصود تبعًا كالمقصود أصالة؛ لأنَّ تلك النسبة الإضافية في قوة الخبرية. انتهى ذكره الهروي والماوردي والروياني وغيرهم.

قال الزركشي شارح «جمع الجوامع»: ينبغي أن يستثنى من ذلك ما لو كانت صفة المسند إليه مقصودة بالحكم بأن يكون المحكوم عليه في المعنى الهيئة الحاصلة في المسند إليه وصفته؛ كقوله ﷺ: «**الكريم ابن الكريم ابن الكريم، يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم**»(١)، فإنَّ المراد: الذي جمع كرم نفسه وآبائه، وكذلك الصفات الواقعة في الحدود كالإنسان حيوان ناطق، فإنَّ المقصود الصفة والموصوف معًا، ولو قصد إخبار الموصوف فقط لعسر. انتهى.

قال القرافي: ويرد على هذه القاعدة الحديث المرفوع في «صحيح البخاري»: «**يُقال للنصارى: ما كنتم تعبدون؟ فقالوا: كنا نعبد المسيح بن اللَّه، فيقال كذبتم! ما اتخذ اللَّه من صاحبة ولا ولد**»»(٢). اهـ.

• **المسألة (٤٠): أقسام الكلام: خبر وإنشاء:**

وقال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٧٠٨) وما بعدها:

«وغير الخبر إنشاء وتنبيه: قد عُلم أنَّ للكلام أنواعًا، فلابد من بيانها، والفرق بينها ليحصل الاستدلال بها على المراد.

وللنَّاس في تقسيم الكلام طرق، فمنهم من يقسّمه إلى: خبر وإنشاء، وهذا هو الذي قدّمنا؛ لأنه إن احتمل الصدق والكذب، وإلَّا فهو الإنشاء.

---

(١) رواه البخاري (٣٨٨٢) في «صحيحه».

(٢) رواه البخاري (٧٤٣٩).

وذلك الإنشاء إمَّا طلب أو غيره، وهو المشهور باسم الإنشاء، والطلب إمَّا أمر أو نهي أو استفهام، نحو: قم ولا تقعد، وهل عندك أحد؟

وقد ذكر من الإنشاء: الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمنّي، والترجي، والقسم، والنداء.

وظاهر قولنا: وغير الخبر إنشاء وتنبيه، أنَّ الإنشاء هو التنبيه، وتابعنا في ذلك ابن مُفلح، وتابع ابن مفلح ابن الحاجب، ولهذا قال الأصفهاني في «شرح المختصر»: لم يفرق المصنف بين الإنشاء والتنبيه، وقال بعضهم: الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب يسمَّى إنشاء، فإن دلَّ بالوضع على طلب الفعل يسمَّى أمرًا، وإن دلَّ على طلب الكف عن الفعل يسمَّى نهيًا، وإن دلَّ على طلب الإفهام يسمَّى استفهامًا، وإن لم يدلَّ بالوضع على طلب يُسمَّى تنبيهًا، ويندرج فيه التمنِّي، والترجي، والقَسَم والنداء. انتهى.

وقاله أيضًا القاضي عضد الدين في «شرح المختصر» وذكر في «جمع الجوامع» أيضًا أنَّ الإنشاء والتنبيه مترادفان.

وقال ابن العراقي في «شرحه»: وهما لفظان مترادفان، سُمِّي بالتنبيه، لأنك نبهّت به على مقصودك، وسُمِّي بالإنشاء؛ لأنك ابتكرته من غير أن يكون موجودًا قبل ذلك في الخارج، من قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنشَأۡنَٰهُنَّ إِنشَآءٗ﴾ [الواقعة: ٣٥]، ويندرج فيه التمنِّي، والترجي، والقَسَم، والنداء.

والفرق بين الترجِّي والتمنِّي: أنَّ الترجِّي لا يُستعمل إلَّا في الممكن بخلاف التمنِّي، فإنه يستعمل في الممكن والمستحيل، تقول: ليت الشباب يعود، ولا تقول: لعلَّ الشباب يعود. انتهى.

وقال البرماوي في «شرح منظومته»: التنبيه قسم برأسه غير الثلاثة المذكورة، وتحته أقسام: أحدها: العرض، نحو: ألا تنزل عندنا؟ والتخصيص، نحوه: هلا تنزل عندنا؟ وهو أشدّ وأبلغ من العرض والتمنِّي نحو: ليت الشباب يعود، والرجاء نحو: ﴿فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأۡتِيَ بِٱلۡفَتۡحِ﴾ [المائدة: ٥٢].

واستغني بذكر الترجِّي عن الإشفاق، وهو ما يكون في المكروه، وربَّما توسع بإطلاق الترجِّي على الأعم، وقد اجتمعا في قوله: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ﴾ [البقرة: ٢١٦]، فهذه الأربعة وهي: العرض، والتخصيص، والتمنِّي، والترجِّي، ليس طلبًا صريحًا، بل إيماءً إلى الطلب، فهو شبيه بالطلب الصريح، ولكونه ليس طلبًا بالوضع، جعله قوم كالبيضاوي قسيمًا له بحيث قال: إنَّ الكلام إمَّا أن يفيد طلبًا بالوضع، وهو الأمر والنهي والاستفهام، أوْ لا، فما لا يحتمل الصدق والكذب تنبيه وإنشاء،

ومحتملهما الخبر.

وكذا عبَّر في «جمع الجوامع» ولكنه لا يُعرف منه ما يتميز به التنبيه من الإنشاء، ولا كونه فيه طلبًا ما؛ على أنَّ البيانيين يطلقون عليه اسم الطلب، فيجعلون الطلب أمرًا ونهيًا واستفهامًا وتنبيهًا: انتهى.

وصيغة العقود والفسوخ ونحوها إنشاء، وهو الذي يقترن معناه بوجود لفظه، نحو: بعت، واشتريت، وأعتقت، وطلقت، وفسخت، ونحوها ممَّا يشابه ذلك ممَّا تستحدث به الأحكام فهي أخبار في الأصل بلا شك، ولكن لما استعملت في الشرع في معنى الإنشاء اختلف فيها: هل هي باقية على أصلها من الإخبار أو نُقلت؟ فأصحابنا والأكثر على الثاني، والحنفية على الأول على معنى الإخبار عن ثبوت الأحكام، فمعنى قولك: بعتك: الإخبار عمَّا في قلبك، فإنَّ أصل البيع هو التراضي، فصار بعت ونحوها لفظًا دالًّا على الرضى بما في ضميرك، فيقدر وجودها قبل اللفظ للضرورة، وغاية ذلك أن يكون مجازًا وهو أَوْلى من النقل.

ودليل الأكثر: أنه لو كان خبرًا لكان إمَّا عن ماض، أو حال، أو مستقبل، والأوَّلان باطلان لئلا يلزم أن لا يُقبل الطلاق ونحوه التعليق؛ لأنه يقتضي توقف شيء لم يوجد على ما لم يوجد، والماضي والحال قد وُجدا، لكن قبوله التعليق إجماع، والمستقبل يلزم منه أن لا يقع به شيء؛ لأنه بمنزلة سأطلق، والغرض خلافه، إلى غير ذلك من أدلته، وأيضًا: لا خارج لها، ولا تقبل صدقًا ولا كذبًا، ولو كانت خبرًا لما قبلت تعليقًا لكونه ماضيًا؛ ولأنَّ العلم الضروري قاطع بالفرق بين: طلقت إذا قصد به الوقوع، وطلقت إذا قصد به الإخبار.

وقال القاضي من أصحابنا: هي إخبار في العقود.

ولنا وجه: أنَّ طلقتك: كناية.

قال ابن مفلح في «فروعه» وقيل: طلقتك كناية، فيتوجّه عليه أن يحتمل الإنشاء والخبر، وعلى الأول هو إنشاء، وذكر القاضي في مسألة الأمر: أنَّ العقود الشرعية بلفظ الماضي إخبار.

وقال شيخنا -يعني الشيخ تقي الدين ابن تيمية-: هذه الصيغ من حيث إنها هي التي أثبتت الحكم وبها تمَّ، وهي إخبار لدلالتها على المعنى الذي في النفس. انتهى.

ولو قاله لرجعية طلقت؛ أعني: على القول الذي عليه الأكثر؛ لأنه إنشاء للطلاق، فعلى هذا لا يُقبل قوله: إنه أراد الإخبار.

وذهب بعضهم إلى أنها لا تطلق؛ وكأنه يعني أنه قصد الإخبار عن الطلاق الماضي، ولو ادَّعى طلاقًا ماضيًا توجه لنا خلاف، كالمسألة التي قبلها وغيرها فإنَّ قوله: طلقتك يحتمل أنه

إخبار عن الطلاق الماضي الذي كان أوقعه، فلم يقع عليها غيره، لكن الظاهر أنه إنشاء، وهو المتعارف بين النَّاس، وقيل: غير الخبر طلب وإنشاء، قاله جمع من العلماء، ويرون بأنَّ الإنشاء ليس فيه طلب بل قسيمه؛ لأنَّ المطلوب مستدعى الحصول في المستقبل، والإنشاء مدلوله يحصل في الحال، ولفظ الإنشاء سبب لوجود معناه، ولفظ الطلب ليس سببًا لوجود معناه، وإن أُريد بالإنشاء إحداث شيء لم يكن فالكل إنشاء؛ لأنَّ الخبر إحداث الإخبار به ولا قائل بذلك، فعلى هذا إن طلب بالوضع تحصيل فعل أو ترك فأمرٌ ونهيٌ، نحو: قم، ولا تقعد -كما تقدم- وإن طلب إعلامًا بشيء لا لتحصيل فعل ولا ترك فهو استفهام، وما أحسن ما عبر عنه البيانيّون فقالوا في الأمر والنهي: إنهما طلب ما هو حاصل في الذهن أن يحصل في الخارج، وفي الاستفهام العكس؛ أي: طلب ما في الخارج أن يحصل في الذهن.

وقيل غير الخبر طلب فقط: من العلماء من قسم الكلام إلى خبر وطلب كما قال ابن مالك في كافيته:

«قول مفيد طلبًا أو خبرًا هو الكلام كاستمع وسترى»

وكأنه رأى أنَّ الإنشاء فرع عن الخبر فيكتفي بذكر الخبر أو غير ذلك.

- **فوائد:**

إحداها: الطلب: ما يفيد بذاته، احترازًا عمَّا يفيد باللازم أو بالقرينة، نحو: أنا أطلب منك أن تخبرني بكذا، أو أن تستقيني ماء، أو أن تترك الأذى، ونحوه، فإنه وإن كان دالًا على الطلب لكن لا بذاته، بل هذه إخبارات لازمها الطلب، ولا يسمى الأول استفهامًا، ولا الثاني أمرًا، ولا الثالث نهيًا لذلك.

وكذا قوله: أنا عطشان، كأنه قال: اسقني، فإنَّ هذا طلب بالقرينة لا بذاته.

الثانية: الخبر مشتمل على محكوم عليه، ومحكوم به، ويعبّر عنه البيانيّون بمسند إليه، ومسند، ويعدُّونه إلى مطلق الكلام.

الثالثة: سأل بعضهم: أنَّ سنة النَّبيّ ﷺ فيها الأمر والنهي والاستفهام وأنواع التنبيه وغير ذلك، فكيف تسمى كُلها أخبارًا، فيقال: أخبار النَّبيّ ﷺ؟

وأجاب الباقلّاني بجوابين:

أحدهما: أنَّ الكل أخبر به النَّبيّ ﷺ عن حكم اللَّه تعالى، فأمره ونهيه وشبههما هو في الحقيقة خبر عن حكم اللَّه تعالى.

الثاني: أنها سُمّيت أخبارًا لنقل المتوسطين، فهم يخبرون به عمن أخبرهم إلى أن ينتهي

إلى من أمره النَّبِيّ ﷺ أو نهاه، فإنَّ ذلك يقول: أمرنا ونهينا، والذي بعده يقول: أخبرنا فلان عن فلان بأنه ﷺ أمر ونهى.

• **[الفرق بين الخبر والإنشاء:]**

الرابعة: ذكر القرافي فروقًا بين الخبر والإنشاء:

أحدها: قبول الخبر الصدق والكذب بخلاف الإنشاء.

الثاني: أنَّ الخبر تابع للمخبر عنه في أي زمان كان، ماضيًا كان أو حالًا أو مستقبلًا، والإنشاء متبوع فيترتب عليه بعده.

الثالث: أنَّ الإنشاء سبب لوجود متعلقه فيعقب آخر حرف منه، أو يوجد مع آخر حرف منه، على الخلاف في ذلك، إلَّا أن يمنع مانع، وليس الخبر سببًا، ولا معلَّقًا عليه، بل مُظهر له فقط، انتهى.

وهذه الفروق راجعة إلى أنَّ الخبر له خارج يصدق أو يكذب.

• **[فرع لما يترتب على الفرق بين الخبر والإنشاء:]**

• **تنبيه: ممَّا ينبني على الفرق بينهما: أنَّ الظهار هل هو خبر أو إنشاء؟**

قال القرافي: قد يتوهم أنه إنشاء، وليس كذلك؛ لأنَّ اللَّه تعالى أشار إلى كذب المظاهر ثلاث مرات بقوله تعالى: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمۡۖ إِنۡ أُمَّهَٰتُهُمۡ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدۡنَهُمۡۚ وَإِنَّهُمۡ لَيَقُولُونَ مُنكَرٗا مِّنَ ٱلۡقَوۡلِ وَزُورٗاۚ﴾ [المجادلة: ٢]، قال: ولأنه حرام، ولا سبب لتحريمه إلَّا كونه كذبًا.

وأجاب عمن قال سبب التحريم إنه قائم مقام الطلاق الثلاث، وذلك حرام على رأي.

لكن قال البرماوي: الظاهر أنه إنشاء خلافًا له، لأنَّ مقصود الناطق به تحقيق معناه الخبري بإنشاء التحريم، فالتكذيب ورد على معناه الخبري، لا على ما قصده من إنشاء التحريم، وهذا مثل قوله: أنت عليَّ حرام؛ فإنَّ قصده إنشاء التحريم؛ فلذلك وجبت الكفارة حيث لم يقصد به طلاقًا ولا ظهارًا إلَّا من حيث الإخبار، فالإنشاء ضربان: ضرب أذن الشارع فيه كما أراده المنشئ كالطلاق، وضربٌ لم يأذن فيه الشرع، ولكنه رتب عليه حكمًا -وهو الظهار- رتب فيه تحريم المرأة إذا عاد حتى يكفر، وقوله: إنها حرام لا بقصد طلاق أو ظهار رتب فيه التحريم حتى يكفّر. انتهى». اهـ.

• **المسألة (٤١) في السَّند وأهمّيته في الأدلة الشرعية**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٦٩٣ وما بعدها):

«يشترك الكتاب والسُّنَّة والإجماع في السند، ويُقال الإسناد والمتن.

والمراد هنا: ما يتوقف عليه الاستدلال بالأدلة وهي: الكتاب والسنَّة والإجماع والقياس، والذي تثبت به الثلاثة الأُوَل: السند.

واعلم أن الكلام في الشيء إنَّما يكون بعد ثبوته، ثُمَّ يتلوه ما يتوقف عليه من حيث دلالة الألفاظ؛ لأنه بعد الصحة يتوجّه النظر إلى ما دلَّ عليه ذلك الثابت، ثُمَّ يتلوه ما يتوقف عليه من حيث استمرار الحكم وبقاؤه فلم ينسخ، ثُمَّ يتلوه ما يتوقف عليه الدليل الرابع وهو القياس من بيان أركانه، وشروطه، وأحكامه، لأنه فرع على الثلاثة الأُوَل.

ولا شك أنَّ الطريق إلى الشيء مُقدّم عليه وضعًا.

وقولنا: يشترك الكتاب والسنَّة والإجماع في السند؛ إشارة إلى أنَّ المراد بالثبوت صحة وصولها إلينا، لا ثبوتها في نفسها وكونها حقًّا.

إذا عُلم ذلك، فالسند -ويُقال له أيضًا: الإسناد- هو: الإخبار عن طريق المتن قولًا أو فعلًا أو آحادًا، ولو كان الإخبار بواسطة مخبر آخر فأكثر عمن ينسب المتن إليه، والمتن: هو المخبَرُ به.

وأصل السند في اللغة: ما يُسند إليه، أو ما ارتفع من الأرض، وأخذ المعنى الاصطلاحي من الثاني أكثر مناسبة، فلذلك قال ابن طريف: أسندت الحديث رفعته إلى المحدث، فيحتمل أنه اسم مصدر من أسند يُسند، أطلق على المسند إليه، وأن يكون موضوعًا لما يُسند إليه.

والمسنِد -بكسر النون- من يروي الحديث بإسناده، سواءً كان عنده علم به، أو ليس له إلَّا مجرد رواية.

وأمَّا مادة المتن، فإنها في الأصل راجعة إلى معنى الصلابة، ويُقال: لما صلب من الأرض متن، والجمع متان، ويسمى أسفل الظهر من الإنسان، والبهيمة متنًا والجمع متون.

فالمتن هنا: ما تضمنه الثلاثة -الكتاب والسنَّة والإجماع- من أمر، ونهي، وعام، وخاص، ومجمل، ومبيِّن، ومنطوق، ومفهوم، ونحوها». اهـ.

وقيل: السند: حكاية طريق المتن، أوْ هو جملة الرجال الموصلة إلى المتن، وقيل رفع الحديث إلى قائله.

وهو مأخوذ إمَّا من السَّنَد، وهو ما ارتفع من الأرض في قُبُل الجبل أو الوادي؛ لأنَّ المُسند يرفعه إلى قائله، أو من قولهم فلان سَنَد أي مُعْتمد، أو ما أسندت إليه من جدار وغيره، فسمي الإخبار عن طريق المتن سندًا؛ لاعتماد الحُفَّاظ في صحة الحديث وضعفه عليه [المنهل الراوي لابن جماعة (١/ ٢٩) وتوجيه النظر إلى أصول الأثر (١/ ٨٧)، المعجم الوجيز في اصطلاحات أهل الحديث (١٢٦)].

• **المسألة: (٤٢): تقسيم الخبر**

قال الشوكاني في: «إرشاد الفحول» (١/ ٢٣١ وما بعدها):

«الخبر ينقسم إلى صدق وكذب، وقد ذهب الجمهور إلى أنه لا واسطة بين الصدق والكذب، لأنَّ الحكم إمَّا مطابق للخارج أوْ لا، والأول الصدق، والثاني الكذب.

وأثبت الجاحظ الواسطة بينهما فقال: الخبر إمَّا مطابق للخارج أوْ لا مطابق، والمطابق إمَّا مع اعتقاد أنه مطابق أوْ لا، وغير المطابق إمَّا مع اعتقاد أنه غير مطابق أوْ لا، والثاني منهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب؛ واستدل بقوله تعالى: ﴿أَفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ [سبأ: ٨].

ووجه الاستدلال بالآية: أنه حصر ذلك في كونه افتراء، أوْ كلام مجنون، فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقًا؛ لأنهم لا يعتقدون كونه صدقًا، وقد صرَّحوا بنفي الكذب عنه؛ لكونه قسيمه، وما ذاك إلَّا لأنَّ المجنون لا يقول مِنْ قصد واعتقاد.

وأُجيب: بأنَّ المراد من الآية: أفترى أم لم يفتر، فيكون مجنونًا؛ لأنَّ المجنون لا افتراء له، والكاذب من غير قصد يكون مجنونًا، أو المراد قَصَدَ فيكون مجنونًا، أم لم يقصد فلا يكون خبرًا.

والحاصل: أنَّ الافتراء أخصُّ من الكذب، ومقابله قد يكون كذبًا، وإن سُلِّم فلا يكون خبرًا، فيكون هذا حصرًا للكذب في نوعيه، الكذب عن عمد، والكذب لا عن عمد.

قال الرازي في: «المحصول»:

«والحق أنَّ المسألة لفظية؛ لأنا نعلم بالبديهة أنَّ كل خبر فإمَّا أن يكون مطابقًا للمخبر عنه أو لا يكون مطابقًا، فإن أُريد بالصدق الخبر المطابق كيف كان، وبالكذب الخبر الغير المطابق كيف كان، وجب القطع بأنه لا واسطة بين الصدق والكذب، وإن أُريد بالصدق ما يكون مطابقًا، مع أنَّ المخبر يكون عالمًا بكونه مُطابقًا، وبالكذب الذي لا يكون مطابقًا، مع أنَّ المخبر يكون عالمًا بأنه غير مطابق، كان هناك قسم ثالث بالضرورة، وهو الخبر الذي لا يعلم قائله أنه مطابق أم لا، فثبت أنَّ المسألة لفظية» انتهى.

وقال النظّام ومن تابعه من أهل الأصول والفقهاء: إنَّ الصدق مطابقة الخبر للاعتقاد، والكذب عدم مطابقته للاعتقاد واحتج الجمهور على ما قالوه من أن صدق الخبر مطابقته للواقع وكذبه عدمها؛ بقوله سبحانه: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۚ﴾ [المائدة: ٧٣]، فكذّبهم اللَّه سبحانه مع كونهم يعتقدون ذلك، وبقوله: ﴿وَلِيَعۡلَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّهُمۡ كَانُواْ كَٰذِبِينَ﴾ [النحل: ٣٩]، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

ويدلُّ لذلك من السنَّة: ما ثبت في «الصحيحين» من حديث سلمة بن الأكوع، وقد قال للنَّبِيّ ﷺ إنَّ جماعة من الصحابة قالوا: بطل عمل عامر لمَّا رجع سيفه على نفسه فقتله، فقال ﷺ: «**كذب مَنْ قال ذلك، بل له أجره مرّتين**»[١].

فكذبهم ﷺ مع أنهم إنَّما أخبروا بما كان في اعتقادهم.

وفي البخاري أنَّ أبا سفيان قال للنَّبِيّ ﷺ يوم الفتح: إنَّ سعد بن عبادة قال: «اليوم تُسْتحلَّ الكعبة»، فقال النَّبِيّ ﷺ: «**كذب سعد، ولكن هذا يوم يُعظم اللَّه فيه الكعبة**»[٢]، واحتجوا بالإجماع على تكذيب اليهود والنصارى في كفريّاتهم، مع أنا نعلم أنهم يعتقدون صحة تلك الكفريّات، وكذلك قد وقع الإجماع على تكذيب الكافر إذا قال: الإسلام باطل، مع مطابقته لاعتقاده. والذي يظهر: أنَّ الخبر لا يتصّف بالصدق إلَّا إذا جمع بين مطابقة الواقع والاعتقاد، فإن خالفهما أو أحدهما فكذب.

فيقال في تعريفهما هكذا: الصدق ما طابق الواقع والاعتقاد، والكذب ما خالفهما أو أحدهما.

ولا يلزم على هذا ثبوت واسطة؛ لأنَّ المعتبر هو كلام العقلاء فلا يرد كلام الساهي والمجنون والنائم.

فإن قلت: من جملة ما استدل به الجمهور: الإجماع على تصديق الكافر إذا قال: الإسلام حق، وهو إنَّما طابق الواقع لا الاعتقاد.

قلت: ليس النزاع إلَّا في مدلول الصدق والكذب لغةً لا شرعًا، وهذا الإجماع إنَّما هو من أهل الشرع، لا من أهل اللغة، والدليل الذي هو مستند إجماعهم شرعي لا لُغوي.

ولكنَّ الكذب المذموم شرعًا هو المخالف للاعتقاد، سواءً طابق الواقع أو خالفه، وذلك لا يمنع من صدقِ وصْفِ ما خالف الواقع وطابق الاعتقاد بالكذب لغة.

اعلم أنَّ الخبر من حيث هو محتمل للصدق والكذب، لكن قد يُقطع بصدقه، وقد يقطع بكذبه لأمور خارجة، وقد لا يقطع بواحد منهما لفقدان ما يوجب القطع، فهذه ثلاثة أقسام:

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٢٤٧٧)، ومسلم (١٨٠٢)، ومثله ما رواه مسلم (٢١٩٥) لما جاء عبدُ حاطب يشكو حاطب «ليدخلن النار» فقال ﷺ: «**كذبت لا يدخلها**».

(٢) أخرجه البخاري (٤٢٨٠) في «صحيحه».

● **القسم الأول: المقطوع بصدقه:**

وهو إمَّا أن يُعلم بالضرورة أو بالنظر، فالمعلوم بالضرورة بنفسه وهو المتواتر، أو بموافقة العلم الضروري، وهي الأوّليّات، كقولنا: الواحد نصف الاثنين.

وأمَّا المعلوم بالنظر فهو ضربان:

الأول: أن يدلَّ الدليل على صدق الخبر بنفسه، فيكون كل من يُخبر به صادقًا، كقولنا: العالَمُ حادث.

والضرب الثاني: أن يدلَّ الدليل على صدق المخبر، فيكون كل ما يُخبر به صدقًا وهو ضروب:

الأول: خبر مَنْ دلَّ الدليل على أنَّ الصدق وصف له، وهو اللَّه ﷻ.

والثاني: من دلَّت المعجزة على صدقه وهم الأنبياء -صلوات اللَّه وسلامه عليهم-.

الثالث: من صدقه اللَّه سبحانه أو رسوله، وهو خبر كل الأمة على القول بأنَّ الإجماع حجّة قطعية.

● **القسم الثاني: المقطوع بكذبه، وهو ضروب:**

الأول: المعلوم خلافه إمَّا بالضرورة، كالإخبار باجتماع النقيضين أو ارتفاعهما.

الثاني: المعلوم خلافه بالاستدلال، كإخبار من يخبر بِقِدَم العالم، أو بخلاف ما هو قطعيات الشريعة.

الثالث: الخبر الذي لو كان صحيحًا لتوفّرت الدواعي إلى نقله متواترًا إمَّا لكونه من أصول الشريعة، وإمَّا لكونه أمرًا غريبًا، كسقوط الخطيب على المنبر وقت الخطبة.

الرابع: خبر مدِّعي الرسالة من غير معجزة.

الخامس: كل خبر استلزم باطلًا ولم يقبل التأويل، ومن ذلك الخبر الآحادي إذا خالف القطعي كالمتواتر.

● **القسم الثالث: ما لا يُقطع بصدقه ولا كذبه:**

وذلك كخبر المجهول؛ فإنه لا يترجح صدقه ولا كذبه، وقد يترجح صدقه ولا يقطع بصدقه، وذلك كخبر العدل، وقد يترجح كذبه ولا يقطع بكذبه كخبر الفاسق.

- **[تقسيم الخبر باعتبار آخر إلى متواتر وآحاد:]**

- **القسم الأول: المتواتر:**

- **[معنى المتواتر لغةً وشرعًا]:**

وهو في اللغة: عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما، مأخوذ من الوتر.

وفي الاصطلاح: خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم.

وقيل في تعريفه: هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم(١) بصدقه.

وقيل: خبر جمع عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم.

فقوله: من حيث كثرتهم؛ لإخراج خبر قوم يستحيل كذبهم بسبب أمر خارج عن الكثرة، كالعلم بمخبره ضرورة أو نظرًا». اهـ.

وقال نجم الدين الطوفي في: «شرح مختصر الرَّوْضة» (٢/ ٧٣ وما بعدها):

«والخبر قسمان: تواتر وآحاد، والأول: التواتر، لغة: التتابع.

قال الجوهري: المؤاترة: المتابعة، ولا تكون المواترة بين الأشياء إلَّا إذا وقعت بينهما فترة، وإلَّا فهي مداركة ومواصلة، ومواترة الصوم: أن يصوم يومًا ويفطر يومًا أو يومين، ولا يراد به المواصلة؛ لأنَّ أصله من الوتر، وكذلك: واترت الكتب فتواترت؛ أي: جاءت بعضها في إثر بعض وِترًا وِترًا، من غير أن تنقطع.

قلت: هذا يظهر منه أنَّ التواتر: التتابع المتدارك بغير فصل، فأمَّا فهمُ الفصل بين الرسل من قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [المؤمنون: ٤٤]؛ أي: واحد بعد واحد، فليس من اللفظ، بل ممَّا ثبت من الفترات بينهم، والذي أجده يُبادر إلى الذهن من التواتر أنه التتابع المتدارك، واللَّه سبحانه أعلم.

واصطلاحًا: أي: والتواتر في الاصطلاح؛ أي: اصطلاح الأصوليين وعرفهم هو: إخبار قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب لكثرتهم بشروط تذكر.

فقولنا: إخبار قوم -بكسر الهمزة- مصدر، نحو: أخبر إخبارًا، ويجوز فتحها: جمع خبر، وهو يتناول التواتر، والآحاد، والمستفيض، وغيره، لأنَّ الجميع أخبار قوم.

---

(١) قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٧٥٠): «قوله: مفيد للعلم، يخرج خبر جماعة لا يفيد العلم بل الظن، وإنَّما قيل بنفسه ليخرج الخبر الذي صدق المخبرين فيه لسبب القرائن الزائدة على ما ينفك عن المتواتر عادة وغيرها، وما لا ينفك عن المتواتر الشرائط المعتبرة في التواتر، والقرائن: التي تكون على من يخبر عن موت ولده من شق الجيوب والتفجع».

وقولنا: يمتنع تواطؤهم على الكذب: احتراز من إخبار قوم لا يمتنع تواطؤهم على الكذب، وهو الآحاد.

وقولنا: لكثرتهم: احتراز من خبر الواحد المعصوم، كآحاد الملائكة والرسل، فإنه خبر قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب، بل يمتنع الكذب عليهم أصلًا، وليس بتواتر لعدم الكثرة.

وقولنا: تواطؤهم: المواطأة: الموافقة». اهـ.

● **العلم الحاصل بالتواتر ضروري:**

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٢٤٠- ٢٤٢):

«وقد اختلف في العلم الحاصل بالتواتر، هل هو ضروري[١] أو نظري[٢]:

فذهب الجمهور إلى أنه ضروري وهو الحق؛ للقطع بأنا نجد نفوسنا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنَّا، ووجود الأشخاص الماضية قبلنا، جزمًا خاليًا عن التردد، جاريًا مجرًى جزمنا بوجود المشاهدات، فالمنكر لحصول العلم الضروري بالتواتر، كالمنكر لحصول العلم الضروري بالمشاهدات، وذلك سفسطة[٣] لا يستحق صاحبها المكالمة.

واحتج الجمهور أيضًا أنَّ العلم الحاصل بالتواتر لو كان نظريًا لما حصل لمن لا يكون من أهل النظر كالصبيان المراهقين، وكثير من العامة، فلمَّا حصل ذلك لهم، علمنا أنه ليس نظري.

واعلم أنه لم يخالف أحد من الإسلام، ولا من العقلاء في أنَّ خبر التواتر يُفيد العلم، وما روي من الخلاف فهو خلاف باطل لا يستحق قائله الجواب عليه». اهـ.

وبيَّن الطوفي العلة لمن قال إنه لا يحصل بالخبر المتواتر العلم بل الظن فقال في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٧٤- ٧٥):

«قالوا: لا يفيد العلم بل الظنِّ؛ إذْ حصروا؛ أي: إنَّما خالفوا في إفادة التواتر العلم؛ لأنهم حصروا مدارك العلم في الحواس الخمس؛ أي: قالوا: لا سبيل إلى إدراك علم من

---

(١) قال الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٨٠): «العلم الضروري ما اضطر العقل إلى التصديق به والعلم التواتري كذلك، فيكون ضروريًّا؛ لأنه مشتق من اضطرار العقل إلى التصديق به، أو منسوب إليه، ولا يشك أحد ممَّن بلغه وجود مكة بالتواتر في أنَّ عقله يضطره إلى التصديق به». اهـ.

(٢) وقال الطوفي: (٢/ ٧٩): «لو كان نظريًّا لما حصل لمن ليس من أهل النظر كالنساء والصبيان، ولأنَّ الضروري ما اضطر العقل إلى التصديق به، وهذا كذلك فالنظري: ما يحصل بالنظر ويتوقف عليه». اهـ.

(٣) السفسطة: نوع من الاستدلال يقوم على الخداع والمغالطة، والسُّوفسطائية فرقة يونانية جاهلة لأنَّ سفسط أي تجاهل سمو بذلك لتجاهلهم ولهذياناتهم [المعجم والوجيز (٣١٣)، والمرجع السابق: (١/ ٧٦).

العلوم إلَّا بإحدى الحواس الخمس: السمع، والبصر، والشمِّ، والذوق، واللمس، فينكروا وقوع العلم بالأخبار.

ولنا: القطع بوجود البلدان النائية والأمم الخالية، لا حسًا ولا عقلًا بل تواترًا فهذا دليل إفادة التواتر العلم، وتقريره: أنَّ القطع حاصل لنا بوجود البُلدان والأقاليم النائية، كمكة، ومصر، وبغداد، والهند، والصين، وبوجود الأمم الخالية، كأمة نوح، وإبراهيم، وهود، وصالح، وغير ذلك ممَّا يكثر، وحصول العلم بذلك لا من جهة الحس ولا العقل، إنَّما هو التواتر، فدلَّ على أنه يفيد العلم(١).

وأيضًا: المدركات العقلية كثيرة، منها حصركم المذكور، فإن كان معلومًا لكم، وليس حسيًا بطل قولكم، وإلَّا فهو جهل فلا يسمع.

هذا دليل على إبطال حصرهم مدارك العلم في الحواس الخمس.

وتقريره: أنَّ الأشياء التي تدرك بالعقل كثيرة، ومن المدركات العقلية حصركم المذكور؛ لأنكم إنَّما قررتموه وأدركتموه عقلًا، فنقول: هذا الحصر إمَّا أن يكون معلومًا لكم، أو غير معلوم، فإن كان معلومًا لكم، بطل قولكم: إنَّ مدارك العلم محصورة في الحواس؛ لأنَّ هذا علم قد حصلتُموه من غير جهة الحواس، وإن لم يكن معلومًا لكان هذا الحصر على ظن، لكن الظن لا يفيد في هذا الباب؛ لأنه من العلميات.

قالوا: لو أفاد العلم لاشتركنا نحن وأنتم فيه بالضرورة، خصوصًا على رأي من يقول: إنه يُفيد العلم الضروري، ولو اشتركنا جميعًا في حصول العلم الضروري من جهة التواتر لما خالفناكم فيه لاضطرار حصول العلم لنا إلى الموافقة، كما أنا لما شاركناكم في العلوم الحسِّية لم نخالفكم فيها، فلمَّا لم نشارِكْكُم في العلم التواتري، دلَّ على أنه لا يفيد العلم.

قلنا: عناد واضطراب في العقل، هذا جواب دليلهم، وتقريره: أنَّ مخالفتكم لنا في إفادة التواتر العلم، إمَّا عناد منكم، أو اضطراب في عقولكم أو طباعكم، كمن يخالف في الحسيَّات لاضطراب عقله ومزاجه، أو حواسه، نحو: من يجد طعم العسل مُرًّا لغلبة الصفراء عليه، وإن لزمنا إنكار إفادة التواتر العلم بمخالفتكم لنا، لزمكم إنكار إفادة المحسوسات العلم؛ بمخالفة السُّوفسطائية لكم.

والجواب عن هذا الإلزام مشترك بيننا وبينكم، فما أجبتم به السوفسطائية عن إفادة الحواس الخمس للعلم، فهو جوابنا لكم عن إفادة التوتر العلم». اهـ.

---

(١) **قال الطوفي بعد ذلك (١/ ٨٠)**: «وتقريره: أنَّ وجود مكة -مثلًا- أخبر به جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة، وكل ما أخبر به جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة فهو معلوم، فوجود مكة معلوم». اهـ.

وقال الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» (٢/ ٢٢):

«اتفق الكل على أنَّ خبر التواتر مفيد للعلم الضروري بالبلاد النائية، والأمم السابقة، والقرون الخالية، والملوك، والأنبياء، والأئمة الفضلاء المشهورين، والوقائع الجارية بين السلف الماضين بما يرد علينا من الأخبار حسب وجداننا كالعلم بالمحسوسات عند إدراكنا لها بالحواس، ومن أنكر ذلك فقد سقطت مكالمته وظهر جنونه أو مجاحدته». اهـ.

وقال ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ١٠٢):

«خبر تواتر، وهو: ما نقلته كافة عن كافة حتى تبلغ به النَّبِيّ ﷺ، وهذا خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به، وفي أنه حق مقطوع على غيبه؛ لأنَّ بمثله عرفنا أنَّ القرآن هو الذي أتى به محمد ﷺ، وبه علمنا صحة مبعث النَّبِيّ ﷺ، وبه علمنا عدد ركوع كل صلاة، وعدد الصلوات، وأشياء كثيرة من أحكام الزكاة، وغير ذلك ممَّا لم يُبيّن في القرآن تفسيره». اهـ.

- **حدُّ الخبر الذي يوجب الضرورة:**

قال ابن حزم في «الإحكام» (١/ ١٠٤):

«فإن سألنا سائل فقال: ما حدَّ الخبر الذي يوجب الضرورة؟ فالجواب وباللَّه تعالى التوفيق أننا نقول: إنّ الواحد من غير الأنبياء المعصومين بالبراهين عليهم السلام، قد يجوز عليه تعمد الكذب، يعلم ذلك بضرورة الحس، وقد يجوز على جماعة كثيرة أن يتواطأوا على كذبة إذا اجتمعوا ورغبوا أو رهبوا، ولكن ذلك لا يخفى من قبلهم، بل يعلم اتفاقهم على ذلك الكذب بخبرهم إذا تفرقوا، لابدَّ من ذلك، ولكنَّا نقول: إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك، وقد تيقّنا أنهما لم يلتقيا، ولا دسَّسا، ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به، ولا رهبة منه، ولم يعلم أحدهما بالآخر، فحدَّث كل واحد منهما مفترقًا عن صاحبه بحديث طويل لا يُمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله، وذكر كل واحد منهما مشاهدةً أو لقاءً لجماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلها بأنها شاهدت، فهو خبر صدق يضطر بلا شك من سمعه إلى تصديقه، ويقطع على غيبه.

وهذا الذي قلنا يعلمه حسًّا مَنْ تدبَّره ورعاه فيما يرده كل يوم من أخبار زمانه من: موت، أوْ ولادة، أو نكاح، أو عزل، أو ولاية، أوْ وقعة وغير ذلك، وإنَّما خفي ما ذكرنا على مَنْ خَفِيَ عليه؛ لقلة مراعاته لما يمر به، ولو أنك تكلف إنسانًا واحدًا اختراع حديث طويل كاذب لقدر عليه، يعلم ذلك بضرورة المشاهدة، فلو أدخلت اثنين في بيتين لا يلتقيان، وكلفت كل واحد منهما توليد حديث كاذب، لما جاز بوجه من الوجوه أن يتفقا فيه من أوّله إلى آخره». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٧٨٦ وما بعدها):

«وقيل: ينحصر حصول التواتر في عدد، واختلف القائلون بذلك على أقوال كثيرة أكثرها

ضعيف أو ساقط، فقيل: أقل ما يحصل به اثنان، حكاه القاضي أبو يعلى، وأبو الخطاب عن قوم، لأنه بيّنة تامة، وهو ضعيف جدًّا بل ساقط، وسيأتي أن بعضهم حكى الإجماع أنه لا يحصل بدون أربعة، وقيل يحصل بأربعة حكاه القاضي أبو يعلى وأبو الخطاب عن قوم، ذكره في «المسودة»؛ لأنها بيّنة الزنا، قال ابن برهان: والإجماع منعقد على أنَّ الأربعة ليس من العدد المتواتر، ونسبه التاج السبكي للشافعية». اهـ.

- **انقسام المتواتر إلى لفظي ومعنوي:**

قال المِرْداوي في «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٧٦٩- ١٧٧٠):

«التواتر لفظي ومعنوي: فاللفظي: اشتراكهم في لفظ بعينه؛ كقوله ﷺ: «**من كذبَ عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النَّار**»[(١)].

والمعنوي: تغاير الألفاظ مع الاشتراك في معنى كُلّي، كحديث الحوض[(٢)] -أعني حوض النَّبِيّ ﷺ- وسخاء حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه وغيرها، وذلك إذا كثرت الأخبار في الوقائع، واختلف فيها، لكن كان واحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن[(٣)]، أو الالتزام[(٤)]، حصل العلم بالقدر المشترك، وهو مثلًا الشجاعة والكرم ونحوها، ويسمى التواتر من جهة المعنى، وذلك كوقائع حاتم فيما يحكى من عطاياه من فرس، وإبل، وعين، وثوب ونحوها، فإنها تتضمن جوده فيعلم، وإن لم يعلم شيء في تلك القضايا بعينه، وكقضايا عليّ رضي الله عنه في حروبه من أنه هزم في خيبر كذا، وفعل في أُحد كذا، إلى غير ذلك، فإنه يدلُّ بالالتزام على شجاعتِهِ، وقد تواتر ذلك منه، وإن كان شيء من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع.

قال ابن قاضي الجبل: التواتر المعنوي، كالعلم بشجاعة عليَّ وسخاء حاتم، مع اختلاف المخبرين في الوقائع الدالة على ذلك لاشتراكها في المدلول، وإن كانت جهة

---

(١) رواه البخاري (١٠٧)، ومسلم (٣) في «صحيحيهما».
(٢) متفق عليه: البخاري (٦٥٧٩)، ومسلم (٢٢٩٢).
(٣) دلالة التضمن هي: دلالة اللفظ على جزء مسمَّاه وموضوعه كدلالة الإنسان على حيوان فقط، أو على ناطق فقط، سُمِّيت بذلك لأنَّ اللفظ دلَّ على ما تضمن المسمَّى [شرح الكوكب المنير (١/ ١٢٦)].
(٤) دلالة اللفظ على دلالة مسمَّاه كدلالة الإنسان على كونه ضاحكًا أو قابلًا صنعة الكتابة هي دلالة الالتزام [شرح الكوكب المنير (١/ ١٢٧)]، أمَّا دلالة المطابقة: هي دلالة اللفظ على مسمَّاه؛ أي: مسمَّى ذلك اللفظ كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، وسمِّيت دلالة مطابقة؛ لأنَّ اللفظ موافق التمام ما وضع له، من قولهم: طابق النعلُ النعلَ إذا توافقنا، فاللفظ موافق للمعنى لكونه موضوع بإزائه [شرح الكوكب (١/ ١٢٦)].

دلالتها تارة بالتضمن، وتارة بالالتزام، وكثير من الوقائع على هذا الوجه، ثُمَّ قال: التواتر المعنوي تغاير الألفاظ مع الاشتراك في معنى كلِّي، واللفظي اشتراكهم في اللفظ. انتهى.

وهذا الأخير الذي قاله حسن؛ فلذلك ذكرناه في المتن بدلًا عن الأول، فإنه واضح». اهـ.

- **التواتر في الكتاب والسنَّة والإجماع.**

قال المِرْداوي في: «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٧٥٤ وما بعدها):

«فائدة: يكون التواتر في الكتاب والسنَّة والإجماع

فأمَّا الكتاب فقد تقدَّم أنَّ القراءات السبع متواترة، وكذلك العشر على الأصحِّ.

وأمَّا الإجماع فالمتواتر فيه كثير[١].

وأمَّا السنَّة، فالمتواتر فيها قليل جدًّا، حتى إنَّ بعضهم نفاه إذا كان لفظيًّا، وهو أن يتواتر لفظه بعينه، لا ما إذا كان معنويًّا، كأن يتواتر معنى في ضمن ألفاظ مختلفة، ولو كان المعنى المشترك فيه بطريق اللزوم، ويسمَّى التواتر المعنوي.

وقد قال الأكثر: إنَّ حديث: «**من كذب عليَّ متعمدًا فليتبوَّأ مقعده من النَّار**»؛ فإنه قد نقله من الصحابة الجمُّ الغفير.

قال ابن الصلاح: يصلح أن يكون هذا مثالًا للمتواتر من السنَّة.

ويعقب عليه بوصف غيره من الأئمة عدة أحاديث أنها متواترة، كحديث ذكر حوض النَّبيِّ ﷺ، أورده البيهقي في كتاب: «البعث والنشور» روايته عن أزيد من ثلاثين صحابيًّا، وأفرده المقدسي بالجمع، قال القاضي عياض: وحديثه متواتر بالنقل، وحديث الشفاعة[٢]، قال القاضي عياض: بلغ التواتر.

وحديث المسح على الخفين، قال ابن عبد البر: رواه نحو أربعين صحابيًّا، واستفاض وتواتر[٣].

---

(١) قال ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ١٠٢): «خبر تواتر وهو: ما نقلته كافة بعد كافة حتى يبلغ به النَّبِيّ ﷺ، وهذا خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به، وفي أنه حق مقطوع على غيبه، لأنَّ بمثله عرفنا أنَّ القرآن هي الذي أتى به محمد ﷺ، وبه علمنا صحة مبعث النَّبيّ ﷺ، وبه علمنا عدد ركوع الصلاة، وعدد الصلوات، وأشياء كثيرة من أحكام الزكاة». اهـ، قلت: وكل هذا مجمع عليه تواترًا. وانظر: «الإقناع في مسائل الإجماع» (١/ ١١٩ وما بعدها)، (١/ ١٩٣ وما بعدها).

(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (١٩٣)، والبخاري (٥٧١٦) لما يستشفع النَّاس برسول اللَّه ﷺ يوم القيامة، وفيه «اشفع تشفع» فيأذن له اللَّه في الشفاعة.

(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٤٨)، ومسلم (٢٧٢)، وهو في كل كتب السنن.

وقال ابن حزم في «المحلَّى»: نقل تواتر يوجب العلم، قال: ومن ذلك أحاديث النهي عن الصلاة في مرابض الإبل[١]، وحديث النهي عن اتخاذ القبور مساجد[٢]، وحديث قول المصلى: ربنا ولك الحمد[٣]، إلى آخره.

وجوابه: ذلك يحتمل أنَّ مراد قائل ذلك بالتواتر إنَّما هو المشهور، كما يعبّر به كثيرًا عنه، أو أنها متواترة معنًى، أو غير ذلك، وإلَّا فالواقع فقدان شرط التواتر في بعض طبقاتها[٤].

وقال الحافظ الشيخ شهاب الدين بن حجر في «شرح البخاري»: روى حديث «**من كذب عليَّ متعمدًّا**» عن ثلاثين صحابيًّا بأسانيد صحاح وحسان، وعن خمسين صحابيًّا غيرهم بأسانيد ضعيفة، وعن نحو عشرين آخرين بأسانيد ساقطة وجمع طرقه ابن الجوزي في «الموضوعات» فجاوز التسعين، وبذلك جزم ابن دحية، وقال أبو موسى المديني: يرويه نحو مائة صحابي.

ونازع بعض مشايخنا في ذلك وقال: لأنَّ شرط التواتر استواء طرفيه، وما بينهما في الكثرة، وليست موجودة في كل طريق بمفردها.

وأجيب: بأنَّ المراد بإطلاق كونه متواترًا رواية المجموع عن المجموع من ابتدائه إلى انتهائه في كل عصر، وهذا كاف في إفادة العلم، فإنَّ العدد المعين لا يشترط في التواتر، بل ما أفاد العلم كفى، والصفات العلمية في الرواية تقوم مقام العدد، أو تزيد عليه.

وبيَّن الرد على من ادَّعى أنَّ مثال التواتر لا يوجد إلَّا في هذا الحديث، وبيَّن أمثلة كثيرة، منها: حديث: «**من بنى للَّه مسجدًا**»[٥]، والمسح على الخفين، ورفع اليدين[٦]، والحوض، والشفاعة، ورؤية اللَّه في الآخرة[٧]، والأئمة من قريش[٨] وغير ذلك. انتهى كلام الحافظ». اهـ.

---

(١) رواه الترمذي في «سننه» (٣٤٨)، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود (١٨٤)، وابن ماجه (٧٦٨).
(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٤٢٧)، ومسلم (٥٢٩).
(٣) رواه البخاري (٧٩٥)، ومسلم (٤٧٦- ٤٨١).
(٤) الطبقة: جماعة اشتركوا في السن ولقاء المشايخ، ويشار بها إلى عصر كل راوٍ، وطبقات السند: هم رجاله المتعاقبون من أول السند إلى منتهاه حيث يمثل كل راوٍ منهم طبقة واحدة [المعجم الوجيز في اصطلاحات أهل الحديث (١٥٣)].
(٥) رواه البخاري (٤٥٠)، ومسلم (٥٣٣).
(٦) البخاري (٧٣٩)، ومسلم (٣٩٠).
(٧) البخاري (٦٥٧٣)، ومسلم (١٨٢).
(٨) رواه أحمد في «المسند» (٥٦٧٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٨/ ١٤٤)، والطيالسي في «مسنده» (٢١٣٣)، وابن أبي عاصم في «السنَّة» (١٠٢٠)، قال الهيثمي في «المجمع» (٥/ ١٦٣): «رجاله رجال الصحيح خلا سكين وهو ثقة». اهـ، والحاكم في «المستدرك» (٨٥٣٤)، وصححه ووافقه الذهبي وهي في=

- **الشروط المعتبرة في خبر التواتر:**

قال نجم الدين الطوفي في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٨٧ وما بعدها):

«**المسألة الرابعة**: شروط التواتر وهي أربعة:

أحدها: أن يكون مستندًا إلى مشاهدة حسِّية:

بأن يُقال رأينا مكة وبغداد، ورأينا موسى وقد ألقى عصاه فصارت حيَّة تسعى، ورأينا المسيح وقد أحيا الموتى، ورأينا محمدًّا ﷺ وقد انشق له القمر، وسمعناه يتلو القرآن، ويتحدَّى العرب به فعجزوا عن معارضته.

ولا يصح التواتر عن معقول؛ لاشتراك المعقولات في إدراك العقلاء لها، فليس اعتمادنا فيها على إخبار المخبرين مفيدًا لنا ما ليس عندنا؛ لأنَّ مستندهم في الإخبار عن ذلك النظر في أنَّ العالم مثلا مُحْدث، ونحن يُمكننا أن ننظر فيه فنعلم أنه مُحْدَث، بخلاف المحسوسات؛ فإنَّ بعض النَّاس يختص بها دون بعض، فكان الإخبار عنها مفيدًا للسامع ما ليس عنده، وما قد يكون له إلى مشاهدته سبيل لبُعد المكان، كمن بالصين بالنسبة إلى مكة ومصر، أو لانقضاء الزمان، كأهل عصرنا مثلًا بالنسبة إلى عصر موسى عليه السلام، وما قبله من الأعصار والأمم.

الشرط الثاني: استواء الطرفين والواسطة في كمال العدد:

أي: يكون عدد التواتر المعتبر المذكور بعدُ موجودًا في طرفي الخبر وواسطته فالطرفان:

أحدهما: الطبقة المشاهدة للمخبر عنه، كالصحابة المشاهدين لنبيِّنا عليه السلام.

والثاني: الطبقة المخبرة لنا بوجوده، والواسطة ما كان بينهما من طبقات المخبرين، فتكون كل واحدة، من هذه الطبقات مستكملة لعدد التواتر، فلو نقص بعضها عن عدد التواتر خرج الخبر عن كونه متواترًا؛ لأنه قد صار آحادًا في وقت من الأوقات، فلا ينقلب متواترًا بعدُ، وبمثل هذا وقع الطعن في توراة اليهود وإنجيل النصارى، وما نقلوه عن أسلافهم، وذلك لأنهم قلّوا -بقتل بُختنصر لأكثرهم- عند عدد التواتر، فلم يُفد ما نقلوه العلم، وكذلك النصارى، كانوا على عهد المسيح عليه السلام، وبعده بمدة طويلة، قليلًا لا يحصل بهم التواتر على ما ذكره ابن حزم عنهم.

الشرط الثالث: العدد من شروط التواتر، وما يقوم مقام العدد من القرائن:

وقد اختلف فيه: هل هو معلوم المقدار أوْ لا؟ فمن زعم أنه معلوم المقدار، اختلفوا فيه أيضًا.

= «الصحيحين» بغير هذا اللفظ: البخاري (٧١٤٠)، ومسلم (١٨٢٠) من حديث ابن عمر بلفظ: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي في النَّاس اثنان».

فقيل: أقل ما يحصل به العلم اثنان؛ لأنهما بيّنة ماليّة، وقيل: أربعة؛ لأنهم بيّنة في الزنى، وقيل: خمسة، وقيل: عشرون، وقيل: سبعون وقيل: ثلاث مئة.

والحق: أنَّ الضابط حصول العلم بالخبر؛ أي: الضابط في حصول عدد التواتر، حصول العلم بالخبر، فمتى حصل العلم بالخبر المجرد عن القرائن، علمنا حصول عدد التواتر، وإنَّما قيّدنا الخبر بكونه مجرَّدًا عن القرائن؛ لأنَّا قد بيَّنا أنَّ خبر الواحد يُفيد العلم مع القرائن، ولا عدد فيه، فلا يلزم من مطلق حصول العلم حصول العدد، وإن كانت القرائن قد تفيد مُتْضَمَّنة إلى عدد ما.

قوله: «ولا دَوْر»[1]: جواب سؤال مقدّر، وتقريره: أنَّ حصول العلم فرع على حصول العدد، فلو عرف حصول العدد بحصول العلم لكان دورًا، وجوابه: لا نُسلم أنَّ ذلك دور؛ لأنَّ حصول العلم معلوم الإخْبار ودليله، فالإخبار علّة حصول العلم ومدلول له، والاستدلال على وجود العلة بوجود المعلول لا دور فيه، وإلَّا لما صحَّ الاستدلال على وجود الصانع بوجود العالم؛ لأنه علتّه والموجدُ له؛ ولأنَّ العلة لازمُ المعلول، والاستدلال على وجود اللازم بوجود الملزوم لا خلاف في صحّته، وهو من أقوى طرق الاستدلال؛ وهذا كما نقول في الشبع: هو معلول الطعام المشبع ودليله؛ أي: دليل المشبع إذ لا شبع إلَّا بمشبع، والرِّي: معلول الشراب المروي ودليله، إذْ لا رِيّ إلَّا بمُرْوٍ، وإن لم يُعلم القدر الكافي من المشبع والمروي ابتداءً، فإنَّ الإنسان يأكل ويشرب ولا يعلم القدر الكافي له في الشبع والرِّي قبل أن يشبع، لكن إذا شبع ورَوِي علم أنه قد تناول من الطعام قدرًا مُشْبعًا، ومن الشراب قدرًا مرويًا، فكذلك ما نحن فيه، لا نعلم مقدار العدد المُحَصّل للعلم ما هو، فإذا حصل العلم بالخبر علمنا حصول العدد المحصّل للعلم؛ لأنه لازم لحصول العلم وشرط له، والمشروط والملزوم يدلان على وجود اللازم والشرط، وهذا معنى قولنا: «ولا دور؛ إذ حصول العلم معلول الإخبار ودليله، كالشبع والرِّي معلول الشبع والمروي ودليلهما، وإن لم يُعلم ابتداءً -أي عند ابتداء الأكل- القدر الكافي منهما.

وما ذُكر من التقديرات، يعني ما سبق من الاثنين والثلاثة والأربعة وما بعدها تحكم لا دليل عليه». اهـ.

---

(١) **الدور**: توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى الدور المصرح، كما يتوقف (أ) على (ب)، وبالعكس، أو بمراتب، ويمسى الدور المُضمر، كما يتوقف (أ) على (ب)، و(ب) على (ج)، و(ج) على (أ)، والفرق بين الدور وتعريف الشيء بنفسه: هو أنَّ الدور يلزم تقدمه عليها بمرتبتين إن كان صريحًا، وفي تعريف الشيء بنفسه يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة [التعريفات (٩٤) للجُرجاني].

ذكر ابن حزم الأقوال في الأعداد التي ينعقد بها التواتر في «الإحكام» (١/ ١٠٢- ١٠٤) ثُمَّ قال:

«وهذه كلها أقوال بلا برهان، وما كان هكذا فقد سقط، فلم يبق إلَّا قول من قال بالتواتر ولم يحد عددًا.

ونقول هاهنا إن شاء اللَّه تعالى قولًا باختصار، فنقول وباللَّه تعالى التوفيق: لكل من حد في عدد نقلة خبر التواتر حدًا لا يكون أقل منه يوجب تيقن صدقه ضرورة من سبعين أو عشرين، أو عدد لا يحصيهم، وإن كان في ذاته محصًى ذا عدد محدود، أو أهل المشرق والمغرب، ولا سبيل إلى لقائه ولا لقاء أحد لهم كلهم، ولابدَّ له من الاقتصار على بعضهم دون بعض بالضرورة، ولابدَّ من أن يكون لذلك التواتر الذي تدّعونه في ذاته عدد، إن نقص منه واحد لم يكن متواترًا، وإلَّا فقد ادَّعوا ما لا يعرف أبدًّا ولا يعقل، فإذن لابدّ من تحديد عدد ضرورة، فنقول لهم: ما تقولون إن سقط من هذا الحد الذي حددتم واحد، أيبطل سقوط ذلك الواحد قبول ذلك الخبر أم لا يبطله؟ فإن قال: يبطله، تحكم بلا برهان، وكل قول بمجرد الدعوى بلا برهان فهو مطروح ساقط، فإن قال بقبوله أسقطنا له آخر ثُمَّ آخر، حتى يبلغ إلى واحد وإن حد عددًا سُئل عن الدليل على ذلك، فلا سبيل له إليه ألبتة.

وأيضًا، فإنه ما في المعقول فرق بين ما نقله عشرون وبين ما نقله تسعة عشر، ولا بين ما نقله سبعون، ولا ما نقله تسعة وستون، وليس ذكر هذه الأعداد في القرآن وفي القسامة وفي بعض الأحوال وفي بعض الأخبار بموجب ألا يُقبل أقل منها في الأخبار». اهـ.

وقال الشوكاني في «الإرشاد» (١/ ٢٤٤):

«**الشرط الثالث**: أن يبلغ عددهم إلى مبلغ يمنع في العادة تواطؤهم على الكذب، ولا يُقيّد بعدد معين؛ بل ضابطه: حصول العلم الضروري به، فإذا حصل ذلك علمنا أنه متواتر، وإلَّا فلا، وهذا قول الجمهور». اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٣٢٥):

«وأمَّا شروط التواتر فأشياء:

منها: ان يعلم المخبرون ما أُخبروا به عن ضرورة إمَّا بعلم الحس من سماع أو مشاهدة، وإمَّا بأخبار متواترة، فإن وصل إليهم بخبر الواحد لم يصح منهم التواتر.

والثاني: أن يكثر المخبرون كثرة يُمنع معها اتفاق الكذب منهم والتواطؤ عليه؛ لأنا لو جوّزنا أن يشتركوا في الخبر اتفاقًا أو بتواطؤ أو تراسل لم تأمن أن يكونوا كذبوا في الخبر، وقد عبّروا بما قلناه وهو: أنَّ الشرط أن يكون شواهد أحوالهم تنفي عن مثلهم المواطأة والغلط.

والشرط الثالث: أن يتفقوا على الخبر من حيث المعنى وإن اختلفوا في العبارة، فإن اختلفوا في المعنى بطل تواترهم.

والشرط الرابع: أن يستوي طرفاه ووسطه فيؤديّ العدد الذي ذكرناه عن مثله إلى أن يصل بالمخبر عنه.

ويمكن أن يختصر هذا كله فيقال: الشرط أن يكثر المخبرون كثرة يمتنع معها التواطؤ على الكذب، ويكونوا بما أخبروا به مضطرين وهذا كاف.

واعلم أنه ليس في عدد المخبرين في التواتر حصر وعدد معلوم لا يُزاد عليه، وإنَّما الشرط ما ذكرناه، وإنَّما لم يصدر العدد ليكون أنفى للريبية وأبعد من التصنع؛ لأنه قد ينتفي الارتياب عن عدد ويثبت بهم التواتر، ولا يُنفى عن عدد هو أكثر، فلا يثبت بهم التواتر، وهذا لأنَّ ما يدل عليه من شواهد أحوالهم مختلف فامتنع به حصر عدد وليس فيه نص مشروع». اهـ.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٢٤٧):

«وأمَّا الشروط التي ترجع إلى السامعين، فلابدَّ أن يكونوا عقلاء، إذْ يستحيل حصول العلم لمن لا عقل له، والثاني: أن يكونوا عالمين بمدلول الخبر[١]، الثالث: أن يكونوا خالين عن اعتقاد ما يخالف ذلك الخبر؛ لشبهة تقليد أو نحوه». اهـ.

- **لا يشترط في التواتر عدالة المخبرين ولا إسلامهم وبيان معنى ذلك:**

قال نجم الدين الطوفيُ في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٩٤):

«ولا يُشترط عدالة المُخبرين ولا إسلامهم، يعني في التواتر، لأنَّ مناط حصول العلم كثرتهم، بحيث لا يجوز عادة تواطؤهم على الكذب، لا العدالة والإسلام وسائر أوصاف الرواية، لأنَّ ذلك إنَّما يشترط في الشهادات، وأخبار الآحاد، لأنها إنَّما تفيد الظن[٢]، أمَّا التواتر فهو مفيد للعلم الضروري أو النظري كما سبق، فهو مستغن عن اعتبار أوصاف المخبرين المرادة لتقوية الظن وغلبته.

(١) قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٧٨١): «رابع الشروط كون السامع غير عالم بمدلوله ضرورة أو استدلالًا كالإخبار بأنَّ السماء فوق الأرض، وبأنَّ العالم محدث لمن هو مسلم، وهذا خارج من قولنا في حدّ التواتر: يفيد العلم؛ لأنَّ هذا لم يفد شيئًا؛ لأنَّ العلم بذلك كان حاصلًا». اهـ.

(٢) أمَّا خبر الواحد -كما سيأتي- فإنه مفيد للعلم؛ قال ابن أبي العز الحنفي في «شرح الطحاوية» (٣٥٥): «وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول عملًا به، وتصديقًا له، يُفيد العلم اليقينيِّ، وهو أحد قسمي المتواتر، ولم يكن بين سلف الأمة في ذلك نزاع». اهـ.

فإن قيل: فلم لم تقبلوا أخبار اليهود والنصارى على كثرتهم، بأنَّ شرعهم باقٍ أبدًا لا يُنسخ، ونحوه من الأخبار القادحة في دين الإسلام؟ قلنا: لوجهين:

أحدهما: ما سبق من اختلال عدد التواتر في أخبارهم لقلتهم.

الثاني: أنا قد بيَّنا أن حصول العلم هو الدليل على حصول العدد، ونحن لم يحصُل لنا العلم بصحة ما قالوا، فعلمنا جزمًا أنَّ العدد لم يحصل؛ إذْ مالا دليل عليه لا استناد إليه، وأكثر ما ينقلونه من موضوعاتهم وموضوعات الزنادقة كابن الراوندي ونحوه، فإنه يُقال: هو الذي نبّههم أن يحكوا عن موسى عليه السلام أنه قال: تمسكوا بالسبت، أو شريعتي باقية ما دامت السموات والأرض، ولا يشترط اتحاد الدين، والدليل على ذلك: أنه لو أخبرنا جماعة من اليهود أو النصارى أو غيرهم من الكفار، وحصلت شروط التواتر فيهم؛ لجاز أن يحصل لنا العلم بخبرهم، وإنَّما اشترط هذا الشرط اليهود -لعنهم اللَّه- ليقدحوا في أخبار النصارى بمعجزات المسيح، وفي أخبار المسلمين بمعجزات محمد عليه السلام؛ لأنَّ كل واحدة من الطائفتين منحصرة في دين واحد.

أمَّا اليهود -عليهم اللعنة- فقد أمِنُوا ذلك؛ لأنَّ الطائفتين الأُخريين يوافقونهم على معجزات موسى عليه السلام وبنوّته، ولذلك اشترطوا في المخبرين أن يكونوا من أهل الذِّلة». اهـ.

وقال المِرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٧٧٨) وما بعدها:

«للمتواتر شروط، بعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه:

فمن المتفق عليه بحسب المخبرين: أن يتعدد المخبرون تعددًا يمنع اتفاقهم على الكذب بطريق الاتفاق أو بطريق المواضعة(١).

وأن يكونوا مستويين في التعدد والاستناد بالغًا ما يبلغ عدد التواتر، ومحل هذا إن وُجد، بأن يكون للخبر طرفان ووسط، وإلَّا فقد يكون عدد التواتر عن أخبار من عاينوه كأخبار الصحابة عن النَّبِيّ ﷺ فيكتفي بذلك بلا نزاع، بل هو أوْلى من الطرفين والوسط، وكأخبار التابعين عن الصحابة عن النَّبِيّ ﷺ.

ومن المختلف فيه: ما زاده الموفق والآمدي وابن حمدان: أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا به، وهو ضعيف غير محتاج إليه، لأنه إن أُريد علم جميعهم فباطل، لأنه قد لا يكون جميعهم عالمين، بل يكون بعضهم ظانًا، ومع هذا يحصل العلم.

---

(١) المواضعة: مصدر واضع، وهي ما تعارف عليه النَّاس، ويعد أحد مقاييس الأخلاق وأحد مبادئ العلم والمعرفة «معجم اللغة العربية المعاصرة» مادة «مواضعة»، وكذلك المواضعة: المناظرة في الأمر وأنَّ تواضع صاحبك أمرًا تناظره [لسان العرب (٦/ ٤٨٦١)].

وإن أُريد علم البعض به فهو لازم ما ذكرنا من القيود الثلاثة[1] عادة، ولأنها لا تجتمع إلَّا والبعض عالم قطعًا، وإلَّا كيف يعلم حصول هذه الشروط ممن زعم إنه نظري بشرط تقدم العلم بذلك كله، وأمَّا نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه، فإذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط، لا أنَّ الضابط في حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى أنه نظري». اهـ.

- **القسم الثاني للخبر: خبر الآحاد:**

تعريف خبر الآحاد:

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٣٣٢):

«أخبار الآحاد: ما أخبر به الواحد والعدد القليل الذي لا يجوز عليهم المواطأة على الكذب». اهـ.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٢٤٩):

«هو ما لم ينته بنفسه إلى التواتر، سواء كثر رواته أو قلوا: وهذا التعريف ينفي الواسطة بين التواتر والآحاد». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (١٨٠١):

«فالآحاد جمع أحد، كبطل وأبطال، وهمزة أحد مبدلة من واو الواحد، فأصل آحاد أأحاد بهمزتين، أبدلت الثانية ألفًا كـ«آدم»[2]، فالأخبار قسمان: تواتر، وآحاد لا غير، قاله ابن البنا في العقود والخصال، والموفق ابن قدامة، والطوفي، وجمع كثير، فلا واسطة بينهما، فالآحاد قسيم التواتر.

فخبر الواحد: ما لم ينته إلى رتبة التواتر، إمَّا بأن يرويه من هو دون العدد الذي لابدَّ منه في التواتر -على الخلاف فيه- أو يرويه عدد التواتر ولكن لم ينتهوا إلى إفادة العلم باستحالة تواطؤهم على الكذب، أو لم يكن ذلك في كل الطبقات، أو كان ولكن لم يخبروا عن محسوس -على القول باشتراطه في التواتر- أو غير ذلك ممَّا يعتبر في التواتر.

فالآحاد هو الذي لا يفيد العلم واليقين.

---

(١) وهي شروط المخبرين التي تقدّمت وهي: كون عددهم يمتنع معه التواطؤ والاتفاق على الكذب، والثاني: أن يكون الخبر مستندًا إلى الحس، والثالث: أن يستوي الطرفان، والوسط في ذلك.

(٢) قال الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ١٠٣): «وإنَّما قيل الخبر: آحاد؛ لأنه رواية الآحاد، فهو إمَّا من باب حذف المضاف، أو من باب تسمية الأثر باسم المؤثر مجازًا؛ لأنَّ الرواية أثر الراوي». اهـ.

فلا يقصرون اسم الآحاد على ما يرويه الواحد، كما هو حقيقة فيه، بل يريدون به مالا يفيد العلم، ولو كان من عدد كثير، ولو أفاد خبرًا، ولو أفاد خبر الواحد العلم بانضمام القرائن، أو بالمعجزة فليس منه اصطلاحًا، فاصطلاحهم مخالف للغة طردًا وعكسًا.

قال يوسف الجوزي: خبر الواحد ما نقله واحد عن واحد، أو تخلل رواية الكثيرين واحد». اهـ.

أمَّا قوله: الآحاد هو الذي لا يفيد العلم واليقين فمردود بما يلي:

- **بيان أنَّ خبر الواحد يوجب العلم والعمل:**

قال الإمام السمعاني في: «قواطع الأدلة» (١/ ٣٣٥ وما بعدها):

«مذهب أكثر أهل العلم وجملة الفقهاء: أنَّ خبر الواحد يوجب العلم، فقد تعبد به الشرع وليس في العقل ما يمنع من التعبد به.

واحتج من قال إنَّ الشرع يمنع من التعبد به، بقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وبقوله: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، وبقوله: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦]، قال: والعمل بالخبر الواحد اتفاقًا ليس لنا به علم، وشهادة به، وقول بما لا نعلم؛ لأنَّ العمل بالخبر الواحد مستند إلى الظن لا إلى العلم، وتعلقوا أيضًا بقول اللَّه تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨]، قدم من اتبع الظن وبيّن أنه لا غنى له في الحق فكان على عمومه في كل موضع، وهذا الموضع الذي اختلفنا فيه من جملته.

- **وأمَّا دليلنا**: قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، والتبليغ يكون بحسب الإمكان؛ لأنَّ اللَّه ﷻ لا يأمر بما لا يحتمله طوق البشر، ومعلوم أنه لم يكن في وسع الرسول لقاء الناس كلهم والمصير إليهم في بلادهم، ولم يكن في عمره المهلة والتنفس ما يفي بخطابه آخر من يكون من أمته، ولا كان أيضًا في وسع جميع النَّاس أن يصيروا إلى حضرته، ولا أيضًا كان في الوسع أن يصير من كل قبيلة من العدد ما يقع العلم بخبرهم فيبّلغوا عنه بقية من لم يصل إليه، لأنَّ ذلك يشق عليهم، ويُغيّر معايشهم، ويؤدِّي إلى الجلاء عن أوطانهم، ومثل هذا لا يجوز أن يرد به خطاب الشرع؛ لأنَّ اللَّه تعالى رفع مثل هذا عن أمته رحمة منه لهم، وإلى هذا أشار قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] فثبت بمجموع ما بيّنا أنَّ التبليغ واجب بحسب الإمكان، وليس ما ذكرناه من الإمكان، وكان النَّبيّ ﷺ يباشر التبليغ بحسب الإمكان، فكان يبلغ الحاضر خطابًا، ويبلغ الغائب خبرًا على

لسان من بحضرته من واحد وجماعة ليبلغوا عنه ويؤدونه إلى من ورائهم فيقع به التبليغ وتقوم به الحجة، وكذلك قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**ألا هل بلغت؟**»[(١)] وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**ليبلغ الشاهد الغائب**»[(٢)].

وبيانه: أنه كذلك وأنه كان يفعل ما ذكرنا ما اشتهر عنه في أخباره من بعثة الرسل إلى النواحي والأطراف وإلى الملوك ليبلغوا عنه ويبيّنوا للنَّاس أمر الدين وليعلموهم أحكام الشريعة؛ كتوجيه معاذ إلى اليمن، وعتاب بن أسيد إلى أهل مكة، وعثمان بن أبي العاص إلى الطائف، وبعث الرسل إلى ملوك الأرض، دحية إلى قيصر، وعبد اللَّه بن حذافة السهمي إلى كسرى، وعمرو بن أمية الضمري إلى الحبشة، وبعث إلى المقوقس صاحب الإسكندرية، وإلى هوذة بن علي الحنفي وغيرهم، وإنَّما بعث هؤلاء ليدعوا إلى دينه، وليقم الحجة عليهم، ولم يذكر في موضع أنه بعث في الوجه الواحد عددًا يبلغون حد التواتر، ولم يكن النَّبِيّ ﷺ ليبعث بما لا يقع به البلاغ وتقوم به الحجة، فعلى هذا جرت عادته ﷺ، وقد كان أيضًا يبعث الجواسيس والعيون إلى أرض العدو ويقتصر على الواحد في البعثة، ويعتمد على قوله، وأمثال هذا تكثر، وليس يخفى على العلماء المبرّزين، نعم تخفى على الجهَّال، ومن لم يقف على أحوال الرسول ﷺ وأخذ العلم من وراء وراء، فتبيّن بمجموع هذا أنَّ الخبر من الواحد موجب العمل مثل ما يوجب الخبر من العدد الكثير، وهذا الدليل دليل قطعي لا يبقى لأحد معه عذر في المخالفة.

ويدلُّ على ما ذكرناه إجماع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فإنه من المشهور عنهم أنهم قبلوا أخبار الآحاد والشرعيَّات واستعملوها.

فإن قالوا: أليس أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال في حديث فاطمة بنت قيس: «لا ندع كتاب ربنا وسنّة نبيِّنا بقول امرأة»[(٣)]، قلنا: ليس هذا بقادح فيما علمناه؛ لأنَّ عمر إنَّما أنكر مخالفة الكتاب، وذلك في السُّكْنى، فإنَّ الكتاب دال على إيجاب السكنى، والنَّبِيّ ﷺ أسقط السكنى بسبب، وكانت فاطمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تنقل إسقاط السكنى، ولا تروي السبب، فهذا محل إنكار عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وغيره عليها، وليس الكلام في أمثال هذا، وأمَّا الكلام ففي أصل قبول أخبار الآحاد.

دليل ثالث: هو أنه لا خلاف في قبول أخبار الآحاد في باب المعاملات، فإنَّ للإنسان أن يدخل دار غيره بإذن الحاجب والبواب، وله أن يستبيح ما يقول الرسول إذا قال: أهداه لك فلان ووقع في نفسه صدقه، ويأخذ بقول الجمال والخادم، وقد تكون الهدية جارية فيستبيح

(١) رواه البخاري (١٠٥)، ومسلم (٢٩/ ١٦٧٩).
(٢) رواه البخاري (١٠٥)، ومسلم (٢٩/ ١٦٧٩).
(٣) رواه مسلم (٤٦/ ١٤٨٠).

وطأها، وقد كان رسول اللَّه ﷺ يرسل أنس بن مالك رضي الله عنه بحوائجه وأموره وهو صبي، واتخذ ابن أريقط الليثي دليلًا حين توجه إلى المدينة وقد كان كافرًا، واعتمد على دالّته، فهذا في أبواب المعاملات.

وأيضًا فلا خلاف في قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله، فإنَّ نهاية ما في عدد الشهود هو الأربع، ولا شك أنَّ هذا الخبر لا يفيد العلم، وإنَّما يفيد غالب الظنِّ، وقد تكون الشهادة في إراقة دم أو إقامة حدّ أو استباحة فرج، وأدناه استحقاق المال، ولم يختلفوا في قول المستفتي قول المفتي، وكذلك في أخذ القرآن عن المعلم، وهذه أمور تتعلق بالدين، وما ذكرنا من قبل من أمور الدنيا، فإذا جاز قبول أخبار الآحاد في أمور الدين والدنيا في هذه المواضع، فكذلك في سائر المواضع، فإن قيل قد تعلقتم بالأخبار في المعاملات وقد يُقبل في الأدنى والهدية وما يشبه ذلك قول من يسكن القلب إلى صدقه من صبي أو فاسق بل كافر أنه لا يجوز قبول قول هؤلاء في أخبار النَّاس في المعاملات، وقال: حقوق العباد ليست كأصل الشريعة فإنها تثبت بإيجابهم وتصرفهم، ولهم ضرورة إليها ولا يمكنهم إظهارها وإثباتها بدليل لا يبقى فيه شك، وأمَّا الدين، فحق اللَّه تعالى، واللَّه تعالى قادر على إظهار حقه بما يوجب العلم، فلا يجوز إثباته فما دونه، كما لا يجوز إثبات أصل الدين من التوحيد والنبوة وصفات اللَّه تعالى بالأخبار التي يعني بها شك أو شبهة.

قال: وأمَّا الشهادة فالأصل ما قدمنا، وإنَّما تركنا الأصل الذي قد بيَّنَّاه بكتاب اللَّه تعالى، وهو بخلاف القياس.

وقال بعضهم: إنهم يقبلوا أخبار الآحاد في إثبات شرع أو لشهادة بأن زنى أو قتل أو سرق، ليس يثبت بها شرع.

أمَّا الأول قلنا: موضع الاستدلال من أخبار المعاملات و استعمال قول من لا يؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود في الأمرين على ما سبق بيانه، وإن كان أحدهما يتساهل فيه مالا يتساهل في الآخر.

وإنَّما يراعى في الجمع والفرق موضع النكتة التي يتعلق بها الحكم دون ما عداه من الأوصاف، وإنَّما وقع التساهل في باب الإذن والهدية وما صار عنهما من الأمور حتى جاء فيها قبول قول الخادم والقهرمان من العبد والحر والصبي والبالغ والذمي وغيرهم؛ لأنَّ الغالب في العرف العادي والعادة القائمة أن يتولى هذه الأمور ويتعاهدها الخدم منهم دون عِلْية النَّاس وأهل المروءة منهم.

وأمَّا الشهادات، فإنَّما يقوم بها أعيان النَّاس ويتحمَّلها ذوو الدين والعدالة منهم؛ لما

فيها من التوثق للحقوق والاحتياط عليها، ولذلك قرأت مصمتة بأوصاف من البلوغ والعدالة ونحوها، وصارت أخبار السُّنن واسطة بين الأمرين، فجاز فيها قول الواحد إذا قوي قوله بوصف العدالة ولا يحتمل أن يكون ذكرًا أو أنثى أو عبدًا أو مملوكًا أو بصيرًا أو أعمى، وهذا أيضًا نوع تساهل في رواة أخبار السنَّة والآثار؛ لأنه لو أنَّ فيها جميع أوصاف الشهود لعدمت النقلة وعز وجودهم، وصار ذلك سببًا لانقطاع العلم، ولو جرت فيها المساهلة التي تجري في أخبار المعاملات لوجد الفساد والخلل في أمر الدين، وصار لأهل الباطل سبيلًا إلى أن يُدْخلوا فيه ما ليس منه، واختلط أهل الحق بالباطل، فاقتصر على الواحد؛ ليتسّع الطريق إلى النقل، وأيَّد بالعدالة لتنقطع التهمة عنه.

وكل من هذه الأمور مُنزَّل منزلة تليق، ويرشد إليها وجه المصلحة، ويدلُّ عليه الحكمة.

وإذا قال الواحد: هذا الماء طاهر أو نجس يُقبل قوله ويعمل به، أو يقول: أنا وكيل فلان في التصرف في ماله يجوز الشراء منه، وإذا قالت المرأة: حضت أو طهرت يقبل الرجل قولها، فإذا قالت حضت يجب الامتناع عن وطئها، وإذا قالت: طهرت يجوز الإقدام على وطئها، وإذا قال هذا خمر أو نبيذ، وقال: هذه أَمَتي أبيعها منك أو ابنتي أزوجها منك، فإن سلَّموا هذه الوجوه ولابدَّ من تسليمها، لأنَّ مصالح النَّاس لا تقوم إلَّا بها فيكون الباقي من الأخبار ملحقًا بها.

هذه الأخبار مرجعها إلى الدين؛ لأنَّ الامتثال بقول المخبر بالحل والحرمة والطهارة والنجاسة، وهذه أمور لا تثبت من حقوق النَّاس في شيء، فهذه الدلائل التي ذكرناها دلائل قطعية موجبة للعلم.

وأمَّا قولهم: إنه لو جاز التعبد بأخبار الآحاد في الفروع لجاز في الأصول، قلنا: قد بيّنَّا أنَّ الأخبار التي تلقتها الأمة بالقبول موجبة للعلم قاطعة للعذر، وكذلك في كل حادثة شهدها جماعة وأخبر الواحد منهم ولم ينكر الباقون ذلك، فعلى هذه الأخبار الواردة في صفات اللَّه تعالى، وإثبات القدرة وجواز الرؤية، وإخراج الموحدين من النَّار بعد إدخالهم فيها، وإثبات الشفاعة، وإثبات عذاب القبر، وإثبات الحوض والميزان، وما أشبه ذلك، وإذا اشتهرت وعُرفت في الأمة، فأكثرها لا يخرج عن هذين القسمين، فتكون موجبة للعلم قاطعة للعذر، وتفيد ما تفيده الأخبار المتواترة.

وأمَّا تعلقهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وبقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، وما يشبه هذا من الآيات، قلنا: ليس في العمل بخبر الواحد شيء ممَّا ذكروه؛ لأنَّ وجوب العمل بخبر الواحد ليس بإيجاب له على ظن وتخمين، وهو إيجاب له على علم ويقين؛ لأنا بالدلائل القطعية علمنا وجوب العمل بخبر

الواحد، فهو اقتفاء واتباع لما كُنَّا به عالمين.

• **تنبيه**: إنا لما اتبعنا الدليل القطعي في إيجاب العمل علينا بخبر الواحد، فلم نقل على اللَّه مالا نعلم، بل قلنا ما نعلمه ونتيقنه، وأمَّا قوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [النجم: ٢٨]، قلنا: إنَّما اتبعنا الدليل القاطع الذي يدلُّ على وجوب العمل بخبر الواحد ولم نتبع الظنّ.

فإن قيل: قد جعلتم للظن حظًّا في الاتباع لأنكم لو لم تظنوا صدق الراوي لم تعملوا بالخبر، قلنا: إنَّ اللَّه تعالى إنَّما ذم من يتبع الظنّ، فلم يدخل في ذلك من اتبع الدليل عند الظن، فهذا وجه الجواب عن التعلق بهذه الآيات، ومن عرف هذا الوجه سهل عليه الكلام على ما يوردونه». اهـ.

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٢٤٧) وما بعدها:

«**وقال أحمد بن حنبل**: «إنَّ خبر الواحد يفيد العلم بنفسه»، وحكاه ابن حزم في كتاب: «الإحكام» عن داود الظاهري، والحسين بن علي الكرابيسي، والحارث المحاسبي قال: وبه نقول.

وحكاه ابن خُويز مِنْداد عن مالك بن أنس واختاره وأطاله في تقريره». اهـ.

وقال ابن السمعاني في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ٣٥٦):

«وأمَّا الدليل لنا هو: أنَّ الدليل المعتمد في قبول أخبار الآحاد هو: إجماع الصحابة، وقد دلَّ هذا الدليل على قبول خبر الآحاد أجمع، سواءً كان فيما يعم به البلوى، أو في غير ما يعم به البلوى ببيِّنة: أنَّ الصحابة اختلفوا في الأمور العامة، ثُمَّ صاروا فيها إلى أخبار الآحاد، وهذا مثل ا ختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين، وقد صاروا في ذلك إلى خبر عائشة رضي الله عنها، وقد كان قبل ذلك: وجوب الماء من الماء[١]، ثُمَّ إنهم اجتمعوا عند عمر رضي الله عنه فأرسل إلى عائشة رسولًا فانصرف الرسول فأخبرهم عنها بأنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**إذا التقى الختانان وجب الغسل**»[٢]، فصدروا عن قوليهما قائلين بذلك معتقدين له وقد كان هذا من الأمور التي يعم بها البلوى، وسأل عمر النَّاس عن المجوس وأخذ الجزية منهم، فأخبره عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه على ما روينا فأخذ بذلك[٣]، وقد كان هذا من الأمور العامة، وأمَّا مالا تعم به البلوى فإنه يجوز وقوعه لكل واحد من آحاد النَّاس فيجب في الحكم إشاعة حكمه؛ خوفًا من أن لا يصل إلى من يعمل به فيصبح فرضًا عليه». اهـ.

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٣٤٣).
(٢) رواه البخاري (٢٩١)، ومسلم (٨٧/ ٣٤٨)، (٣٤٩)، واللفظ المذكور عند مسلم.
(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٣١٥٦- ٣١٥٧).

وقال ابن أبي العز الحنفي في «شرح الطحاوية» (٣٥٥- ٣٥٦):

«وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول، عملًا به، وتصديقًا له، يُفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة، وهو أحد قسمي المتواتر، ولم يَكُن بين سلف الأمة في ذلك نزاع، وكان رسول اللَّه ﷺ يرسل رسله آحادًا، ويرسل كتبه مع الآحاد، ولم يكن المرسل إليهم يقولون لا نقبله لأنه خبر واحد، وقد قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة: ٣٣]، فلابدَّ أن يحفظ اللَّه حُججه وبيّناته على خلقه؛ لئلا تبطل حُججه وبيّناته». اهـ.

قال نجم الدين في «شرحه» (٢/ ٢٣٤):

«ولنا على قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى: أنَّ السلف من الصحابة وغيرهم قبلوا الواحد مطلقًا، فيما تعم به البلوى وغيره». اهـ.

- **الاستدلال على حجِّية خبر الواحد بالكتاب والسنَّة والإجماع:**

روى البخاري في «صحيحه» (٤٤٨٦) في كتاب «تفسير القرآن» باب: «قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا ۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ١٤٢]، **من حديث البراء** رضي الله عنه:

أنَّ رسول اللَّه ﷺ صلى إلى بيت المقدس ستة عشر شهرًا أو سبعة عشر شهرًا، وكان يعجبه أن تكون قبلته قِبَلَ البيت، وأنه صلى أوَّل صلاة صلَّاها صلاة العصر، وصلى معه قوم، فخرج رجل ممَّن صلى معه فمر على أهل مسجد وهم راكعون فقال: «أشهد باللَّه، لقد صلَّيت مع رسول اللَّه ﷺ قِبَلَ مكة»، فداروا كما هم قِبَلَ البيت».

قال القرطبي في تفسير هذه الآية المذكورة آنفًا بعد ذكره هذا الحديث، كما في «الجامع لأحكام القرآن» (٢/ ١١٥- ١١٦):

«**الثامنة**: وفيها -[يعني الآية]- دليل على جواز القطع بخبر الواحد، وذلك أنَّ استقبال بيت المقدس كان مقطوعًا به من الشريعة عندهم، ثُمَّ إنَّ أهل قُباء لما أتاهم الآتي وأخبرهم أنَّ القبلة قد حُوِّلت إلى المسجد الحرام قبلوا قوله، واستداروا نحو الكعبة، فتركوا المتواتر بخبر الواحد وهو مظنون.

العاشرة: وفيها دليل على قبول خبر الواحد وهو مجمع عليه من السلف معلوم بالتواتر من عادة النَّبِيّ ﷺ في توجيهه ولاته ورسله آحادًا للآفاق، ليعلموا النَّاس دينهم فيبلغوهم سُنَّة رسولهم ﷺ من الأوامر والنواهي». اهـ.

وقال اللَّه تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦].

قال القرطبي في «جامعه» (١٦/ ٢٢٤):

«**الثانية**: في هذه الآية دليل على قبول خبر الواحد إذا كان عدلًا، لأنه إنَّما أمر فيها بالتثبت عند نقل خبر الفاسق، ومن ثبت فسقه بطل قوله في الأخبار إجماعًا؛ لأنَّ الخبر أمانة والفسق قرينة يبطلها.

السادسة: وفي الآية دليل على فساد قول من قال: إنَّ المسلمين كلهم عدول حتى تثبت الجُرحة، لأنَّ اللَّه تعالى أمر بالتثبت قبل القبول، ولا معنى للتثبت بعد إنفاذ الحكم، فإن حكم الحاكم قبل التثبت فقد أصاب المحكوم عليه بالجهالة، وإنَّما العمل بالجهالة: قبول قول من لا يحصل عليه الظنّ بقبوله». اهـ.

وروى البخاري في «صحيحه» (٥٧٢٩) في حديث الوباء الذي وقع بأرض الشام من حديث ابن عباس عن عمر بن الخطاب، وفيه قد اجتمع علماء الصحابة حيث قضى عمر بعدم دخول البلد التي بها الطاعون واختلفوا في الدخول والرجوع، وكان عبد الرحمن بن عوف غائبًا ثُمَّ أتى فقال: إنَّ عندي في هذا علمًا، سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «**إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارًا منه**».

قال ابن حجر في «فتح الباري» (١٠/ ٢١٩):

«وفي قصة عمر من الفوائد الشرعية....، وفيه: وجوب العمل بخبر الواحد، وهو من أقوى الأدلة على ذلك، لأنَّ ذلك كان باتفاق أهل الحل والعقد من الصحابة، فقبلوه من عبد الرحمن بن عوف ولم يطلبوا معه مقوِّيًا». اهـ.

وروى البخاري في «صحيحه» (٧٣٧٢) ومسلم (١٩) عن ابن عباس أنَّ معاذًا قال:

بعثني رسول اللَّه ﷺ قال: «**إنك تأتي قومًا من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلَّا اللَّه وأني رسول اللَّه**» الحديث، وفي رواية البخاري: «**فليكن أوَّل ما تدعوهم إليه أن يوحدوا اللَّه**».

قال النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٦٠):

«وفي هذا الحديث قبول خبر الواحد ووجوب العمل به». اهـ، وقال مثله ابن حجر في «الفتح» (/ ٤١٢) ح (١٤٩٦)، ثُمَّ ذكر ﷺ في الحديث الصلاة والزكاة والعبادات.

وقال ابن عبد البر في «التمهيد» (١/ ١١):

«وعلى ذلك أهل الفقه والأثر، وكلهم يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي

ويوالي عليها ويجعلها شرعًا ودينًا في معتقده، على ذلك جماعة أهل السنَّة». اهـ.

وقال النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٣١):

«والذي عليه جماهير المسلمين من الصحابة والتابعين فمن بعدهم من المحدثين والفقهاء وأصحاب الأصول: أنَّ خبر الواحد الثقة حجة من حُجج الشرع يلزم العمل به، وأنَّ وجوب العمل به عرفناه بالشرع لا بالعقل، وذهبت القدرية والرافضة وبعض أهل الظاهر إلى أنه لا يجب العمل به». اهـ.

وقال نجم الدين في «شرح مختصر الروضة» (٢٠/ ١٢٠):

«**الوجه الثاني**: إجماع الصحابة ﷺ: أجمعوا على العمل بخبر الواحد وتواتر ذلك عنهم تواترًا معنويًّا». اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٣٣٧):

«ويدلُّ على ما ذكرنا: إجماع الصحابة ﷺ، فإنه من المشهور عنهم أنهم قبلوا أخبار الآحاد في الشرعيات واستعملوها وذلك مثل: قبول أبي بكر الصديق رضي الله عنه خبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في توريث الجدة السدس[١].

وقبول الصحابة عن أبي بكر رضي الله عنه خبره عن النَّبِيّ ﷺ: «**إنا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة**»[٢].

ولقبول عمر رضي الله عنه خبر عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه في أخذ الجزية من المجوس[٣]، وأمثال هذا تكثر، وهذه أمور مشهورة، والشهرة فيها قامت مقام الرواية المستفيضة، فمن خالف هذا فقد خالف جملة الصحابة ورام الطعن عليهم وترك القول بأخبار الآحاد، ويقع الملحدون إلى إبطال كثير من أحكام الدين وإلى الطعن في السلف الصالح، وهذا دليل هذا». اهـ.

وانظر كتابي: «**أثر القواعد الأصولية في تصحيح المعتقد وردَّ شبه المنحرفين**» (١٢٦- ١٣١) القاعدة (٤) في خبر الواحد.

وقال ابن حزم في «الإحكام» (١/ ١١٠- ١١١):

---

(١) رواه أبو داود في «سننه» (٢٨٩٤)، وابن ماجه (٢٧٢٤)، والترمذي (٢١٠٠، ٢١٠١)، وصححه الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» (ح١٣٩٦)، وابن حبان في «صحيحه» (٥٩٩٩)، وقال الحافظ «إلَّا أنَّ صورته مرسل، فإنَّ قبيصة لا يصح له سماع من الصديق». اهـ.
(٢) رواه البخاري (٦٧٢٦) في «صحيحه»، ومسلم (٥٢/ ١٧٥٩).
(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٣١٥٦- ٣١٥٧).

«**وبرهان آخر**: وهو أنه قد صحَّ يقينًا وعلم ضرورة أنَّ جميع الصحابة أولهم عن آخرهم قد اتفقوا دون اختلاف من أحد منهم، ولا من أحد من التابعين الذين كانوا في عصرهم، على أنَّ كل أحد منهم كان إذا نزلت به النازلة سأل الصاحب عنها وأخذ بقوله فيها، وإنَّما كانوا يسألونه عمَّا أوجبه النَّبِيّ ﷺ عن اللَّه تعالى في الدين في هذه القصة، ولم يسأل قط أحد منهم إحداث شرع في الدين لم يأذن به اللَّه تعالى وهكذا كل من بعدهم جيلًا فجيلًا، لا نحاشي أحدًا، ولا خلاف بين مؤمن ولا كافر قطعًا في أنَّ كل صاحب وكل تابع سأله مستفت عن نازلة في الدين، فإنه لم يقل له قط: لا يجوز ذلك أن تعمل بما أخبرتك به عن رسول اللَّه ﷺ حتى يخبرك بذلك الكواف...، وقد صح الإجماع من الصدر الأول كلهم، نعم وممَّن بعدهم على قبول خبر الواحد، لأنها كلها راجعة إليه وما كان في معناه وهذا برهان ضروري». اهـ.

- **أنواع خبر الآحاد:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٨٠٤ وما بعدها):

«**وقال الآمدي، وأبو محمد الجوزي، وابن حمدان، والشيخ تقي الدين ابن تيمية، وابن قاضي الجبل، ونسبه إلى الأصحاب وغيرهم**: من الآحاد ما يُسمَّى مستفيضًا مشهورًا، فخبر الآحاد نوعان: آحاد، ومستفيض.

قال البرماوي: أرجح الأقوال وأقواها: أنّ المشهور قسم من الآحاد، ويسمى أيضًا: المستفيض.

وقال الماوردي في «الحاوي» والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وجمع: إنه قسم ثالث غير المتواتر والآحاد. نقله البرماوي.

ونقل ابن مفلح وغيره: أنَّ الأستاذ أبا إسحاق، وابن فورك ذكروا المستفيض المشهور، وأنه يفيد العلم النظري.

قال ابن العراقي: وقال ابن فورك: المستفيض يفيد القطع، فجعله من أقسام المتواتر. انتهى.

قال البرماوي: وذهب أبو بكر الصيرفي، والقفال الشاشي إلى أنه والمتواتر بمعنى واحد.

واختيار ابن الصبَّاغ وغيره: لابدَّ أن يكون سماع المستفيض من عدد يمنع تواطؤهم على الكذب.

قال الرافعي: وهو أشبه بكلام الشافعي: انتهى.

وقيل: إنَّ المشهور أعمُّ من المتواتر، وهي طريقة المحدثين.

قال ابن الصلاح: ومعنى الشهرة مفهوم، ثُمَّ اختلف القائل بأنَّ منه مستفيض، فالأصح أنه ما زاد نقلته على ثلاثة فلابدَّ أن يكون أربعة فصاعدًا ما لم يتواتر.

وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب وجمع من أصحابنا وغيرهم، وقطع به ابن حمدان في «المقنع».

وقيل: ما زاد نقلته على اثنين، فلابدَّ أن يكونوا ثلاثة فأكثر، وقيل: ما زاد نقلته على واحد، فلابدَّ أن يكونوا اثنين فصاعدًا، اختاره الشيخ أبو حامد وأبو إسحاق وأبو حاتم القزويني وإليه ميل أبي المعالي وقيل: ما عد شائعًا، قاله في «جمع الجوامع» وغيره: وهو الأصل الشائع عن أصل.

وقال الشيخ: أبو محمد بن يوسف بن الجوزي، وهو: ما ارتفع عن ضعف الآحاد ولم يلحق بقوة التواتر، فلم يخص بعدد، بل إذا وجدت هذه الصفة كان مستفيضًا». اهـ.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٢٥٣- ٢٥٥):

«واعلم أنَّ الآحادي ينقسم إلى أقسام:

فمنها: خبر الواحد، وهو هذا الذي تقدم ذكره.

والقسم الثاني: المستفيض، وهو ما رواه ثلاثة فصاعدًا، وقيل ما زاد على الثلاثة، وقال أبو إسحاق الشيرازي: أقل ما تثبت به الاستفاضة اثنان، وقال السبكي: والمختار -عندنا- أنَّ المستفيض ما يعُدَّه النَّاس شائعًا.

والقسم الثالث: المشهور، وهو: ما اشتهر ولو في القرن الثاني أو الثالث، إلى حد ينقله ثقات لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ولا تعتبر الشهرة بعد القرنين، هكذا قالت الحنفية، فاعتبروا التواتر في بعض طبقاته، وهي الطبقة التي روته في القرن الثاني أو الثالث فقط، فبينه وبين المستفيض عموم وخصوص من وجه، لصدقهما على ما رواه الثلاثة فصاعدًا، ولم يتواتر في القرن الأول، ثُمَّ تواتر في أحد القرنين المذكورين، وانفرد المستفيض إذا لم ينته في أحدهما إلى التواتر، وانفرد المشهور فيما رواه اثنان في القرن الأول، ثُمَّ تواتر في الثاني والثالث، واعلم أنَّ الخلاف الذي ذكرناه في أول هذا البحث من إفادة خبر الآحاد الظن أو العلم مقيَّدٌ بما إذا كان خبر واحد لم ينضم إليه ما يقوِّيه، أمَّا إذا انضم إليه ما يقوِّيه، أو كان مشهورًا، أو مستفيضًا، فلا يجرى فيه الخلاف المذكور.

ولا نزاع في أنَّ خبر الواحد إذا وقع الإجماع على العمل بمقتضاه فإنه يُفيد العلم، لأنَّ الإجماع عليه قد صيَّره من المعلوم صدقه، وهكذا خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول فكانوا

بين عامل به ومتأوِّل له، ومن هذا القسم أحاديث صحيحي البخاري ومسلم، فإنَّ الأمة تلقّت ما فيهما بالقبول، ومن لم يعمل بالبعض من ذلك فقد أوَّله، والتأويل فرع القبول». اهـ.

وقال نجم الدين في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ١٠٨):

«الخبر إمَّا تواتر وقد عرف، أو آحاد، هو إمّا مستفيض أو غير مستفيض، وهو بقية الآحاد، والمستفيض مأخوذ من فاض الماء والإناء ونحوه إذا امتلأ حتى تبدّد الماء من حافته.

والتحقيق في الخبر المستفيض بموجب هذا الاشتقاق وبموجب عرف النَّاس: أنه الخبر الشائع المنتشر في النَّاس انتشارًا يبعد معه الكذب عادة وهو الذي يثبت به الموت والنسب والملك المطلق والنكاح». اهـ.

وقد صُنفت في الأحاديث المشهورة كتبٌ منها: كتاب السخاوي: «المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة»، وكتاب الزركشي: «التذكرة في الأحاديث المشتهرة»، وكتاب «كشف الخفاء، ومزيل الالتباس فيما اشتهر على الألسنة من حديث النَّاس» وهو كتاب صُنف على ضوء كتاب السخاوي.

ويعلم من هذه الأحاديث أنه قد اشتهرت أحاديث صحيحة وأخرى ضعيفة وأخرى حسنة؛ وذلك لكونها اشتهرت على ألسنة النَّاس.

فمن الأحاديث المشهورة: الحديث المتفق على صحته، رواه البخاري (**١٠٠**) ومسلم (**٢٦٧٣**) من حديث عبد اللَّه بن عمرو بن العاص أنه سمع رسول اللَّه ﷺ يقول: «**إنَّ اللَّه لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالمًا اتخذ النَّاس رؤوسًا جهالًا فسئلوا، فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا**».

وحديث مسلم مرفوعًا (**٤١**): «**المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده**» وهو عند البخاري أيضًا (**٦٤٨٤**) فهو حديث متفق عليه.

وكذلك من الأحاديث المشهورة: ما رواه الحاكم في المستدرك (**٢٨٠١**) وصححه ووافقه الذهبي عن ابن عباس عن رسول اللَّه ﷺ قال: «**تجاوز اللَّه عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروه عليه**»، ورواه ابن ماجه (**٢٠٤٥**) في سننه، وابن حبان في «صحيحه» (**١٤٣**) ونقل ابن حجر في «التلخيص الحبير» (ح**٤٥١**) تحسين النووي له.

وقسم بدر الدين الزركشي كتابه «اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة المعروف بـ: «التذكرة في الأحاديث المشتهرة» كتابه أبوابًا الباب الأول: فيما اشتهر على ألسنتهم من أحاديث الأحكام، والثاني: في الحكم والآداب منها حديث: «**المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدُّ بعضه بعضًا**» متفق عليه رواه البخاري (**٦٠٢٧**) ومسلم (**٢٥٨٥**)، والثالث: في الزهد، ذكر فيه

حديث: «**نعمتان مغبون فيهما كثير من النَّاس الصحة والفراغ**»، رواه البخاري في «صحيحه» (**٦٤١٢**) والرابع: في الطب والمنافع، والخامس: في الفضائل، والسادس: في الأدعية المأثورة، والسابع: في القصص والأخبار وفيه حديث مسلم (**٢٦٥٣**): «**إنَّ اللَّه قدرَّ المقادير قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة**»، والثامن: في الفتن وفيه حديث «**بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ فطوبى للغرباء**»، رواه مسلم (**١٤٥**) في «صحيحه»، والتاسع: في أمور منثورة، ومن ناحية التبويب الفقهي فهو أفضل من كتاب السخاوي.

وانظر: «تدريب الراوي» للسيوطي (**٢/ ٣٩٥- ٤٠٠**)، النوع الثلاثون، فمثل بحديث «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**» بالمشهور عند الأصوليين، وبحديث «**المسلم من سلم المسلمون**» عند أهل الحديث والعلماء والعوام.

- **وقسَّم البعض حديث الآحاد إلى المشهور والعزيز والغريب.**

فالعزيز هو: الحديث الذي ينفرد بروايته عن الشيخ اثنان أو ثلاثة في طبقة أو أكثر من طبقات السند، وقيل: الذي لا يرويه أقل من اثنين عن اثنين، مثاله حديث: «**لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والنَّاس أجمعين**» رواه البخاري (**١٥**) [«تدريب الراوي» (**٢/ ٤٠٠- ٤٠١**)].

والغريب هو: ما رواه راوٍ واحد فقط في كل الطبقات؛ أي: تفرد بروايته، ومثاله حديث: «**إنَّما الأعمال بالنيات**» رواه البخاري (**١**) ومسلم (**١٩٠٧**) [«تدريب الراوي» (**٢/ ٤٠١**)].

وقال نجم الدين الطوفيِّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ١٠٩- ١١١):

«**تنبيه**: اعلم أنَّ أخبار الآحاد الصحيحة المروية عن النَّبيّ ﷺ قسَّمها المحدثون إلى سبعة أقسام:

أحدها: أحاديث البخاري ومسلم، وهو المعبّر عنه في عرفهم بالمتفق عليه.

وثانيها: ما انفرد به البخاري عن مسلم. وثالثها: ما انفرد به مسلم عن البخاري.

ورابعها: ما خرَّجه الأئمة بعدهما على شرطهما.

وخامسّها: ما خُرِّج على شرط البخاري وحده. وسادسها: ما خرج على شرط مسلم وحده، وذلك كما في «المستدرك على الصحيحين» لأبي عبد اللَّه الحاكم، وغيره.

ومعنى التخريج على شرطهما أو شرط أحدهما: أنهما -أعني البخاري ومسلمًا- اختلفا في رواة الحديث لاختلاف صفاتهم المعتبرة عندهما، فاتفقا على الإخراج عن طائفة من الرواة، وانفرد البخاري بالرواية عن طائفة من الرواة، وانفرد مسلم بالرواية عن طائفة.

فزعم المستدركون عليهما: أنهم قد وَجَدُوا أحاديث قد رواها من خرَّجا عنه اتفاقًا وانفرادًا، ومن يساوي من خرَّجا عنه، فخرجوها وقالوا: هذا استدراك عليهما على شرطهما، أو شرط واحد منهما[1].

وسابعها: ما أخرجه بقية الأئمة، كأبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وغيرهم من أئمة الحديث.

وأعلى هذه الأقسام: الأول، وهو المتفق عليه.

وقد اختلف في إفادته العلم، فزعم ابن الصلاح أنه كان يقول بإفادته الظن، ثُمَّ تبين له خطأ ذلك القول، وظهر له أنه يفيد العلم قال: لأنَّ الأمة أجمعت على تلقي ما في «الصحيحين» بالقبول، وأنه كلام رسول اللَّه ﷺ، وإجماع الأمة معصوم من الخطأ.

قلت: وهذا لا يتحصَّل منه المقصود، فإنا نقطع بالفرق بين حديث «**الأعمال بالنيات**» وهو من أشهر المتفق عليه، وبين غزاة النَّبِيّ ﷺ بدرًا وأحدًا وحنينًا.

والعمليات لا تتفاوت، حتى يظهر الفرق بين بعض أخبارهما وبعض.

وإذا كانت خطبة الوداع لم يحصل العلم بوقوعها بل هي في عداد الآحاد مع وقوعها بين العالم المجتمعين في الحج، فما الظن ببقية الأخبار التي لم يسمعها إلَّا الواحد والاثنان.

والتحقيق في أحاديث الصحيحين: أنها مفيدة للظن القوي الغالب، لما حصل فيها من

(١) قال محقق الشرح: «وينبغي تقييد ذلك: بكون رواة سند الحديث المستدرك عليهما من رجالهما أو رجال أحدهما ممَّن لم يتكلم فيه، وأخرجا حديثهم للاعتماد لا للاعتضاد، فإنهما -رحمهما اللَّه- قد خرَّجا لخلق مُتكلم فيهم مثل جعفر بن سليمان الضبعي، والحارث بن عبيد الإيادي، وأيمن بن نايل، وخالد بن مخلد، وسويد بن سعيد، ويونس بن أبي إسحاق، وغيرهم، إلَّا أنهما -كما يقول الإمام الزيلعي في «نصب الراية» (١/ ٣٤١): إذا أخرجا لمن كان هذا وصفه، فإنهما ينتقيان من حديثه ما توبع عليه وظهرت شواهده، وعُلم أنَّ له أصلًا، ولا يرويان ما تفرد به، ولاسيِّما إذا خالف الثقات، كما أخرج مسلم (٤١/ ٣١٥) لأبي أويس حديث: «**قسمت الصلاة بيني وبين عبدي**»؛ أنه لم ينفرد به، بل رواه غيره من الأثبات، كما لك، وشعبة وابن عيينة، فصار حديثه متابعة. وهذه العلة راجت على كثير ممَّن استدرك على الصحيحين، فتساهلوا في استدراكهم، ومن أكثرهم تساهلًا الحاكم أبو عبد اللَّه في كتابه: «المستدرك» فإنه يقول: هذا حديث على شرط الشيخين أو أحدهما، وفيه هذه العلة، إذ لا يلزم من كون الراوي محتجًّا به في الصحيح، أنه إذ وجد في أي حديث كان ذلك الحديث على شرطه لما بيَّناه، وربَّما جاء إلى حديث فيه رجل قد أخرج له صاحبا الصحيح عن شيخ معين لضبطه حديثه، وخصوصيّته به، ولم يخرِّجا حديثه عن غيره لضعفه فيه، أو لعدم ضبطه حديثه، أو لكونه غير مشهور بالرواية عنه، أو لغير ذلك، فيخرجه هو عن غير ذلك الشيخ، ثُمَّ يقول: هذا على شرط الشيخين، أو البخاري أو مسلم، وهذا أيضًا تساهل، لأنَّ صاحبي الصحيح لم يحتجَّا به إلَّا في شيخ معين لا في غيره، فلا يكون على شرحهما». انتهى.

اجتهاد الشيخين رحمهما اللَّه تعالى في نقد رجالها، وتحقيق أحوالها، أمَّا حصول العلم بها فلا مطمع فيه، وذلك في غيرها من الأقسام الأخر أولى، واللَّه تعالى أعلم». اهـ.

نعم، اللَّه أعلم بأنَّ خبر الآحاد يفيد العلم على ما مرَّ مفصلًا من الحجج والبراهين من كلام ابن حزم والسمعاني، ولكن لوجود الكثير الذين يقولون لا يفيد العلم، وهو قول لأحمد بن حنبل أيضًا، فقد حدث اللبس في المسألة.

وذلك أنَّ غالب الأحاديث النبوية آحاد، فلو لم تُفد العلم لما ثبتت عروة من عرى الإسلام ولا شعيرة من شعائره ولا وجود أمر ولا نهي ولا حد من حدود اللَّه تعالى.

● **المسألة (٤٣) أحوال الراوي والشرائط المعتبرة فيه لنقل خبره:**

قال الإمام السمعاني في «(قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ٣٤٣):

«أحوال الراوي والشرائط المعتبرة فيه لنقل خبره، فنقول أولًا: اعلم أنَّ الصحابة رضي الله عنهم عدول وروايتهم يجب قبولها من غير تخصيص.

وذهبت المعتزلة: إلى أنه قد كان في الصحابة قوم فسَّاق، وقد فسق كثير منهم، وهم الذين قاتلوا عليًّا رضي الله عنه، خصوصًا معاوية، وعمرو وسائر من كانوا من الصحابة وغيرهم مع معاوية رضي الله عنهم، وتوقى بعضهم: أبا طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم وادعى كثير منهم أنهم فسقوا وتابوا، قالوا: وقد علمنا ذلك في هؤلاء الثلاثة ولم نعلم توبة معاوية ومن معه.

ونحن نتبرأ إلى اللَّه تعالى من هذا القول.

وزعم أنَّ القوم قاتلوا مع عليٍّ رضي الله عنه بالتأويل، فإنَّ الإمام الحق قد قتل وهو عثمان رضي الله عنه وقد كانت قتلته أنصار عليٍّ، وكانوا جميعًا معه، ومع هذا زعم أنَّ الحق كان مع علي، لكن لا نفسق أولئك القوم لأجل أنهم كانوا متأوِّلين، ولأنَّ عدالة جميع الصحابة ثبتت قطعًا، فلا يزول عنها إلَّا بدليل قطعي، والدليل: انَّ الفتنة كانت عظيمة؛ إذ وجود من بقي من الصحابة اعتزلوا الطائفتين مثل: سعد، وأسامة، وابن مسلمة، وابن عمر، وعبد الرحمن بن أبي بكر، وغيرهم.

فالأوْلى في هذا حفظ اللسان وتسليم أمرهم إلى اللَّه تعالى، وإنَّما الكلام فيمن وراء الصحابة». اهـ.

● **في عدالة الصحابة:**

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٣٣٦) وما بعدها:

«اعلم أنَّ ما ذكرناه من وجوب تقديم البحث عن عدالة الرَّاوي، إنَّما هو في غير

الصحابة، فأمَّا فيهم فلا؛ لأنَّ الأصل فيهم العدالة، فتقبل روايتهم من غير بحث عن أحوالهم، حكاه ابن الحاجب عن الأكثرين، قال القاضي: هو قول السلف وجمهور الخلف[1]، وقال الجويني: بالإجماع[2].

ووجه هذا القول: ما ورد من العمومات المقتضية لتعديلهم، كتابًا وسنة؛ كقوله سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ أي: عدولًا، وقوله: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨]، وقوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وقوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۚ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾، -إلى قوله- ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ٢٩].

وقوله ﷺ: «**خير النَّاس قرني**»[3]، وقوله في حقهم: «**لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبًا، ما بلغ مدَّ أحدهم ولا نصيفه**»[4].

قال الجويني: ولعلَّ السبب في قولهم من غير بحث عن أحوالهم أنهم نقلة الشريعة، ولو ثبت التوقف في روايتهم لانحصرت الشريعة على عصر الرسول ﷺ ولما استرسلت على سائر الأعصار.

قال إلكيا الطبري: وأمَّا ما وقع بينهم من الحروب والفتن، فتلك أمور مبنية على الاجتهاد، وكل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد، والمخطئ معذور، بل مأجور، وكما قال عمر بن عبد العزيز: تلك دماء طهَّر اللَّه منها سيوفنا، فلا نخضِّب بها ألسنتنا، وإذا تقرر لك عدالة جميع من ثبتت له الصحبة، علمت أنه إذا قال روى الراوي عن رجل من الصحابة ولم يُسمّه، كان ذلك حجة، ولا يضر الجهالة، لثبوت عدالتهم على العموم». اهـ.

وقال ابن الصلاح في مقدمته (ص٤٢٧):

«الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة ولا يعتدَّ بخلاف من خالفهم». اهـ.

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره: «الذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف: أنَّ الصحابة رضي الله عنهم عدول بتعديل اللَّه تعالى لهم» «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٩٩٠)، «والمسودة في أصول الفقه» (ص٢٦٣)].

(٢) «البرهان» للجويني (١/ ٦٣١)، وحكاه ابن عبد البر في «الاستيعاب» (١/ ٩).

(٣) رواه البخاري (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٥).

(٤) البخاري (٣٦٧٣)، ومسلم (٢٥٤١)، وروى الحاكم في «المستدرك» (٣/ ٦٣٢)، وصححه ووافقه الذهبي، والطبراني في «الكبير» (١٧/ ١٤٠)، قال ﷺ: «**إنَّ اللَّه اختارني واختار لي أصحابًا وأنصارًا، لا تؤذونني في أصحابي**».

- **تعريف الصحابي:**

قال نجم الدين الطوفي في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ١٨٥ وما بعدها):

«فالصحابي من صحب الرسول ﷺ مطلق الصحبة ولو ساعة أو لحظة[١]، ورآه، مع الإيمان به، إذ حقيقة الصحبة الاجتماع بالمصحوب؛ وإنَّما شرطنا مع ذلك الإيمان؛ لأنَّ الكفار الذين صحبوه ورأوه ﷺ لا يُسمَّون صحابة بالاتفاق، فدلَّ على أنَّ الإيمان شرط في إطلاق اسم الصحابي.

وقيل: من طالت صحبته له عرفًا؛ لأنه لا يُقال في العرف: فلان صاحب فلان إلَّا لمن طالت صحبته له في العرف، ولو كان مجرد الرؤية مع الاجتماع صحبة لكان أكثر النَّاس بعضهم أصحاب بعض، إذْ أكثرهم يحصل بينهم ذلك وقيل: الصحابي من صحب النَّبِيّ ﷺ سنين وغزا معه غزاة أو غزاتين، وهذا فيما أظن قول سعيد بن المسيّب، وقد رُدَّ بمثل: جرير بن عبد اللَّه البجلي، وهو صحابي باتفاق العلماء، ولم يصحب النَّبِيّ ﷺ هذه المدة؛ لأنَّ إسلامه كان بعد نزول المائدة، كما صرح به إبراهيم التيمي، وجرير رضي الله عنه أيضًا في حديث المسح على الخفين، والحديث في «الصحيحين»[٢]، والمائدة من أواخر ما نزل، وفيها: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، هذا من حيث الاستدلال، ومن حيث التاريخ، فذكر الشيخ أبو الفرج بن الجوزي في كتابه، «التلقيح» أنَّ إسلامه كان في السنة العاشرة وهي آخر سني الهجرة، والقول الأول بأنَّ الصحابي من صحبه مطلق الصحبة مع الإيمان أوْلى من القولين الآخرين، أمَّا قول ابن المسيب فقد بيّنَّا ضعفه، وأمَّا القول الآخر؛ فلأنَّ الصحابي مشتق من الصحبة، وبمطلقها يتحقق الاشتقاق، ولأنه يصح تقسيمها إلى القليل والكثير نحو صحبته لحظة، وسنة، ودهرًا، ومورد القسمة مشتركًا، ولأنه لو حلف ليصحبن فلانًا، أو لا صحبت فلانًا، حصل الحنث والبر بمطلق الصحبة، ولا نسلم أنَّ الصاحب لا يطلق إلَّا على من طالت صحبته، بل هو يطلق عليه، ولا يلزم من إطلاقه عليه عدم إطلاقه على غيره، بل الأوْلى أن يكون الإطلاق في جميع ذلك؛ باعتبار القدر المشترك من الصحبة وهو مطلقها.

- ويعلم كونه صحابيًّا بإخبار غيره عنه أنه صحابي؛ لأنَّ ذلك بمثابة التعديل وخبر الواحد فيه مقبول، أو بإخباره عن نفسه بأن يقول: أنا صحابيٌّ». اهـ.

---

(١) قال النووي في «شرح مسلم» (١/ ٤١) «فأمَّا الصحابي فكل مسلم رأى رسول اللَّه ﷺ، ولو لحظة، هذا هو الصحيح في حدِّه». اهـ.

(٢) البخاري (٣٨٧)، ومسلم (٢٧٢) عن جرير قال: «رأيت رسول اللَّه ﷺ بال ثُمَّ توضأ ومسح على خفيه» قال إبراهيم: فكان يعجبهم لأنَّ جريرًا كان آخر من أسلم.

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٣٤٣ وما بعدها):

«وإنَّما الكلام فيمن وراء الصحابة، فنقول:

نشترط في الرَّاوي: أن يكون ثقة عدلًا في دينه، معروفًا بالصدق في حديثه، حافظًا إن حدَّث من حفظه، ضابطًا لكتابه إن حدَّث من كتابه، غير معروف بالتدليس، وملاك الأمر شيئين: صدق اللهجة وجودة الضبط لما يرويه، ومن كثر غلطه ترك حديثه، والعدل قد تعارف استعماله فيمن كان من أهل قبول الشهادة، وشرائطه ما عُرف في الفقه.

وقد قيل: إنَّ المشارطة على أخذ الأجرة على التحدّث يقدح في قبول الرواية، وقيل أيضًا: إنَّ الإقدام على المستقبحات مثل الأكل على الطريق وما يشبه ذلك تقدح أيضًا في الرواية، **وقد اتفقوا أنَّ الفسق في التعاطي يمنع قبول الرواية؛ لأنَّ من تقدم على الفسق وهو يعتقد أنه فسق لا يؤمن فيه الإقدام على الكذب في حديثه.**

وأمَّا الفسق من حيث الاعتقاد مثل أهل الأهواء، فقد ذكروا: أنهم ينقسمون قسمين: منهم من كفر الصحابة وفسَّقهم، مثل الخوارج وغلاة الرافضة فهؤلاء حديثهم مردود غير مقبول، وأمَّا من سَلِم منه السلف وكان ثقة في دينه غير مستحلّ للكذب على مخالفيه، بل كان مأمونًا عليهم معروفًا بالصدق في روايته جللًا في تعاطيه غير داعية إلى اعتقاده تُقبل روايته، والأصح هو الأول.

وقد روى سفيان بن عيينة عن عمرو بن عبيد قال: حدثنا عمرو بن عبيد وكان صاحب بدعة، والفرق بين الفسق في التعاطي وبين الفسق في الاعتقاد هو: أنَّ الفسق في أعمال الجوارح، إنَّما يمنع من قبول الحديث لأنَّ فاعله فعله وهو يعلم أنه فسق، فقدح ذلك في الظنِّ بصدقه، ولم يؤمن أن يُقْدم على الكذب، وإن علم أنه محظور، وليس كذلك الفسق في العقيدة؛ لأنه يؤمن منه الكذب، لأنَّ الأمور مشبهة عليه، وهو متحرِّج في أفعاله متنزِّه عن الكذب فيه، وأنَّ الركن في قبول الحديث قوة الظن، والظن يقوى بصدق من هذا سبيله لمكان نخرجه ببيّنة: أنَّ الصحابة تفرَّقوا، ولم يمنع ذلك من قبول بعضهم رواية البعض، وروى التابعون عن الفريقين أيضًا.

أمَّا الكافر الخارج عن الإسلام فلا تقبل روايته بحال؛ لأنَّ اعتقاده يدعو إلى التحريف، فلا يقوى الظن بصدقه، وهذا الذي ذكرناه مذهب الفقهاء، وعندهم: أنه لا يُقبل من أهل الأهواء، وأنه تُقبل رواية الكل كما تُقبل شهادتهم، وقد روى أصحاب الحديث عن قتادة وابن أبي نجيح وعمرو بن عبيد وأضراب هؤلاء، فإن كانوا نسبوهم إلى القذف في كتبهم من يظهر منه العناد والتعنُّت فلا تقبل روايته، وكذلك من يتدين بالكذب فلا تقبل روايته، وكذلك

المتساهل في روايته، وتارك التحفّظ من الزيادة.

- **وقد ذكر بعضهم أنَّ الشرائط في الراوي لقبول الرواية خمسة**(١):

أحدها: البلوغ:

لأنَّ الصغير لا يُقبل قوله في الدين في خبر ولا فتيا ولا شهادة؛ لأنه لم يقبل خبره في حق نفسه، فأوْلى أن لا يقبل في حقِّ غيره.

وقد ذكر بعضهم أنَّ رواية الصبي إذا كان مميزًا وقع في ظن المستمع صدقه وقبوله والأصح الأول؛ لأنَّ المعتمد لنا: إجماع الصحابة، ولم يرو أنَّ أحدًا من الصحابة رجع إلى رواية صبي وحده إذا عرف أنه غير مؤاخذ بالكذب لا يزعه عن أمر لمكان وازع.

والشرط الثاني: العقل(٢):

وقد قالوا: إنه لا يجوز الاقتصار على العقل الذي نيط به التكليف، بل لابدَّ أن ينضم إليه شدَّة التيقّظ، وكذلك التحفظ، وإن كان يفيق يومًا ويُجنُّ يومًا، فإنَّ أثر جنونه في زمان جنونه لم يقبل خبره، وإن لم يؤثر يُقبل.

والشرط الثالث: العدالة في الدين:

وهذا؛ لأنَّ الفاسق لا يُوثق بخبره كما لا يوثق بشهادته، والعدالة مأخوذة من الاعتدال ولابدَّ لها من أربعة شرائط:

أحدها: المحافظة على فعل الطاعات واجتناب المعاصي.

والثاني: أن لا يرتكب الصغائر وما يقدح في دين أو عرض.

والثالث: أن لا يفعل من المباحات ما يسقط القدر ويكسب الذَّم.

والرابع: ألا يعتقد من المذهب ما يرد أصول الشرع صريح معانيه ووحي وخلا دلائله.

وقد بيّنَّا في أهل الأهواء ما قاله أهل العدالة: الإسلام مع السلامة من فسق ظاهر، وجعلوا العدالة المعتبرة في الشاهد، علة العدالة المعتبرة في المفتي، والعدالة المعتبرة في

---

(١) قال النووي في «التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير» (ص٢٨): «النوع الثالث والعشرون: صفة من تُقبل روايته وما يتعلق به، وفيه مسائل: إحداها: أجمع الجماهير من أئمة الحديث والفقه: إنه يشترط فيه -أي في من يحتج بروايته-: أن يكون عدلًا ضابطًا، بأن يكون مسلمًا بالغًا عاقلًا سليمًا من أسباب الفسق وخوارم المروءة، متيقظًا إن حدَّث من حفظه، ضابطًا إن حدث منه، عالمًا بما يحيل المعنى إن روى منه». اهـ.

(٢) قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٨٥٢): «منها: العقل إجماعًا؛ إذ لا وازع لغير العاقل يمنعه من الكذب ولا عبارة أيضًا، كالطفل». اهـ.

المفتي أغلظ من العدالة المعتبرة في الرواية، وتعلقوا بحديث الأعرابي: أنه لما شهد عند النَّبِيِّ ﷺ برؤية الهلال قبل شهادته ولم يسأل عن عدالته[١].

والصحيح أنَّ ما يعتبر من العدالة في الشهادة يعتبر في الرواية، ويدلُّ عليه: أنه لم تكن العدالة في الخبر أغلظ منها في الشهادة فلا ينتفي أن يكون أسهل؛ لأنَّ المخبر ثبت بخبره شرعًا يعم إلزامه، فكان بتغليظ العدالة أوْلى.

قال: وأمَّا أهل الأهواء الذين لا يدفع شبهة شهوة تأويلهم نص كتاب ولا سنة ثابتة متواترة شهادتهم مقبولة وقد شدد بعض أصحاب الحديث في هذا، فمنع القبول فيما ذكرنا، والأصح ما بيَّنّا، ونرد خبر من ظهر منه الكذب فيما قل أو كثر من أمور الدين، وإن كذَّب في ضرر أحد وجب إسقاط جميع ما تقدم من حديثه.

والشرط الرابع: أن يكون بعيدًا من السهو والخطأ والغلط ضابطًا لما يتحمله ويرويه:

ليكون النَّاس على ثقة منه وضبطه[٢] وقلة غلطه، فإن كان قليل الغلط قُبل خبره، إلَّا فيما يعلم أنه غلط فيه، وإن كان كثير الغلط رُدَّ خبرُه، إلَّا فيما يعلم أنه لم يغلط فيه.

وليس من شرط الضبط معرفة أحكام الحديث؛ لأن هذا صفة تزيد على الضبط، ولا يمنع جهل الراوي بحكم الحديث قبوله، وقد قَبِلَ الصدرُ الأول شهادة الأعراب وأهل البوادي.

والشرط الخامس: أن لا يُعْرف بالتساهل فيما يرويه وبالتأويل لمذهبه:

فربَّما أحال المعنى بتأويله، وربَّما يدين موضع زيادة يصحح بها فاسد مذهبه فلم يوثق بخبره ومن انتفت عنه الثقة لم يُقبل خبره، ولا يُرد خبر من قلت روايته، كما لا يرد من قلت شهادته، ولا يرد خبر من لم يُعرف بمجالسته العلماء والمحدثين؛ لأنه قد يسمع من حيث لا يعلمون». اهـ.

---

(١) رواه أبو داود (٢٣٤١) في «سننه»، وابن ماجه (١٦٥٢)، والنسائي في «الصغرى» (٢١١٢)، والترمذي (٦٩١)، ورجَّح إرساله، ورواه الحاكم في «المستدرك» (١١٠٤)، وصححه ووافقه الذهبي، وقال ابن حجر في «بلوغ المرام» (ح٦٧٤): «رواه الخمسة وصححه ابن خزيمة وابن حبان، ورجح النسائي إرساله». اهـ.

والمراد هلال رمضان، قال نجم الدين في «شرحه مختصر الروضة» (٢/ ١٤٣): «وتعرف عدالة الشخص بأمور: أحدها: المعاملة والمخالطة المطلقة في العادة على خبايا النفوس ودسائسها. الثاني: التزكية، وهو ثناء من ثبتت عدالته وشهادته له بالعدالة. الثالث: السمعة الجميلة المتواترة أو المستفيضة، وبمثلها عرفت عدالة كثير من أئمة السلف». اهـ.

(٢) قال نجم الدين الطوفيِّ في «شرح مختصر الروضة» (١/ ١٤٤): «أصل الضبط: إمساك الشيء باليد أو اليدين إمساكًا يؤمن معه الفوات، ثُمَّ استعمل مجازًا في حفظ الوالي ونحوه البلاد بالحزم وحسن السياسة، وفي حفظ المعاني بألفاظها أو بدونها بالقوة الحافظة، ويستعمل في اصطلاح المحدثين: في التحرِّي الشديد في النقل والمبالغة في إيضاح الخط بالإعراب والشكل والنقط». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٨٩٧):

«**ومن الشروط**: العدالة إجماعًا . . . . . ، ولا تقبل رواية متساهل فيها، سماعًا وإسماعًا، كالنوم وقت السماع، وقبول التلقين، أوْ يحدث لا من أصل صحيح ونحوه، وقد نص عليه المحدَّثون». اهـ.

وذكر الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٢٥٦) وما بعدها) هذه الشروط، وفصّل القول، فسأذكر ما لم يذكره السمعاني، حيث ذكر آنفًا الشروط التي ترجع إلى المُخْبِر وهو الراوي، قال الشوكاني:

«العمل بخبر الواحد له شروط: منها ما هو في المُخبرِ وهو الراوي، ومنها ما هو في المُخْبر عنه وهو مدلول الخبر، ومنها ما هو في الخبر نفسه وهو اللفظ الدَّال: أمَّا الشروط الراجعة إلى الراوي خمسة [فذكرها كلها]: الشرط الثاني: الإسلام: فلا تُقبل رواية الكافر من يهودي أو نصراني أو غيرهما إجماعًا، قال الرازي في «المحصول»: «أجمعت الأمة على أنه لا تُقبل روايته سواءً عُلم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لم يُعْلم[١]».

وشرط التكليف: فلا تقبل رواية الصبي والمجنون، ونقل القاضي الإجماع على ردّ رواية الصبِّي، وللشافعي قولان، الأصح قبول روايته، والوجه في ردّ روايته: أنه قد يعلم أنه غير آثم لارتفاع قلم التكليف عنه فيكذب، وقد أجمع الصحابة على عدم الرجوع إلى الصبيان، مع أنَّ فيهم من كان يطلع على أحوال النبّوة، وقد رجعوا إلى النساء وسألوهن من وراء حجاب، قال الغزالي في: «المنخول» محل الخلاف في المراهق المتثبت في كلامه، أمَّا غيره فلا يُقبل قطعًا، وهذا الاشتراط إنَّما هو باعتبار وقت الأداء للرواية، أمَّا لو تحمّلها صبيًّا وأدَّاها مُكلفًا، فقد أجمع السلف على قبولها[٢]. كما في رواية ابن عباس والحسين ومن كان مماثلًا لهما، كمحمود بن الربيع، فإنه روى حديث: «أنه ﷺ مَجَّ فيه مجَّة وهو ابن خمس سنين»[٣]، واعتمد العلماء روايته، وقد كان مَنْ بعد الصحابة والتابعين وتابعيهم ومنْ بعدهم يُحضرون الصبيان مجالس الروايات ولم ينكر ذلك أحد، واعلم أنَّ العدالة شرط بالاتفاق كما قال الزركشي في البحر، والعدالة هي: التمسك بآداب الشرع، فمن تمسك بها فعلًا وتركًا فهو العدل الرضى، فمن أخلَّ بشيء منها، فإن كان الإخلال بذلك الشيء يقدح في دين

---

(١) قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٨٥٢) «ومنها الإسلام إجماعًا، لتهمة عداوة الكافر للرسول ﷺ، وشرعه ويتحمل كافرًا أو فاسقًا ويروي مسلمًا عدلًا». اهـ يعني يجوز ذلك الأخير.

(٢) ونقل الإجماع أيضًا على ذلك الطوفيّ في «شرحه» (٢/ ١٤٤)، والمرداوي في «التحبير» (٤/ ١٨٥٤).

(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٧٧).

فاعله أو تاركه كفعل الحرام وترك الواجب فليس بعدل، وقد حكى مسلم في «صحيحه» الإجماع على ردِّ خبر الفاسق فقال: «إنه غير مقبول عند أهل العلم كما أنَّ شهادته مردودة عند جميعهم[1]، وقد تقرر عدم قبول رواية الفاسق، ومجهول العين أو الحال يحتمل أن يكون فاسقًا، وأن يكون غير فاسق فلا تُقبل روايته مع هذا الاحتمال». اهـ.

- **الكذبة الواحدة في الحديث تقدح فلا تقبل روايته وإن تاب:**

قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٨٧١ - ١٨٧٣):

«قوله: «والكذبة الواحدة في الحديث تقدح فلا تقبل روايته وإن تاب» نصَّ عليه أحمد وقال: «لا تقبل مطلقًا»، وقاله القاضي أبو يعلى وغيره من أصحابنا وغيرهم، قال القاضي: لأنه زنديق، فتخرج توبته على توبته، وفارق الشهادة؛ لأنه قد يكذب فيها لرشوة أو تقرب إلى أرباب الدنيا.

وقال ابن عقيل: وهذا فرق بعيد؛ لأنَّ الرغبة إليهم بأخبار الرجاء أو الوعيد غايته الفسق.

وظاهر كلام جماعة من أصحابنا أنَّ توبته تُقبل، قال كثير من العلماء: منهم أبو بكر الشامي: لكن في غير ما كذب فيه، كتوبته فيما أقر بتزويره.

قال القاضي أبو يعلى: سألت أبا بكر الشامي عنه فقال: لا يُقبل خبره فيما رد ويقبل في غيره اعتبارًا بالشهادة.

قال: وسألت قاضي القضاة الدامغاني -الحنفي- فقال: يُقبل حديثه المردود وغيره، بخلاف شهادته إذا ردَّت ثُمَّ تاب لم تقبل تلك خاصة، قال: لأنَّ هناك حكمًا من الحاكم بردّها فلا يُنقض، وردُّ الخبر ممَّن روى له ليس بحكم، انتهى.

قال الشيخ تقي الدين ابن تيمية: وهذا يتوجه لو رددنا الحديث لفسقه، بل ينبغي أن يكون هو المذهب، فأمَّا إذا علمنا كذبه فيه، فأين هذا من الشهادة؟ فنظيره أن يتوب من شهادة زور ويُقر فيها بالتزوير». اهـ.

---

(١) مقدمة «صحيح مسلم» (١/ ٩)، قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٣٨٣): «ويجوز أن يكون الإنسان عدلًا عند إنسان، ولا يكون عدلًا عند آخر؛ لأنَّ العدالة تُعرف بالاجتهاد، والنَّاس يختلفون في الاجتهاد». اهـ، وقال الطوفيُّ في «شرحه» (٢/ ١٤٦): «وحرف المسألة: أنَّ شرط القبول: العلم بالعدالة، فلا تقبل للجهل بها، أو عدم العلم بالفسق، فتقبل لعدمه هاهنا، وهذا أشبه بظاهر الآية: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، فإن قلنا: شرط القبول العلم بالعدالة، لم تُقبل رواية المجهول، لأنَّ عدالته غير معلومة، وإن قلنا: شرط القبول عدم العلم بالفسق قبلت رواية المجهول لعدم العلم بفسقه، وهذا الكلام يشير إلى إثبات واسطة بين العدالة والفسق، فقوله: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ أمر بالتبيّن عند ظهور الفسق، وذلك يدلُّ على أنَّ فسقه إن لم يكن ظاهرًا لا يجب التبيين». اهـ.

- **ولا تعتبر كثرة سماع الحديث ولا علمه بالفقه والعربية ولا معنى الحديث.**

قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٨٩٥) وما بعدها:

«**قوله:** «ولا تعتبر كثرة سماع الحديث»؛ بل متى سمع ولو حديثًا واحدًا صحت روايته.

ولا يعتبر أيضًا علمه بالفقه والعربية ولا بمعنى الحديث، وهذا الصحيح الذي عليه أكثر العلماء، واعتبر مالك معرفة الفقه، ونقل عن أبي حنيفة مثله، وعنه أيضًا: تعتبر معرفته إن خالف ما رواه القياس، واحتجوا بأنَّ غير الفقيه مظنة سوء الفهم، ووضع النصوص على غير المراد منها، فالاحتياط للأحكام أن لا يروى عنه.

واستدل الجمهور بحديث زيد بن ثابت: أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**نضرَّ اللَّه امراءً سمع حديثًا فحفظه حتى يبلغه غيره فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، وربَّ حامل فقه وليس بفقيه**»، إسناده جيد رواه أبو داود والترمذي وحسنه، وكانت الصحابة تقبل رواية الأعرابي لحديث واحد، وعلى ذلك عمل المحدثين والجواب عمَّا قالوا: إنا إنَّما نقبل روايته إذا روى باللفظ والمعنى المطابق فكان يعرف مقتضيات الألفاظ، والعدالة تمنعه من تحريف لا يجوز». اهـ.

ثُمَّ قال الشوكاني في «إرشاد الفحول»:

«**الشرط السادس أن لا يكون الراوي مدلسًا:**

وسواءً كان التدليس في المتن أو في الإسناد.

أمَّا التدليس في المتن فهو: أن يزيد في كلام رسول اللَّه ﷺ كلام غيره، فيظنُّ السامع أنَّ الجميع كلام رسول اللَّه ﷺ.

وأمَّا التدليس في الإسناد فهو على أنواع:

أحدها: أن يكون في إبدال الأسماء فَيُعَبِّر عن الراوي وعن أبيه بغير اسمهما، وهذا نوع من الكذب.

وثانيها: أن يُسمِّيه بتسمية غير مشهورة، فيظنُّ السامع أنه رجل آخر غير من قصده الراوي، وذلك مثل من يكون مشهورًا باسمه فيذكره الراوي بكنيته، أو العكس، إيهامًا للمروي له بأنه رجل آخر غير ذلك الرجل، فإن كان مقصد الراوي بذلك التغرير على السامع بأنَّ المروي عنه غير ذلك الرجل، فلا يخلو إمَّا أن يكون ذلك الرجل المروي عنه ضعيفًا، وكان العدول إلى غير المشهور من اسمه أو كُنيته؛ ليظنَّ السامع أنه رجل آخر غير ذلك الضعيف، فهذا التدليس قادح في عدالة الراوي.

وإمَّا أن يكون مقصد الرَّاوي مجرد الإغراب على السامع مع كون المروي عنه عدلًا على

كل حال، فليس هذا النوع من التدليس بجرح كما قال ابن الصلاح وابن السمعاني، وقال أبو الفتح بن بَرْهان: هو جرح.

ثالثهما: أن يكون التدليس باطّراح اسم الراوي الأقرب، وإضافة الرواية إلى من هو أبعد عنه، مثل أن يترك شيخه، ويروي الحديث عن شيخ شيخه، فإن كان المتروك ضعيفًا فذلك من الخيانة في الرواية ولا يفعله إلَّا من ليس بكامل العدالة.

وإن كان المتروك ثقة، وترك ذكره لغرض من الأغراض التي لا تنافي الأمانة والصدق، ولا تتضمن التغرير على السامع، فلا يكون ذلك قادحًا في عدالة الراوي، لكن إذا جاء في الرواية بصيغة محتملة، نحو أن يقول: قال فلان، أو رُوي عن فلان، أو نحو ذلك.

أمَّا لو قال: حدثنا فلان، أو أخبرنا، وهو لم يحدّثه ولا أخبره، بل الذي حدَّثه وأخبره هو من ترك ذكره، فذلك كذب يقدح في عدالته، والحاصل أنَّ من كان ثقة واشتهر بالتدليس فلا يُقبل إلَّا إذا قال: حدثنا أو أخبرنا أو سمعت، لا إذا لم يقل كذلك؛ لاحتمال أن يكون قد أسقط من لا تقوم الحجة بمثله». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٩٦٦ وما بعدها):

«وجرح التدليس له معنيان معنى في اللغة ومعنى في الاصطلاح.

فمعناه في اللغة: كتمان العيب في مبيع أو غيره، ويُقال: دالسه خادعه، كأنه من الدلس وهو الظلمة؛ لأنه إذا غطى عليه الأمر أظلمه عليه.

وأمَّا في الاصطلاح: فهو قسمان: قسم مُضرٌّ يمنع القبول، وقسم لا يضر.

فالأول هو الذي ذكرنا أولًا ويسمى المدرج، سماه بذلك المحدثون وهو بكسر الراء اسم فاعل، فالراوي للحديث إذا أدخل فيه شيئًا من كلامه أولًا أو آخرًا أوْ وسطًا على وجه يوهم أنه من جملة الحديث الذي رواه فهو المدرج ويسمى هذا تدليس المتون، وفاعله مرتكب محرمًا مجروح عند العلماء لما فيه من الغش، أمَّا لو اتفق ذلك من غير قصد من صحابي أو غيره فلا يكون ذلك محرَّمًا، ومن ذلك كثير، أفرده الخطيب البغدادي بالتصنيف.

ومن أمثلته: حديث ابن مسعود في التشهد[1]، قال في آخره: «**وإذا قلت هذا، فإن شئت أن تقوم فقم، وإن شئت أن تقعد فاقعد**»[2]، وهو من كلامه لا من الحديث، قاله البيهقي، والخطيب، والنووي وغيرهم وهذا من المدرج أخيرًا.

(١) الحديث رواه البخاري في «صحيحه» (١٤٨)، ومسلم (٤٠٢).

(٢) رواه أبو داود في «سننه» (٩٧٠)، والدارقطني في «سننه» (١/ ٢٥٣ / رقم ١١- ١٣).

ومثال المدرج أولًا: ما رواه الخطيب بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه: «**أسبغوا الوضوء، ويلٌ للأعقاب من النَّار**»(١)، فإن: «أسبغوا الوضوء» من كلام أبي هريرة، ومثال الوسط: ما رواه الدارقطني عن بسرة بنت صفوان رضي الله عنها قالت: سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «**من مسَّ ذكره وأنثيه أو رُفغيه فليتوضأ**»(٢) قال: فذكر الأنثيين والرُّفغ مدرج، إنَّما هو من قول عروة الراوي عن بسرة، ومرجع ذلك إلى الحديثين، ويُعرف ذلك بأن يرد من طرق.

وعلى كل حال حيث فعل ذلك المحدث عمدًا بأن قصد إدراج كلامه في حديث النَّبِيّ ﷺ من غير تبيين، بل دلَّس ذلك، كان فعله حرامًا، وهو مجروح عند العلماء غير مقبول الحديث، واللَّه أعلم.

قوله: «وغيره مكروه مطلقًا» هذا القسم الثاني وهو الذي لا يضر وله صور». اهـ.

فذكر ما ذُكر من قبل من تغيير الأسماء وتدليس الشيوخ وتدليس الإسناد وهو أن يروي عمن لقيه أو عاصره ما لم يسمع منه.

وقال أبو المظفر السمعاني في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ٣٤٦ وما بعدها):

«فأمَّا المدلس، فاعلم أنَّ التدليس هو ترك اسم من يروي عنه وطي اسمه، وذكر اسم من يروي عنه شيخه، وقد ذكر التدليس عن كثير من أئمة الحديث مثل: قتادة، والأعمش، وهشام، وشريك، وذُكر ذلك أيضًا عن سفيان بن عيينة، وجماعة يجرون مجراه فنقول: التدليس من الرواة يجري على وجهين:

أحدهما: أنْ يُعرف بالتدليس ويغلب عليه ذلك، وإذا استُكشف لم يخبر باسم من يروي عنه، فهذا يسقط الاحتجاج بحديثه؛ لأنَّ التدليس معه تزويد إبهام لما لا حقيقة له، وذلك يؤثر في صدقه، وقد قال النَّبِيّ ﷺ: «**المتشبع بما لم يُعط كلابس ثوبي زور**»(٣).

والوجه الثاني من التدليس: أن يطوي اسم من يروي عنه إلَّا أنه إذا كشف عنه أخبر باسمه وأضاف الحديث إلى ناقله، فهذا التدليس لا يسقط الحديث ولا يوجب القدح في الرَّاوي، وقد كان سفيان بن عيينة، يدلس، فإذا سُئل عمن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه، وهذا شيء مشهور عنه، وهو غير قادح قال إبراهيم بن بشار: حدثنا سفيان بن عيينة يومًا

---

(١) أصل الحديث في البخاري (٦٠، ٩٦، ١٦٣، ١٦٥)، ومسلم (٢٤٠، ٢٤١)، وفي رواية البخاري (١٦٥) قال أبو هريرة: «أسبغوا الوضوء، فإن أبا القاسم ﷺ قال: «**ويل للأعقاب من النار**».

(٢) أصل الحديث «من مسَّ ذكره فليتوضأ» رواه الترمذي (٨٢)، وقال: حسن صحيح، وأبو داود (١٨١)، والنسائي في «الصغرى» (١١٨)، وابن ماجه (٤٧٩)، والدارقطني في «سننه» (١/ ١٤٨ رقم ١٠- ١٣)، والرُّفغ هو: الإبط وغيره من مطاوي الأعضاء وما يجتمع فيه من الوسخ والعرق (النهاية (٢/ ٢٢٢).

(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (٢١٢٩).

بحديث فقال: عمرو بن دينار عن الحسن بن محمد، فقلت: يا أبا محمد أسماعًا عن عمرو؟ فقال: ابن جريج عن عمرو، فقلت: أسماعًا من ابن جريج؟ فقال: لا تفسده أبو عاصم عن ابن جريج، فقلت: سماعًا من أبي عاصم؟ فقال: قد أفسدته بحديثي على بن المديني عن أبي عاصم عن ابن جريج عن عمرو، فهذا طريق سفيان ومذهبه.

والشافعي لا يروي عنه من الحديث بما يدخله التدليس.

وبيان مذهب الشافعي في هذا الباب: أنَّ من اشتهر بالتدليس لا تُقبل روايته إذا لم يخبره بالسماع فيقول: سمعت أو حدثني أو أخبرني وما أشبه، فأمَّا إذا قال عن فلان وحمل الأمر في ذلك على السماع؛ لأنَّ النَّاس قد يفعلون ذلك طلبًا للخِفّة، إذ هو أسهل من أن يقول في كل حديث: حدثنا، والعرف الجاري في ذلك يُقام مقام التصريح.

وقد ذكر الحاكم أبو عبد اللَّه الحافظ في كتاب: «علوم الحديث» وقال: الأحاديث المعنعنة متصلة بإجماع أهل النقل؛ إذا لم يكن فيها تدليس.

وذكر حديث عمرو بن الحارث عن عبد ربّه بن سعيد الأنصاري عن أبي الزبير عن جابر عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**لكل داء دواء، فإذا أصاب دواء داء برئ بإذن اللَّه تعالى**»[1].

وكذلك ذكر رواية إسرائيل عن عبد اللَّه بن مختار عن ابن سيرين عن أبي هريرة أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**إنَّ مع الغلام عقيقة، فأهريقوا عنه دمًا وأميطوا عنه الأذى**»[2]، والرواة في هذين الخبرين لم يعرفوا بالتدليس، فالحديثان متصلان وإن ذكر بطريق العنعنة.

قال: وضد هذا من الخبر ما رواه يعلى بن عبيد حدثنا الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: ذكرنا ليلة القدر، فقال رسول اللَّه ﷺ: «**كم مضى من الشهر؟**»، قلنا: ثنتان وعشرون وبقي ثمان، فقال: «**مضى ثنتان وعشرون وبقي سبع، اطلبوها الليلة، الشهر تسع وعشرون**»[3]، وهذا الحديث فيه تدليس لأنَّ الأعمش لم يسمعه من أبي صالح.

وقد روى محمد بن أيوب: حدثنا محمد بن عبد اللَّه بن نمير حدثنا خلاد الجُحفي حدثني أبو مسلم عبد اللَّه بن سعيد قائد الأعمش عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة الخبر

(١) رواه مسلم (٢١٢٩).

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٥٤٧٢)، وأبو داود (٢٨٣٩) في «سننه»، وابن ماجه (٣١٦٤)، والترمذي (١٥١٥)، والنسائي (٤٢١٤)، وأحمد في «المسند» (١٦١٨٣، ١٦١٨٥، ٦١٨٧، ١٦١٨٢، ١٦١٧٩، ٦١٩٣، ١٦١٩٤، ١٧٧٩٨، ١٧٨٠١، ١٧٨٠٤، ١٧٨١١، ١٧٨١٢).

(٣) رواه أحمد في «المسند» (٧٤١٧)، واللفظ له، وابن ماجه في «سننه» (١٦٥٦)، وصححه أحمد شاكر في «المسند»، ورواه الترمذي في «سننه» (٧٩٤)، وقال: حديث حسن صحيح.

الذي ذكرناه، فإنَّ الأعمش قد دلس في الرواية الأولى وأظهر من سمع منه في الرواية الثانية، وذكرنا صورة من التدليس ليعرف بعينه وصورته، رغم أنَّ أصحاب الحديث وأهل الرواية منهم قد ذكروا ستة أنواع من التدليس قد ذكرها أبو عبد اللَّه الحافظ في كتاب: «معرفة علوم الحديث» وذكر صورًا، ولم أذكرها كيلا تطول الكتابة، وذكرت مكانها حتى إن رغب إنسان في علم ذلك عرف موضعه.

وليعلم الحديثي: أنَّ الحسن البصري لم يسمع من أبي هريرة ولا من جابر ولا من ابن عمرو ولا من ابن عباس رضي الله عنهم شيئًا قط، وإنَّما روايته عنهم تدليس.

والشعبي لم يسمع من عائشة رضي الله عنها ولا من علي ولا من ابن مسعود ولا من أسامة ولا من زيد بن ثابت رضي الله عنهم، وروايته عن هؤلاء تدليس.

وليعلم أنَّ الأعمش لم يسمع من أنس، وأنَّ قتادة لم يسمع من صحابي سوى أنس، وأنَّ عامة أحاديث عمرو بن دينار عن الصحابة غير مسموعة، وأنَّ عامة أحاديث مكحول عن الصحابة حوالة.

واعلم أنَّ عامة المحدثين من أهل الحجاز قد صانوا أنفسهم عن التدليس إلَّا ما ذكرنا عن ابن عيينة وهو كوفي وفد مكة وصار إمام الدنيا في الحديث، وإنَّما أكثر التدليس وهو من أهل الكوفة وجماعة من أهل الشام.

وقد كان خيثمة بن بشير كثير التدليس وهو من أهل واسط، وأمَّا أهل بغداد والجبال وأهل خراسان وما وراء النهر، فلا يذكر من واحد منهم التدليس إلَّا الشيء اليسير.

وقد روى عبد الصمد بن عبد الوارث بن سعيد عن أبيه قال: التدليس ذل.

وذكر عن عبدان عن ابن المبارك أنه ذكر رجلًا ممَّن كان يدلس فقال فيه قولًا شديدًا وأنشد فيه:

دلس للناس أحاديثه ... واللَّه لا يقبل تدليسًا

هذا كله في التدليس في الرواية مع الصدق في المتون.

وقد قال بعض أصحابنا: إذا كان الأغلب على الراوي التدليس لا يُقبل خبر ما جهلت حاله في ذلك حتى يُعلم أنه غير مدلس، وإنْ كان الأغلب أنه يُدلس قُبلت روايته فيما جهلت حاله حتى يُعلم أنه مدلس، وأمَّا من يدلس في المتون فهذا مطرح الحديث مجروح العدالة وهو ممَّن يحرف الكلم عن مواضعه وإن كان ملحقًا بالكذابين ولم يقبل حديثه». اهـ.

- **لا يشترط ذكورية الراوي بالإجماع:**

قال نجم الدين في «شرحه» (٢/ ١٥٧):

«لا يُشترط ذكورية الراوي ولا رؤيته؛ أي: ولا أن يكون مرئيًا مشاهدًا حال السماع منه؛ لقبول الصحابة خبر عائشة من وراء حجاب، وكذلك أجمعوا على قبول رواية النساء غيرها». اهـ.

- **الشروط الراجعة إلى المخبَر عنه وهو مدلول الخبر:**

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٢٧٧ وما بعدها):

«وأمَّا الشروط التي ترجع إلى مدلول الخبر:

فالأول منها: أن لا يستحيل وجوده في العقل، فإن أحاله العقل رُدَّ.

والشرط الثاني: أن لا يكون مخالفًا لنص مقطوع به على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال.

والشرط الثالث: أن لا يكون مخالفًا لإجماع الأمة[(١)].

وأمَّا إذا خالف القياس القطعي، فقال الجمهور: إنه مقدم على القياس.

وقيل: إن كانت مقدِّمات القياس قطعية قدِّم القياس، وإن كانت ظنية قُدم الخبر، وإليه ذهب أبو بكر الأبهري.

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: إنهما متساويان، وقال عيسى بن أبان: إن كان الراوي ضابطًا عالمًا قُدِّم خبره، وإلَّا كان محل اجتهاد.

وقال أبو الحسين البصري: إن كانت العلة ثابتة بدليل قطعي، فالقياس مقدّم، وإن كان حكم الأصل مقطوعًا به خاصة دون العلة، فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر ترجيح أحدهما فيعمل به، وإلَّا فالخبر مُقَدَّم.

وقال الحسين البصري: لا خلاف في العلة المنصوص عليها، وإنَّما الخلاف في المستنبطة.

---

(١) قلت: ليس ثُمَّ في الأخبار إلَّا ثبوت صحتها وصحة سندها، فإذا ثبت الحديث فهو حجة بذاته، والأصل إعمال كل الأدلة فيُنظر في تعارضه مع الأدلة الأخرى؛ لأنَّ التعارض إنَّما يكون في نظر المجتهد، أمَّا الأدلة فلا تعارض بينها فإذا ثبت الحديث عن رسول اللَّه ﷺ فلا تعارض لأنه لا ينطق عن الهوى والسنَّة قرآن ووحي وذكر ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ۝٤١ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢]، والأصل إعمال الأدلة كلها، أمَّا لو خالف الإجماع فهذا دليل على نسخه، وسيأتي الكلام في: التعارض والترجيح.

قال إلكيا: قدَّم الجمهور خبر الضابط على القياس؛ لأنَّ القياس عرضة الزلل. انتهى.

والحق: تقديم الخبر الخارج من مخرج صحيح أو حسن على القياس مطلقًا؛ إذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه، كحديث المصرَّاة[١]، وحديث العرايا[٢]، فإنهما مقدَّمان على القياس، وقد كان الصحابة والتابعون إذا جاءهم الخبر لم يلتفتوا إلى القياس، ولا ينظروا فيه، وما رُوي عن بعضهم من تقديم القياس في بعض المواطن، فبعضه غير صحيح، وبعضه محمول على أنه لم يثبت الخبر عند من قدَّم القياس لوجه من الوجوه.

وممَّا يدلُّ على تقديم الخبر على القياس: حديث معاذ[٣]، فإنه قدَّم العمل بالكتاب والسنَّة على اجتهاده.

وممَّا يُرجِّح تقديم الخبر على القياس[٤]: أنَّ الخبر يحتاج إلى النظر في أمرين وهما دلالته وعدالة راويه.

والقياس يحتاج إلى النظر في ستة أمور: حكم الأصل، وتعليله في الجملة، وتعيين الوصف الذي به التعليل، ووجود ذلك الوصف في الفرع، ونفيُ المعارض في الأصل، ونفيه في الفرع، هذا إذا لم يكن الأصل خبرًا، فإن كان خبرًا، كان النظر في ثمانية أمور: الستة المذكورة مع الاثنين المذكورين في الخبر.

---

(١) رواه البخاري (٢١٤٨، ٢١٥٠)، ومسلم (١٥١٥) عن أبي هريرة مرفوعًا: «**لا تُصرُّوا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردَّها وصاعًا من تمر**»، والتصرية عدم حلبها حتى ينتفخ ضرعها باللبن فيوهم بكثرة اللبن، فإذا حلبها ظهر ما كان من الغش، ووجه مخالفته للقياس -عندهم- أنَّ التمر ليس مساويًا لما أُخذ من اللبن.

(٢) رواه البخاري (٢١٧١- ٢١٧٣)، ومسلم (١٥٣١): أنَّ النَّبيّ ﷺ رخص في العرايا بخرصها»، وفي رواية: «نهى عن المزابنة»، والمزابنة بيع التمر بالتمر كيلًا، وبيع الزبيب بالكرم كيلًا».
قال ابن الأثير في النهاية» (٣/ ٢٠٣): «إنَّما لما نهى عن المُزابنة وهو بيع الثمر في رؤوس النخل -يعني: رطبًا- بالتمر، رخص في جملة المزابنة في العرايا، وهو أنَّ من لا تحل له من ذوي الحاجة يدرك الرطب، ولا نقد بيده يشتري به الرّطب لعياله، ولا نخل له يطعمهم منه، ويكون قد فضل له من قوته تمر، فيجيء إلى صاحب النخل فيقول له: بعني ثمر نخلة أو نخلتين نخرصها من التمر، فيعطيه ذلك الفاضل من التمر بثمر تلك النخلات ليصيب من رطبها مع النَّاس، فرخص فيه إذا كان دون خمسة أوسق». اهـ والأصل أنَّ التمر سلعة ربوية والرطب إذا جف نقص فكانت المعاملة ربوية ربا فضل ولكن رُخّص فيه للحاجة فلذلك هي مخالفة للقياس عندهم.

(٣) مرَّ تخريجه مفصلًا ص (٢٤٤).

(٤) قال المرداوي في «التحبير» (٥/ ٢١٢٨) «وإن عمل أكثر الأمة بخلاف الخبر عمل بالخبر وحكي إجماعًا حكاه ابن مفلح وغيره». اهـ.

ولا شك أنَّ ما كان يحتاج إلى النظر في أمور كثيرة كان احتمال الخطأ فيه أكثر ممَّا يحتاج إلى النظر في أقل منها». اهـ.

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٣٥٩):

«واحتج من قدم خبر الواحد على القياس بإجماع الصحابة، فإنهم كانوا يتركون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا الخبر الواحد، وهذا شيء معروف منهم». اهـ.

ثُمَّ قال الشوكاني في النقل السابق: «واعلم أنه لا يضرّ الخبر عمل أكثر الأمة بخلافه؛ لأنَّ قول الأكثر ليس بحجَّة، ولا يضرّه عمل أهل المدينة بخلافه، خلافًا لمالك وأتباعه؛ لأنهم بعض الأمة، ولجواز أنه لم يبلغهم الخبر.

ولا يضرّ عمل الراوي بخلافه[١]، ولم نتعبد بما فهمه الراوي، ولم يأت من قدم عمل الراوي على روايته بحجّة تصلح للاستدلال بها.

ولا يضره كونه ممَّا عمَّت به البلوى خلافًا للحنفية؛ لعمل الصحابة والتابعين بأخبار الآحاد في ذلك[٢].

ولا يضرّه كونه في الحدود والكفارات خلافًا للكرخي من الحنفية، وأبي عبد اللَّه البصري في أحد قوليه، ولا وجه لهذا الخلاف، فهو خبر عدل في حكم شرعي، ولم يثبت في الحدود والكفارات دليل يخصّها من عموم الأحكام الشرعية، واستدلالهم بحديث «**ادرءوا الحدود بالشبهات**»[٣]، باطل؛ فالخبر الموجب للحد يدفع الشبهة على فرض وجودها.

ولا يضرّه -أيضًا- كونه زيادة على النص القرآني أو السنَّة القطعية خلافًا للحنفية فقالوا:

---

(١) كما تأولت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فكانت تتم في السفر، وقد روى عنها البخاري في «صحيحه» (٢٩٣٥): «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فزيد في صلاة الحضر وأقرَّت صلاة السفر»، ولابن القيم بحث في هذه المسألة في إعلام الموقعين» (٣/ ٣١- ٣٣).

(٢) مرَّ قريبًا من كلام السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٣٥٦) كحديث: «**إذا التقى الختانان وجب الغسل**» متفق عليه، وحديث أخذ الجزية من المجوس عند البخاري (٣١٥٦- ٣١٥٧).

(٣) رواه الترمذي في «سننه» (١٤٢٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٨/ ٢٣٨)، والحاكم في «المستدرك» (٨١٦٣)، وصححه، وتعقبه الذهبي في التلخيص فقال: «قال النسائي: يزيد بن زياد الشامي متروك». اهـ، وذكر ذلك الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» (ح٢٠٣٦)، وزاد: «وقال فيه البخاري: منكر الحديث ورواه وكيع عنه موقوفًا وهو أصح، قاله الترمذي». اهـ.
يعني موقوفًا على زياد، ورواه ابن حزم عن عمر موقوفًا، قال الحافظ وإسناده صحيح (تحفة الأحوذي (٤/ ٣٤١)].

إنَّ خبر الواحد إذا ورد بالزيادة في حكم القرآن أو السنَّة القطعية كان نسخًا لا يقبل، والحق القبول؛ لأنها زيادة غير منافية للمزيد فكانت مقبولة، ودعوى أنها ناسخة ممنوعة.

وهكذا إذا ورد الخبر مخصصًّا للعام من كتاب أو سُنة فإنه مقبول، ويُبْنى العام على الخاص خلافًا للحنفية، وهكذا لوروده مقيدًّا لمطلق الكتاب أو السنَّة القطعية.

ولا يضرّه كون راويه انفرد بزيادة فيه على ما رواه غيره، إذا كان عدلًا، فقد يحفظ الفرد مالا يحفظه الجماعة، وبه قال الجمهور؛ إذا كانت الزيادة غير منافية للمزيد، أمَّا إذا كانت منافية فالترجيح، ورواية الجماعة أرجح من رواية الواحد وقيل: لا تقبل رواية الواحد إذا خالفت رواية الجماعة بزيادة عليها وإن كانت تلك الزيادة غير منافية للمزيد إذا كان مجلس السماع واحدًا، وكانت الجماعة بحيث لا تجوز عليهم الغفلة عن مثل تلك الزيادة، وأمَّا تعدد مجلس السماع فتقبل بذلك الزيادة بالاتفاق.

ومثل انفراد العدل بالزيادة انفراده برفع الحديث إلى رسول اللَّه ﷺ الذي وقفه الجماعة، وكذا انفراده بإسناد الحديث الذي أرسلوه، وكذا انفراده بوصل الحديث الذي قطعوه، فإنَّ ذلك مقبول منه، لأنه زيادة على ما رَوَوْه، وتصحيح لما أعلُّوه.

ولا يضرّه -أيضًا- كونه خارجًا مخرج الأمثال، ورُوي عن إمام الحرمين: أنه لا يُقبل، لأنه موضع تجوّز.

وأجيب عنه: بأنه وإن كان موضع تجوّز فإنَّ النَّبِيّ ﷺ لا يقول إلَّا حقًّا لمكان العصمة.

- **[الشروط التي ترجع إلى لفظ الخبر وبيان أحوال الراوي في نقله ما يسمعه:]**

وأمَّا الشروط التي ترجع إلى لفظ الخبر: فاعلم أنَّ للراوي في نقل ما يسمعه أحوالًا.

- **الحال الأول: أن يرويه بلفظه:**

فقد أدَّى الأمانة كما سمعها، ولكنه إذا كان النَّبِيّ ﷺ قاله جوابًا عن سؤال سائل، فإن كان الجواب مستغنيًا عن ذكر السؤال؛ كقوله ﷺ في ماء البحر: «**هو الطهور ماؤه الحل ميتتة**»[1]، فالراوي مُخيّر أن يذكر السؤال أو يتركه.

وإن كان الجواب غير مستغنٍ عن ذكر السؤال -كما في سؤاله- ﷺ عن بيع الرطب

(١) رواه الترمذي في «سننه» (٦٩)، وقال: حديث صحيح، وابن ماجه (٣٨٦- ٣٨٨)، والنسائي في «الصغرى» (٣٣١)، وأبو داود (٨٣)، وأحمد (٧٢٣٢) في «المسند»، وصححه ابن منده، وابن خزيمة وابن المنذر وابن حبان والحاكم والبخاري، ورواه الحاكم في «المستدرك» (٥٠٠- ٥٠١) [تحفة الأحوذي (١/ ١٧٢)، «التلخيص الحبير» (ح١).

بالتمر، فقال: «**أينقص إذا جفَّ؟**» فقيل: نعم، فقال: «**فلا إذن**»[١]، فلابدَّ من ذكر السؤال، وهكذا لو كان الجواب يحتمل أمرين، فإذا نقل الراوي السؤال لم يحتمل إلَّا أمرًا واحدًا، فلابدَّ من ذكر السؤال، وعلى كل حال، فذكر السؤال والسبب مع ذكر الجواب، وما ورد على سبب أَوْلى من الإهمال.

- **[رواية الحديث بالمعنى وبيان المذاهب فيها:]**
- **الحال الثاني: أن يرويه بغير لفظه، بل بمعناه، وفيه مذاهب**». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٥/ ٢٠٨٥ وما بعدها):

«استُدِلَّ للجواز بعمل السلف من غير نكير منهم فهو إجماع.

قال الإمام أحمد: «ما زال الحفاظ يحدثون بالمعنى وكذلك الصحابة؛ مستدلًّا بالحديث الذي رواه ابن مندة.

وقد روي عن غير واحد من الصحابة التصريح بذلك، ولأحمد بإسناد حسن عن واثلة: إذا حدثناكم بالحديث على معناه فحسبكم[٢].

وروى الخلال هذا المعنى عن ابن مسعود مرفوعًا[٣]، وحدث ابن مسعود عنه ﷺ حديثًا فقال: «أَوْ دون ذلك، أو فوق ذلك، أو قريبًا من ذلك»، وكان أنس إذا حدث عنه ﷺ قال: «أو كما قال» إسنادهما صحيح رواهما ابن ماجه[٤]، وكذلك نقلت وقائع متحدة بألفاظ مختلفة، ولأنه يجوز تفسيره بعجمية إجماعًا فبعربية أَوْلى، ولحصول المقصود وهو المعنى، ولهذا لا يجب تلاوة اللفظ ولا ترتيبه بخلاف القرآن والأذان ونحوه». اهـ.

وقال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (٢/ ٥٣٠):

«لعارف بمعاني الألفاظ وما يحيلها نقل الحديث بالمعنى المطابق عند الأئمة الأربعة

---

(١) الترمذي في «سننه» (١٢٢٥)، وقال: حسن صحيح، وابن ماجه (٢٢٦٤)، وابن حبان في «صحيحه» (٤٩٨٢)، وأبو داود (٢٣٥٩)، والحاكم في «المستدرك» (٢٢٦٤)، وصححه «التلخيص الحبير» (ح١٤٤٣).

(٢) رواه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» (١/ ٨٩)، والخطيب البغدادي في «الكفاية» (٢/ ٧- ٨) رقم (٦١٨، ٦١٩).

(٣) انظر «المحدث الفاضل» (ص٥٢٣)، ومقدمة ابن الصلاح (ص: ١٠٦)، وتدريب الراوي (١/ ١٠٢) [أفاده محقق الكوكب المنير].

(٤) رواهما ابن ماجه في «سننه» في «المقدمة» (٢٣، ٢٤)، والخطيب في «الكفاية» (٦٢٢)، (٦٢٤)، (٦٢٥) عن أبي الدرداء وأنس وابن مسعود.

وجماهير العلماء وعليه العمل؛ لما روى ابن مندة في «معرفة الصحابة» من حديث عبد اللَّه بن سليمان بن أكيمة الليثي قال: «قلت يا رسول اللَّه، إني أسمع منك الحديث فلا أستطيع أن أرويه كما سمعته منك، يزيد حرفًا، أو ينقص حرفًا، فقال: «**إذا لم تحلوا حرامًا، ولا تحرموا حلالًا، وأصبتم المعنى فلا بأس**»، فذكر هذا للحسن فقال: لولا هذا ما حدّثنا»(١).

قال أحمد: ما زال الحفاظ يحدثون بالمعنى وكذلك الصحابة». اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٣٥٠- ٣٥١):

«ونذكر معه هذا الحديث بالمعنى؛ فإنه شيء يرجع إلى الراوي، فنقول: اختلف أهل العلم في ذلك: فذهب بعض السلف إلى أنه لا يجوز مجاوزة اللفظ ولا يجوز أداء الحديث بالمعنى بحال، وهذا مذهب عبد اللَّه بن عمرو، وجماعة من التابعين، وجماعة من بعدهم، واحتج من ذهب إلى هذا بقوله ﷺ: «**نضرَّ اللَّه امرأً سمع مقالتي فحفظها ووعاها فأدَّاها كما سمعها فربَّ حامل فقه غير فقيه، وربَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»(٢)، ومعنى الحديث متعلق بلفظه، فإذا تغيَّر اللفظ أثر في المعنى، فكان النَّبِيّ ﷺ أفصح العرب وأحسنها بيانًا وقال: «**أوتيت جوامع الكلم**»(٣)، فمن يمكنه أن يأتي بلفظ يوازي لفظه ويتضمَّن ما يتضمّنه من المعنى؟

وعن أبي العباس أحمد بن يحيى يغلب أنه كان يذهب هذا المذهب ويقول: إنَّ عامة الألفاظ التي لها نظائر في اللغة إذا تحققتها وجدت كل لفظة منها مختصة بشيء لا تشاركها صاحبتها، فمن رأى العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم من الزيغ عن المراد والذهاب إليه.

وأمَّا عامة أهل العلم فرأوا أنَّ الرواية على المعنى جائزة إذا كان الراوي عالمًا ما يتعيَّن به المعنى، وبذلك جَرَتْ عادة أكثر السلف والجمهور من الخلف، وكذلك اختلفت ألفاظ الحديث وإن كانت القصة واحدة، وشبَّهوا ذلك بالشهادات حيث يصح أداؤها بالمعاني ويعتبر اتفاق الشهود فيه وإن اختلفت ألفاظهم؛ وممَّا يدلُّ على ذلك: رواية

---

(١) رواه الخطيب في «الكفاية» (٦١٤)، والطبراني في «الكبير» (٦٤٩١)، وهو حديث ضعيف جدًّا بل أورده ابن الجوزي في الموضوعات كما صرح بذلك الحافظ ابن حجر في «الإصابة» (ترجمة (٣٦٨١) سليم بن أكيمة الليثي.

(٢) رواه الحاكم في «المستدرك» (٢٩٧)، وصححه ووافقه الذهبي، وأحمد في «المسند» (١٣٢٨٣)، وأبو داود (٣٦٦٠)، والترمذي (٢٦٥٨)، (٢٦٥٧)، وقال: حسن صحيح.

(٣) رواه أحمد في «المسند» (١٠٤٦٥)، والنسائي في «السنن» الصغرى (٣٠٨٧)، ومسلم (٥٢٣) بلفظ «أعطيت جوامع الكلم».

الصحابة المناهي عن النَّبِيّ ﷺ، مثل نهيه عن بيعتين في بيعة[١]، ونهيه عن المحاقلة[٢]، والمزابنة[٣]، وحبل الحبلى[٤]، والنجش[٥]، وبيع حاضر لباد[٦]، وغير ذلك، وكذلك روت الصحابة أنَّ النَّبِيّ ﷺ قضى باليمين مع الشاهد، وقضى بالشفعة في ما لم يقسم، ومعلوم قطعًا أنَّ في هذه الأخبار لم يقصد الرواة ألفاظه ﷺ، وإنَّما حكوا معاني خطابه من غير قصد إلى لفظه بعينه، فدلَّ ذلك على جواز النقل عن طريق المعنى دون المحافظة على اللفظ، وأمَّا قوله ﷺ: «**فأدَّاها كما سمعها**»، هذا لا يمنع من النقل على المعنى؛ ألا ترى أنَّ الإنسان لا يمنع أن يقول: أديت رسالة فلان إليك كما سمعت، وإن كان أداءً على المعنى؛ وهذا إن كان الراوي عالمًا مميزًا يعلم ما يتغير به المعنى، ويميّز بين اللفظ والمعنى.

أمَّا إذا لم يمكن كذلك لم يجز له مجاوزة اللفظ.

وقال بعض أصحابنا: كل ما أوجب العلم من ألفاظ الحديث فالمنقول فيه على المعنى، ولا مراعاة للفظ فيه، وأمَّا الذي يجب العمل به منها، ففيه مالا يجوز الإخلال بلفظه كقوله: «**تحريمها التكبير وتحليلها التسليم**»[٧]، وكقوله: «**خمس يقتلن في الحل والحرم**»[٨] وما أشبه ذلك، والأصح: ما ذكرناه، وهو الجواز بكل حال واللَّه أعلم». اهـ.

قال الشوكاني في «الإرشاد» (١/ ٢٩٠ وما بعدها) تكملة للنقل السابق فيما يتعلق بأنَّ الراوي في نقل ما يسمعه أحوالًا:

---

(١) رواه أبو داود في «سننه» (٣٤٦١)، والترمذي (١٢٣١)، وقال: حديث حسن صحيح وابن حبان في «صحيحه» (١١٠٩).

(٢) رواه مسلم (٨٤/ ١٥٣٦)، والبخاري (٢١٩٦)، والحقل: الحرث وموضع الزرع، والمحاقلة تأجير الأرض ببعض ما ينبت منها وهي المخابرة، وقيل هي بيع الزرع قبل يوم صلاحه [نيل الأوطار] (١٠/ ١١٤/ ح٢٢٢١)].

(٣) رواه مسلم (٨٤/ ١٥٣٦)، والبخاري (٢١٩٦).

(٤) رواه البخاري (٣٨٤٢)، ومسلم (٦/ ١٥١٤)، وهي: أن تنتج الناقة ما في بطنها، ثُمَّ تحمل التي نتجت [النيل/ ح٢١٧١)].

(٥) رواه البخاري (٢١٤٢)، ومسلم (١٥١٦)، والنجش هو: الزيادة في ثمن السلعة ممَّن لا يريد شراءها ليقع غيره فيها، سُميَّ بذلك لأنَّ الناجش يثير الرغبة في السلعة، ويقع ذلك بالاتفاق بين الناجش والبائع فيشتركا في الإثم، ويقع ذلك على غير علم أحيانًا فالإثم على الناجش «فتح الباري» (٤/ ٣٩٩).

(٦) رواه البخاري (٢٧٢٣)، ومسلم (١٥٢٠).

(٧) رواه الترمذي في «السنن» (٣)، وقال: هذا الحديث أصحَّ شيء في الباب وأحسن، وأبو داود (٦١)، وابن ماجه (٢٧٥)، والحاكم في «المستدرك» (٤٥٧)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٨) رواه البخاري (٣٣١٤)، ومسلم (٦٧/ ١١٩٨).

- «**الحال الثالث: أن يحذف الراوي بعض لفظ الخبر**.

فينبغي أن يُنظر، فإن كان المحذوف متعلقًا بالمحذوف منه تعليقًا لفظيًا أو معنويًا، لم يجز بالاتفاق، حكاه الصفي الهندي والأربياي.

فالتعلُّق اللفظي: كالتقييد والاستثناء، والشرط، والغاية، والصفة.

والتعليق المعنوي: كالخاص بالنسبة إلى العام، والمقيد بالنسبة إلى المطلق، والمبيَّن بالنسبة إلى المجمل، والناسخ إلى المنسوخ.

ويشكل على هذا المحكيِّ من الاتفاق، ما نقله الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع»، والقاضي في «التقريب» وابن القشيري من الجواز مطلقًا، سواءً تعلق بعضه ببعض أم لا.

وفي هذا ضعف، فإنَّ ترك الراوي لما هو متعلق بما رواه، لاسيما ما كان متعلقًا به تعلقًا لفظيًا خيانة في الرواية، وإن لم يكن كذلك فاختلفوا على أقوال:

أحدها: إن كان قد نقل ذلك هو أو غيره مرة بتمامه، جاز أن ينقل البعض، وإن لم ينقل ذلك لا هو ولا غيره لم يجز.

وثانيها: أنه يجوز إذا لم يتطرق إلى الراوي التهمة.

وثالثها: أنَّ الخبر إذا كان لا يُعلم إلَّا من طريق الرَّاوي، وتعلَّق به حكم شرعي لم يَجُز له أن يقتصر على بعضه دون بعض، وإن لم يتعلق به حكم، فإن كان الرَّاوي فقيهًا جاز له ذلك، وإن كان غير فقيه لم يجز.

ورابعها: أنَّ الخبر إن كان مشهورًا بتمامه جاز الاقتصار من الراوي على البعض وإلَّا فلا.

وخامسها: المنع مطلق.

وسادسها: التفصيل بين أن يكون المحذوف حكمًا متميّزًا عمَّا قبله، والسامع فقيه عالم بوجه التمييز، فيجوز الحذف وإلَّا لم يَجُزْ.

قال إلكيا الطبري: وهذا التفصيل هو المختار.

قال الماوردي والروياني: لا يجوز إلَّا بشرط أن يكون الباقي مُستقلًّا بمفهوم الحكم؛ كقوله في ماء البحر: «**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**»[1]، فيجوز للراوي أن يقتصر على رواية

(١) سبق تخريجه قريبًا، وهو من الأحاديث التي تلقتها الأمة بالقبول وإن تكلم البعض في سنده فهو من باب قول الترمذي: «حديث ضعيف وعليه العمل»، وقد تناولته بالتفصيل في رسالة الدكتوراه: «المسائل=

إحدى هاتين الجملتين، وإن كان الباقي لا يفهم معناه، فلا يجوز، وإن كان مفهومًا ولكن ذكر المتروك يوجب خلاف ظاهر الحكم؛ كقوله ﷺ في الأضحية لمن قال ليس عندي إلَّا جذعة من المعز فقال: «**تجزئك ولا تجزئ أحدًا بعدك**»[(١)] فلا يجوز الحذف، لأنه لو اقتصر على قوله: «تجزئك» لفُهم من ذلك أنها تجزئ عن جميع النَّاس.

هذا حاصل ما قيل في هذه المسألة، وأنت خبير بأنَّ كثيرًا من الصحابة والتابعين والمحَدِّثين يقتصرون على رواية بعض الخبر عند الحاجة إلى رواية بعضه، ولاسِّيما في الأحاديث الطويلة كحديث جابر في صفة حج النَّبِيّ[(٢)] ﷺ، ونحوه من الأحاديث، وهم قدوة لمن بعدهم في الرواية، لكن بشرط أن لا يستلزم ذلك الاقتصار على البعض مفسدة.

• **الحال الرابع: أن يزيد الراوي في روايته للخبر ما سمعه من النَّبِيّ ﷺ:**

فإن كان ما زاده يتضمن بيان سبب الحديث أو تفسير معناه فلا بأس بذلك، لكن بشرط أن يُبيّن ما زادَه حتى يفهم السامع أنه من كلام الراوي قال الماوردي والرُّوياني: يجوز من الصحابي زيادة بيان السبب؛ لكونه مشاهدًا للحال، ولا يجوز من التابعي.

وأمَّا تفسير المعنى فيجوز منهما، ولا وجه للاقتصار على الصحابي والتابعي في تفسير معنى الحديث، فذلك جائز لكل من يعرف معناه معرفة صحيحة على مقتضى اللغة العربية، بشرط الفصل بين الخبر المروي وبين التفسير الواقع منه بما يفهمه.

• **الحال الخامس: إذا كان الخبر محتملًا لمعنيين مُتنافيين فاقتصر الراوي على تفسير أحدهما:**

فإن كان المقتصِرُ على إحدى المعنيين هو الصحابي كان تفسيره كالبيان لما هو المراد، وإن كان المقتصر غير الصحابي ولم يقع الإجماع على أنَّ المعنى الذي اقتصر عليه هو المراد، فلا يُصار إلى تفسيره، بل يكون لهذا اللفظ المحتمل للمعنيين المتنافيين حكم المشترك أو المجمل فيتوقف العمل به على ورود دليل يدلُّ على أنَّ المراد أحدهما بعينه، والظاهر أنَّ النَّبِيّ ﷺ لا ينطق بما يحتمل المعنيين المتنافيين لقصد التشريع، ويخليه عن قرينة حالية أو

= الفقهية القائمة على الأحاديث الضعيفة وتوجيهها الفقهي من خلال سنن أبي داود»، ولربَّما طبعتها قريبًا بإذن اللَّه تعالى.

(١) متفق عليه: البخاري (٩٥٥)، ومسلم (١٩٦١).

(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (١٢١٨)، كذلك حديث البخاري (١٤٥٤) مرفوعًا: «في الغنم السائمة زكاة» فلا يجوز حذف صفة السوم، وكذلك حديث: «لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الفضة بالفضة إلَّا سواءً سواءً» رواه البخاري (٢١٧٧)، ومسلم (١٥٨٤) فلا يجوز حذف «سواءً بسواءً».

مقالية، بحيث لا يفهم الراوي لذلك عنه من الصحابة ما أراده بذلك اللفظ، بل لا بدَّ من بيانه بما يتضح به المعنى المراد، فقد كانوا يسألونه ﷺ إذا أشكل عليهم شيء من أقواله أو أفعاله، فكيف لا يسألونه ﷺ عن مثل هذا؟!

وقد نقل القاضي أبو بكر والجويني عن الشافعي: أنَّ الصحابي إذا روى خبرًا وأوَّله، وذكر المراد منه فذلك مقبول.

قال القشيري: إنَّما أراد -واللَّه أعلم- إذا أوَّل الصحابي أو خصَّص من غير ذكر دليل، وإلَّا فالتأويل المعتضد بالدليل مقبول من كل إنسان؛ لأنه اتباع للدليل، لا اتباع لذلك التأويل.

• **الحال السادس: أن يكون الخبر ظاهرًا في شيء فيحمله الراوي من الصحابة على غير ظاهره:**

إمَّا بصرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، أو بأن يصرفه عن الوجوب إلى الندب، أو عن التحريم إلى الكراهة، أو لم يأت بما يُفيد صرفه عن الظاهر، فذهب الجمهور من أهل الأصول إلى أنه يُعمل بالظاهر، ولا يُصار إلى خلافه بمجرّد قول الصحابي أو فعله وهذا هو الحق؛ لأنا متعبّدون بروايته لا برأيه كما تقدم.

وذهب أكثر الحنفية إلى أنه يُعمل بما حمله عليه الصحابي، لأنه أخبر بمراد النَّبِيّ ﷺ.

ويُجاب عن هذا: بأنه قد يحمله على خلاف ظاهره اجتهادًا منه، والحجة إنَّما هي في روايته لا في رأيه، وقد يحمله على ذلك وَهْمًا منه.

وقال بعض المالكية: إن كان ذلك ممَّا لا يمكن أن يدرك إلَّا بشواهد الأحوال والقرائن المقتضية لذلك، وليس للاجتهاد فيه مساغ: كان العمل بما حمله عليه متعينًا، وإن كان صرفه عن ظاهره يمكن أن يكون بضرب من الاجتهاد، كان الرجوع إلى الظاهر متعينًا لاحتمال أن لا يكون اجتهاده مطابقًا لما في نفس الأمر، فلا يُترك الظاهر بالمحتمل.

ويُجاب عنه: بأنَّ ذلك الحمل على خلاف الظاهر فيما ليس من مسارح الاجتهاد قد يكون وهمًا، فلا يجوز اتباعه على الغلط، بخلاف العمل بما يقتضيه الظاهر، فإنه عمل بما يقتضيه كلام الشارع، فكان الحمل عليه أرجح، وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري: إنْ علم أنه لم يكن لمذهب الراوي وتأويله وجه سوى علمه بقصد النَّبِيّ ﷺ لذلك التأويل وجب المصير إليه، وإن لم يُعلم ذلك، بل جُوِّز فقط، وجب المصير إلى ظاهر الخبر.

وهذا مُسَلَّم، إذا حصل العلم بذلك، وأمَّا إذا ترك الصحابي العمل بما رواه بالكلّية فقد

قدَّمنا الكلام عليه في الشروط التي ترجع إلى مدلول الخبر، ولا وجه لما قيل من أنه يحتمل أنه قد اطلع على ناسخ لذلك الخبر الذي رواه، لأنا لم نتعبَّد بمجرد هذا الاحتمال، وأيضًا ربَّما ظنَّ أنه منسوخ، ولم يكن كذلك». اهـ.

● **المسألة (٤٤): مراتب الرواية وألفاظ الرواة:**

قال نجم الدين الطوفي في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ١٨٨ وما بعدها):

«الراوي إمَّا صحابي أو غيره: هذا بيان مراتب الرواية وألفاظ الرواة؛ لأنَّ بيان ذلك ضروري، لاختلاف الأحكام باختلافه، وقسمة الراوي إلى صحابي وغيره قسمة صحيحة؛ لأنَّ الراوي، إمَّا أن يكون قد سمع من النَّبِيِّ ﷺ أوْلا، والأول الصحابي، والثاني غيره.

● **[أولًا: مراتب ألفاظ رواية الصحابي:]**

فالصحابيِّ لألفاظ روايته مراتب:

(١) أقواها: أن يقول: سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول، أو حدثني رسول اللَّه ﷺ، أو أخبرني، أو أنبأني، أو شافهني.

فهذا كله سواء، وهو الأصل في الرواية؛ لعدم احتماله يعني الواسطة[1]؛ لقوله عليه السلام: «**نضَّر اللَّه امرأ سمع مقالتي فأدَّاها كما سمعها**» الحديث، نعم بين سمعت وحدثني وأخواتها فرق، وهو: أن حدثني ونحوه: يكون الراوي مقصودًا بالحديث فلابد، على ظاهر اللفظ، بخلاف سمعته يقول، إذْ لا يلزم أن يكون الراوي مقصودًا بالحديث، بل جاز أنَّ الحديث لغيره وسمعه هو، كما في شهادة المستخفي.

(٢) ثُمَّ بعده في المرتبة: قول الصحابي قال رسول اللَّه ﷺ كذا بعد قوله سمعت وحدثني:

لكن حكمه حكم قوله سمعت وحدثني، في أنه محمول على السماع؛ لإشعاره به ظاهرًا وعدم تدليس الصحابة، وذلك لوجهين:

أحدهما: أنَّ اللفظ: أي لفظ قال رسول اللَّه ﷺ مشعر بأنه سمع منه في ظاهر الحال، وللثاني: لعدم تدليس الصحابة، إذ لو كان سماعه بواسطة مع قوله: قال رسول اللَّه المشعر

(١) قال الشوكاني في «الإرشاد» (١/ ٢٩٦): «وما كان مرويًّا بهذه الألفاظ أو ما يؤدي معناها كشافهني رسول اللَّه ﷺ أو رأيته يفعل كذا، فهو حجة بلا خلاف». اهـ.

ظاهرًا بالسماع، لكان ذلك تدليسًا وتلبيسًا على النَّاس، والصحابة لا يفعلون ذلك[١].

لكن قوله: قال رسول اللَّه ﷺ دون قوله سمعت رسول اللَّه ﷺ في القوة؛ لاحتمال الواسطة في قوله: قال؛ لأنَّ قوله: قال، هو إسناد القول إلى القائل وهو أعم من أن يكون بواسطة أو عدمها؛ وذلك كسماع أبي هريرة رضي الله عنه من الفضل بن العباس عن النَّبِيّ ﷺ: «**من أصبح جنبًا فلا صوم له**»[٢]، ثُمَّ رواه أبو هريرة عن النَّبِيّ ﷺ بلفظ قال، أو بلفظ يوهمه، وكسماع ابن عباس من أسامة بن زيد رضي الله عنه عن النَّبِيّ ﷺ: «**إنَّما الربا في النسيئة**»[٣]، ثُمَّ رواه عن النَّبِيّ ﷺ كذلك، ثُمَّ لما سُئل أبو هريرة وابن عباس عن حديثيهما بيَّنا ممَّن سَمِعا، ولهذا ذهب القاضي أبو بكر إلى أنَّ قول الصحابي العدل: قال رسول اللَّه ﷺ لا يدلُّ على سماعه منه، بل هو محتمل متردد، والأكثرون على خلافه؛ لما مرَّ.

قلت: ممَّا يقوي قول القاضي، أنَّ أبا بكر المروزي روى في «كتاب العلم» عن ابن جريج قال: كان عطاء يقول: قال ابن عباس، فنقول: سمعته؟ فيقول خرج به أصحابه إلينا.

قلت: والتدليس الموهِمُ حرام على الصحابة وغيرهم، وإذا جاز وقوع ذلك من التابعين جاز من الصحابة[٤].

(٣) قوله: «**ثُمَّ أمر رسول اللَّه ﷺ بكذا أو نهى عن كذا**»:

هذه الرتبة الثالثة، فحكمه حكم الذي قبله وهو قوله: قال رسول اللَّه ﷺ في حمله على السماع، لكنه دون قوله: قال رسول اللَّه ﷺ من وجهين:

أحدهما: احتمال الواسطة في قوله: أمر رسول اللَّه ﷺ يحتمل الواسطة أيضًا، فلا يصح الفرق بينه وبين قوله: قال رسول اللَّه ﷺ، واحتمال الواسطة في أمر رسول اللَّه ﷺ أقوى منه في قوله: قال رسول اللَّه ﷺ؛ لأنَّ سماعه من يروي أمر الرسول ونهيه فيحكيه عنه ويضيفه إلى الرسول بواسطة من سمع منه أقرب وأكثر من قوله: قال مع إرادة الواسطة.

---

(١) بيَّن الشوكاني أنَّ هذا قول الجمهور وأنه حجة مرفوعة لأنَّ مراسيل الصحابة مقبولة وهو الحق [المرجع السابق].

(٢) رواه البخاري (١٩٢٦)، ومسلم (٧٥/ ١١٠٩)، ولكنه نسخ بحديث البخاري (١٩٣٢)، ومسلم (٧٨/ ١١٠٩، ٧٧/ ١١٠٩) من حديث عائشة وأم سلمة قالا: «كان رسول اللَّه ﷺ يصبح جنبًا من جماع غير احتلام ثُمَّ يصوم في رمضان»، وفي رواية «ثُمَّ لا يُفطر ولا يقضي» لذلك قال النووي جزمًا في «شرح مسلم»: (٧/ ١٩٥) «استقر الإجماع على ذلك». اهـ يعني على الحديث الثاني وقال ابن دقيق العيد في «إحكام الإحكام» (ح١٨٣): «صار ذلك إجماعًا أو كالإجماع». اهـ.

(٣) رواه مسلم (١٥٩٦) في «صحيحه».

(٤) يعني قولهم قال ولم يسمعوه بل سمعه غيرهم.

الوجه الثاني: في الفرق بين قال رسول اللَّه ﷺ وأمر رسول اللَّه ﷺ: أنَّ لفظ «قال» لفظ خبري لا احتمال فيه ولا اشتباه، بخلاف قوله: أمر رسول اللَّه ﷺ، فإنَّ الأمر والنهي مشتبه في صيغه ومعانيه، فيُحتمل أنَّ هذا الراوي اعتقد ما ليس أمرًا أمرًا، وما ليس نهيًا نهيًا، لاختلاف النَّاس في الأمر والنهي، حتى قال بعض أهل الظاهر: لا حجة فيه ما لم يُنقل اللفظ؛ لكن مع هذا الاحتمال فالظاهر أنه لم يصرِّح بنقل الأمر بقوله: أمر رسول اللَّه ﷺ إلَّا بعد جزمه بوجود حقيقة الأمر، فيكون هذا الظاهر راجحًا على ذلك الاحتمال، وإنَّما قلنا: إنَّ الظاهر أنه ما نقل الأمر عن رسول اللَّه ﷺ إلَّا بعد معرفة حقيقته، لأنَّ معرفة الأمر مستفادة من اللغة، وهم -يعني: الصحابة- أهل لغة فلا يخفى عليهم لفظ الأمر من غيره، ثُمَّ إنَّ الصحابة لم يكن بينهم في صيغة الأمر والنهي ونحوها خلاف حتى يُقال: إنَّ الراوي يحتمل أن يشتبه عليه المراد من الأمر، بل كان عندهم معلومًا بالضرورة من لغتهم من غير اشتباه ولا احتمال، وإنَّما وقع الخلاف في الأمر فيما بين الأصوليين بعد عصر الصحابة ﭫ بكثير، وذلك لا يستلزم اختلاف الصحابة فيه واشتباهه عليهم.

(٤) قوله: «ثُمَّ أنَّ يقول أُمرنا أو نُهينا»[(١)]:

هذه الرتبة الرابعة، فيُحمل مع ما سبق من الاحتمالات أنَّ الآمر غير الرسول، أمَّا الاحتمالات السابقة فهي: احتمال الواسطة، واحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمرًا، واحتمال اعتقاد ما ليس بنهي نهيًا، فهذه ثلاثة احتمالات، وهي في الحقيقة احتمالان، وهما قائمان في قوله: «أمرنا أو نهينا»، ويزيد على ما سبقه من المراتب باحتمال أنَّ الآمر غير الرسول؛ لأنَّ الفاعل في قوله: أمرنا غير مسمًّى فردَّه الكرخي وجماعة؛ أي: منعوا إضافة ذلك إلى النَّبِيّ ﷺ لذلك؛ أي: لعدم تسمية الفاعل؛ لأنه يحتمل غيره قطعًا، وهو قول الشافعي والأكثرين؛ لأنَّ مراد الصحابي إنَّما هو الاحتجاج به؛ أي: بقوله: أمرنا فيجب حمل الأمر على صدوره ممَّن يُحتج بقوله وهو الرسول ﷺ، إذْ غيره لا حجَّة في أمره، ولأنَّ العرف: أنَّ المرؤوس إذا قال: أُمرنا أو نُهينا أنه يريد رئيسه بذلك.

لكن قوله: أُمرنا يحتمل أنه أراد اللَّه؛ أي: أنَّ اللَّه أمرنا بكذا، بناءً على تأويل آية أو حديث أخطأ الصحابي في التأويل في نفس الأمر.

(١) قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٢٩٧): «فذهب الجمهور إلى أنه حجة؛ لأنَّ الظاهر أنَّ الآمر والناهي هو صاحب الشريعة، ولا وجه لغيره لضعف احتمال كون الآمر والناهي غير صاحب الشريعة»، ثُمَّ قال: «وأيضًا فإنَّ الصحابي إنَّما يورد ذلك مورد الاحتجاج والتبليغ للشريعة التي يثبت بها التكليف لجميع الأمة، ويبعد كل البعد أن يأتي بمثل هذه العبارة غير رسول اللَّه ﷺ فإنه لا حجة في قول غيره». اهـ.

ومثال هذا: قول ابن عباس رضي الله عنهما حين صام بالمدينة رمضان برؤية الهلال ليلة السبت، وصام معاوية بالشام برؤية الهلال ليلة الجمعة، فقيل لابن عباس: أما ترضى برؤية معاوية؟ فقال: لا، إنَّما رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين، هكذا أمرنا رسول اللَّه ﷺ(١).

وإنَّما كان ذلك؛ بناءً منه على تأويله قوله عليه السلام: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته**»(٢)، على ما ذكر.

وإنَّما مراد الحديث ما إذا لم يثبت في بعض البلاد، لا مطلقًا، أمَّا إذا رُؤي في بعضها فهو كما رُؤي في جميعها عند الأكثرين، فكان قول ابن عباس: هكذا أمرنا رسول اللَّه ﷺ؛ بناءً منه على إجرائه الحديث على إطلاقه في الصوم والإفطار للرؤية، وفيه ما قد نبّهنا عليه.

وكذلك لو قال قائل: أمرنا أن نردَّ المطلقة ثلاثًا إلى زوجها الأول بمجرد عقد الزوج الثاني عليها؛ بناءًا على تأويله قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، على أنَّ النكاح فيه العقد.

فيخرج قبول قوله: أمرنا على أنَّ مذهب الصحابي حجة أم لا؟؛ لأنَّ التأويل المذكور هو مذهبه، وفي الاحتجاج بمذهبه خلاف(٣).

ولا يتوجَّه هذا الاحتمال في قوله: «من السنَّة كذا، أو جرت السنَّة، أو مضت السنَّة بكذا؛ أي: الخطأ في تأويل الأمر لا يتّجه في قوله: «السنَّة كذا» لأنَّ قوله: من السنَّة كذا، ونحوه، نقل مجرّد لا اجتهاد فيه، والخطأ في قوله: أمرنا على الاحتمال المذكور إنَّما جاء من الاجتهاد في لفظ النص حيث ظنَّ أنَّ اللَّه تعالى أمر بما ليس أمرًا به في نفس الأمر.

● **وقوله**: من السنَّة كذا، أو جرت السنَّة، أو مضت السنَّة بكذا(٤)، كقوله: مضت السنَّة أن يُفرق بين المتلاعنين فلا يجتمعان أبدًّا(٥)، ونحوه، حكمه: حكم أمرنا ونهينا، في أنَّ الأظهر إضافته إلى سنة النَّبِيّ ﷺ لا غيره، مع احتماله ما سبق من الاحتمالات وهو وقوع

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١٠٨٧).
(٢) متفق عليه: البخاري (١٩٠٩)، ومسلم (١٠٨١).
(٣) قلت: وهذا ضعيف؛ لأنه لا آمر ولا ناهي في عهد الرسول إلَّا رسول اللَّه الذي لا ينطق عن الهوى وأمره هو أمر اللَّه قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧]، فيلزم حمل: أمرنا ونهينا على الآمر والناهي وهو رسول اللَّه ﷺ، يؤكد ذلك قول عائشة كما عند البخاري (٣٢١): «فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة».
(٤) والسنَّة هنا تحتمل الواجب والمستحب ولابد من دليل خارجي يبين الحكم المأخوذ منها.
(٥) رواه أبو داود في «سننه» (٢٢٥٠)، وذكره المجد في المنتقى (٢٩٠٥)، وصححه وقال الشوكاني في «النيل» (١٢/ ٥١٦): «ورجاله رجال الصحيح». اهـ.

الواسطة بين هذا الراوي وبين سُنة الرسول، بأن يكون إنَّما عُرف أنَّ ما ذكره من السنَّة بواسطة، واحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أو نهي أمرًا ونهيًا.

فأمَّا احتمال أنَّ الآمر غير الرسول فلا يتجه في قوله: من السنَّة؛ إذْ ليس فيها لفظ يستدعي أمرًا، ويحتمل أن يقوم مقام هذا الاحتمال في قوله: أمرنا، احتمال تردد قوله: من السنَّة، بين سنة النَّبِيِّ ﷺ وسنة الخلفاء الراشدين[1]، وإنَّما قلنا: إنَّ الأظهر إضافته إلى سنة النَّبِيّ ﵇، لتبادرها إلى الفهم عند الإطلاق، ولأنه ذُكر في مَعْرِض الاحتجاج، وإنَّما الحجة في سنة الرسول، وسنة الخلفاء الراشدين -وإن كانت حجة أيضًا، واللفظ يتناولها- لكنها مختلف فيها، وسنة الرسول متفق عليها، فحمل أمر الصحابي في قوله: «من السنَّة» على الاحتجاج بما لا خلاف فيه أولى.

وقول التابعي والصحابي في حياة الرسول ﷺ وبعد موته من السنَّة سواءٌ، إلَّا أنَّ الحجّة في قول الصحابي أظهر؛ أي: قول الراوي: من السنَّة سواء كان تابعيًا أو صحابيًا سواءً في أنه حجة لأنَّ كلًا منهما أضاف السنَّة إلى من تقوم الحجة بإضافتها إليه وهو الرسول ﷺ، لكن الحجة في قول الصحابي أظهر منها في قول التابعي؛ لعدم الواسطة، وكونه شاهد ما لم يُشاهد، وكونه عدلًا بالنص، بخلاف التابعي في ذلك كله.

(٥) قوله: «ثُمَّ قوله: كُنَّا نفعل»:

هذه الرتبة الخامسة، وهي قول الصحابي كنا نفعل أو كانوا يفعلون كذا، نحو قول ابن عمر ﵄: «كُنَّا نُفاضل على عهد رسول اللَّه ﷺ فنقول: أبو بكر، ثُمَّ عمر، ثُمَّ عثمان، فيبلغ ذلك رسول اللَّه ﷺ فلا ينكره»[2].

وقوله: «كُنَّا نخابر أربعين سنة»[3] يعني: نزارع مخابرة كما عامل النَّبِيّ ﷺ أهل خيبر في مزارعة أرضهم.

وقول عائشة: «كانوا لا يقطعون في الشيء التافه»[4] أي: لا يقطعون السارق في الشيء

---

(١) لأنَّ السنَّة عند السلف تشمل السّنتين لحديث الترمذي (٢٦٧٦)، وقال: حسن صحيح مرفوعًا: «**فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ**»، والأمر للوجوب.
قول التابعي «من السنَّة كذا» فله حكم الحديث المرسل مراسيل التابعين وهذا أرجح ما يُقال فيه، قاله الشوكاني في «الإرشاد» (١/ ٣٠٠).

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٣٦٥٥)، وأبو داود (٤٦٣٨)، والطبراني في «الكبير» (١٣١٣٢) فهذه الروايات مجموعة توافق لفظ الطوفي المذكور [جمعهم المحقق].

(٣) رواه البخاري (٢٣٤٣)، ومسلم (١٠٩/ ١٥٤٧)، وابن ماجه (٢٤٥٠).

(٤) رواه بهذا اللفظ ابن أبي شيبة في المصنف (٢٨٦٩٧)، ورواه البخاري (٦٧٩٢- ٦٧٩٤)، ومسلم (١٦٨٥) بلفظ مقارب: «لم تكن تقطع يد السارق في أدنى من حَجَفة أو كرسي وهو يومئذ له ثمن»، وفي رواية «أو ترس»، والحَجَفَة: الترس، وفي رواية: «أنَّ يد السارق لم تقطع على عهد النَّبِيّ ﷺ».

اليسير حتى يبلغ نصابًا شرعيًا.

فإن أُضيف قوله: كنا نفعل أو كانوا يفعلون إلى عهد النبوَّة بأن قال: كُنَّا نفعل أو كانوا يفعلون على عهد الرسول ﷺ دلَّ على جواز ما كانوا يفعلونه أو وجوبه على حسب مفهوم لفظ الراوي وما فُهم منه ودلَّ عليه من جواز أوْ وجوب أو ندب وإنَّما قلنا: إنه يدلُّ على جوازه أو وجوبه، لأنَّ ذكره في مَعْرِض الاحتجاج يقتضي أنه بلغ النَّبِيّ ﷺ فأقرَّ عليه، وإقرار النَّبِيّ ﷺ حجة، وإن لم يضف قوله: كُنَّا نفعل وكانوا يفعلون إلى عهد النبوَّة لَمْ يُفد أنه حجة؛ إذْ الحجة في إقرار النَّبِيّ ﷺ وهو منتف في غير عهده، فيحتمل أنه رأي جماعة منهم فحكاه هذا الراوي عنهم، ولفظه -وإن كان يقتضي اتفاق جميعهم عليه- غير أنه غير قاطع فيه، بل هو مظنون، فلذلك ساغ خلافه[1].

فقوله: كانوا يفعلون لا يُفيد الإجماع عند بعض الشافعية ما لم يصرح بنقل الإجماع عن أهله، وهم أهل الحل والعقد؛ وهو نقل للإجماع عند أبي الخطاب.

قلت: يشبه أن النزاع لفظي، وأنه إجماع ظنِّي لا قطعي، لأنَّ هذا اللفظ يُفيد إضافة الفعل إلى الجماعة ظنًّا لا قطعًا، صرح به الآمدي، ولقول أبي الخطاب قوة وظهور من جهة أنَّ الراوي إنَّما يذكر هذه الصيغة في مَعْرِض الاحتجاج، وهو إنَّما يحصل بفعل أهل الإجماع.

- **[قول الصحابي هذا الخبر منسوخ، هل يُعتبر مرفوعًا أم اجتهادًا منه؟]**

قال أبو الخطاب: «ويقبل قول الصحابي: هذا الخبر منسوخ ويُرجع في تفسيره إليه» هاتان مسألتان: إحداهما: قبول قوله: «هذا الخبر منسوخ» لأنه نص على الإخبار بالنسخ نصًّا جازمًا، فيُحمل على علمه به؛ دفعًا للكذب عنه والغِش والتلبيس منه على النَّاس.

وقال الإمام فخر الدين: لا يُقبل؛ لاحتمال كون ذلك اجتهادًا منه، وقال الكرخي: إن قال: هذا الخبر نسخ ذاك الخبر لم يُقبل، وإن قال: هو منسوخ قُبل، لأنه لم يجد للاجتهاد مجالًا فهو قاطع به.

وضعَّف هذا إمام الحرمين.

قلت: الاحتمال في قوله: منسوخ قائم فهو يُفيد النسخ ظَنًّا لا قطعًا[2].

---

(١) قال الشوكاني في «الإرشاد» (١/ ٣٠٢): «فلا يقوم بمثل هذا الحجة؛ لأنه ليس بمسند إلى تقرير النَّبِيّ ﷺ، ولا هو حكاية إجماع، وقالت الحنفية والحنابلة: إنه إجماع، قال الغزالي: إذا قال التابعي: كانوا يفعلون كذا، فلا يدلُّ على فعل جميع الأمة، فلا حجة فيه إلَّا أن يصرح بنقل الإجماع». اهـ.

(٢) لا شك أنَّ احتمال الاجتهاد وارد؛ لأنَّ الأصل عدم النسخ ما وجد وجه للجمع بين الخبرين، فلابدَّ من قرينة أو دليل آخر يؤكد النسخ حتى لا تتعطل النصوص، لاسيما وأنَّ النسخ في لغة الصحابة يشمل التخصيص للعام والتقييد للمطلق، واللَّه أعلم.

المسألة الثانية: أنه يرجع إلى تفسير الخبر إلى الصحابي؛ لأنه أعلم بما سَمِعَ، وسواءً كان التفسير بقوله أو فعله، كما فسر ابن عمر ﵄ حديث «**المُتبايعان بالخيار ما لم يتفرَّقا**»(١) بتفرق الأبدان، حيث كان إذا باع أو اشترى شيئًا يمشي خطوات ليلزم البيع، وحديث: «**فإن غُمَّ عليكم فاقدروا له**»(٢) بصومه يوم الغيم.

● **[قول الصحابي: عن رسول اللَّه ﷺ]**

فأمَّا قول الصحابي: عن رسول اللَّه ﷺ، فقيل: يحمل على سماعه منه، وقيل: لا؛ ومأخذ الخلاف: أنَّ «عن» معناها المجاوزة، فمعنى قوله عن رسول اللَّه جاوز القول رسول اللَّه ﷺ إليَّ، وهو أعمُّ من أن يكون بواسطة أو غيرها، فمن رجح تحسين الظنّ بالصحابي حمله على السماع، ومن نظر إلى احتمال قيام الواسطة رجح جانب الاحتياط لم يحمله عليه.

وهذان الوجهان في غير الصحابي، إذا قال: عن فلان، ولم يعرف بتدليس، فإن عُرف بتدليس فالوجهان أيضًا، لكن يصير تدليسه قرينة مرجحة لعدم السماع، وكان قتادة مدلسًا، فكان شعبة يُراعي لفظه، فإن قال سمعت أنسًا -مثلًا- كتب عنه، وإن قال: عن أنس لم يكتب عنه.

انتهى الكلام عن مراتب لفظ الصحابي.

● **[ثانيًا: مراتب ألفاظ رواية غير الصحابي:]**

أمَّا غير الصحابي كالتابعي ومن بعده، فلكيفية روايته مراتب:

● **إحداها: سماعه قراءة الشيخ في مَعْرِض إخباره ليروي عنه**(٣):

---

(١) متفق عليه: البخاري (٢١٠٧)، ومسلم (١٥٣١).

(٢) رواه البخاري (١٩٠٩)، ومسلم (١٠٨١)، وأبو داود في «سننه» (٢٣٢٠)، والحق تفسير الحديث بالحديث فقوله «فاقدروا له» يفسره قوله «فأتموا عدة شعبان ثلاثين».

● **قول الصحابي رُخصَّ لنا**: قال السمعاني في «القواطع» (١/ ٣٨٨) «ولهذا لو قال الصحابي: رُخّص لنا أن نفعل كذا، ينصرف إلى النَّبِيّ ﷺ بالاتفاق، فكذلك قول الصحابي من السنَّة كذا، فمطلق السنَّة ينصرف إلى النَّبِيّ ﷺ». اهـ.

(٣) بعيدًا عن المعنى اللغوي، إذا قال الصحابي ﵁ عن النَّبِيّ ﷺ فهو مرفوع من سُنّته ﷺ سواءً احتمل ما احتمله قوله: قال النَّبِيّ ﷺ بوجود واسطة بينهما أم لا، ومرسل الصحابي مقبول والصحابة كلهم عدول وغير مدلسين فثبت الرفع، فماذا بعد؟! قال الشوكاني في «الإرشاد» (١/ ٢٩٦): «وعلى تقدير أنَّ ثَمَّ واسطة فمراسيل الصحابة مقبولة عند الجمهور وهو الحق». اهـ.

قال الشوكاني في «الإرشاد» (١/ ٣٠٣): «وهي الغاية في التحمل؛ لأنها طريقة رسول اللَّه ﷺ فإنه كان يحدث أصحابه وهم يسمعون». اهـ.

أي: سماع الراوي قراءة الشيخ للحديث، على جهة إخباره للراوي أنه من روايته، ليروي الراوي عنه، فللراوي أن يقول: سمعت فلانًا -يعني شيخه المذكور- يقول كذا، وله أن يقول: قال فلان، وحدثني، وأخبرني فلان، لأنَّ هذه الصيغ جميعها صادقة في السماع لغة، والسماع صادق عليها.

- **المرتبة الثانية: أن يقرأ الراوي على الشيخ، فيقول الشيخ**(١): **نعم أو يسكت**:

فله الرواية عنه بذلك، لظهور الصحة والإجابة؛ أي: لأنَّ قول الشيخ نعم في سياق قراءة الراوي عليه ظاهر في أنَّ رواية الشيخ للحديث صحيحة، وفي أنه أجاب الراوي إلى الرواية عنه، خلافًا لبعض الظاهرية.

وهذا الخلاف فيما إذا سكت الشيخ فلم يعترف ولم يُنكر بإشارة ولا عبارة، ووجه إنكار الرواية مع السكوت: أنَّ الساكت لا يُنسب إليه قول، وإلى أنَّ السكوت عدم الكلام فلا يُفيد ثبوت الرواية.

والجواب: أنَّ الساكت مع القرينة كالناطق، ولهذا كان إقرار النَّبِيّ ﷺ على الأقوال والأفعال والأحوال التي تنتهي إليه حجة، وإنَّما هو السكوت مع قرينة الرضى، وسكوت الشيخ في مَعْرِض قراءة الراوي عليه، يُفيد الإخبار والإذن في الرواية عنه، وإلَّا كان تلبيسًا في الدين، وهو فسق، والأصل عدمه.

وسكوت الشيخ فيما إذا قرأ عليه الراوي، إن كان مع تنبهه فهو كاف في الرواية وإن كان ثَمَّ قرينة غفلة من الشيخ، أو إكراه له على الرواية، أو أمر يحيل ذلك، لم يكن سكوته كافيًا في الرواية.

ثُمَّ للراوي أن يقول أخبرنا فلان وحدثنا فلان قراءة عليه؛ لأنه حكى حاله عند القراءة، وهو صادق، لأنَّ خبره مطابق، فإن لم يقل قراءة عليه فروايتان:

إحداهما: المنع؛ أي: ليس له ذلك، لأنه يوهم السماع من لفظ الشيخ وهو كذب في الرواية فلا يجوز.

والثانية: جواز ذلك؛ لأنه في معناه؛ أي: سكوت الشيخ مع عدم المانع عند قراءة الراوي عليه هو في معنى سماع الراوي من لفظ الشيخ، فاقتصاره على أخبرنا لا يكون كذبًا في الحقيقة.

---

(١) نقل ابن حجر الإجماع عليه في هذه الأزمنة «نخبة الفكر» (ص٢١٣).

- **هل يجوز للراوي إبدال قول الشيخ: أخبرنا بحدثنا وعكسه؟**

فيه روايتان: إحداهما: الجواز، لاتحاد المعنى في اللغة، إذْ لا فرق فيها بين أخبرنا وحدَّثنا وأنبأنا؛ لأنه مشتق من الخبر والحديث والنبأ، وهي واحدة ذكره ابن فارس في كتاب مفرد له في علم الحديث.

والراوية الثانية: المنع؛ لاختلاف متقضى اللَّفظين اصطلاحًا؛ أي: في اصطلاح المحدثين، فإنهم يخصُّون لفظ حدثنا بما سمع من لفظ الشيخ، وأخبرنا يصلح عندهم لذلك ولما قرئ على الشيخ فأقر به، فالإخبار أعمّ من التحديث، وأنبأنا يطلقها المتأخرون على الإجازة، والمتقدمون بمعنى أخبرنا أو حدثنا؛ والاصطلاح في كل لفظ يقضي على وضعه اللغوي ويقدم عليه، ولهذا كانت الحقيقة الشرعية مقدمة على اللغوية تقديمًا لاصطلاح الشرع على وضع اللغة[1].

- **المرتبة الثالثة: الإجازة [والمناولة نوع منها:]**

نحو قول الشيخ للراوي: أجزت لك أن تروي عنِّي الكتاب الفلانيِّ، أوْ ما صح عندك من مسموعاتي[2].

والمناولة: نحو قوله: خذ هذا الكتاب فاروه عنِّي، فهذا من طرق الرواية، وممَّا يجوز به[3]، ويكفي في المناولة مجرد اللفظ دون أن يناوله الكتاب بيده؛ لأنَّ الإذن إنَّما يستفاد من اللفظ، لا من إعطاء الكتاب، لأنه لو اقتصر على إعطائه الكتاب ولم يقل له: اروه عنِّي، لم تجز الرواية، وإنَّما جازت بلفظ الإذن، فدلَّ على أنه المستقل بها، وإنما سُمّي هذا مناولة؛ لأن المحدّثين اصطلحوا على أن أحدهم يناول الآخر كتابًا فيقول: اروه عنِّي عادة واتفاقًا، لا اشتراطًا لإعطاء الكتاب في المناولة، وحينئذ تصير المناولة نوع إجازة.

---

(١) قلت: وهذا ترجيح معتبر بدليله فيقدّم؛ مع العلم أنَّ المسألة على الخيار بين القولين، مع قوة القول الثاني.

(٢) قال إلكيا الطبري: إنها بمنزلة السماع، لأنَّ الكتابة أحد اللسانين [إرشاد الفحول: (١/ ٣٠٧)].

(٣) قال القاضي عياض في «الإلماع» (ص٨٨): «إنها تجوز الرواية بهذه الطريقة بالإجماع». اهـ، وقال المازري: «لا شك في وجوب العمل بذلك، ولا معنى للخلاف فيه». اهـ [إرشاد الفحول (١/ ٣٠٩)، «التحبير» للمرداوي (٥/ ٢٠٥٧)] وقد روى البخاري معلقًا في «صحيحه» (١/ ٢٩) في كتاب العلم باب ما يذكر في المناولة وكتاب أهل العلم بالعلم إلى البلدان (باب٧) قبيل حديث (٦٤) قال البخاري: «واحتج بعض أهل الحجاز في المناولة بحديث النَّبِيِّ ﷺ حيث كتب لأمير السرية كتابًا وقال: «**لا تقرأه حتى تبلغ مكان كذا وكذا**»، فلمَّا بلغ ذلك المكان قراءة على النَّاس وأخبرهم بأمر النَّبِيّ ﷺ»، وصله أبو يعلى في مسنده (١٥٣٤)، والبيهقي في الدلائل (٣/ ١٧) [تغليق التعليق لابن حجر (٢/ ٧٤)، «التحبير» للمرداوي (٥/ ٢٠٥٨)، والإرشاد (١/ ٣٠٩)].

فيقول الراوي في الإجازة والمناولة: حدثني فلان إجازة وأخبرني فلان إجازة، فإن لم يقل إجازة بل اقتصر على قوله حدثني أو أخبرني، فقد أجازه قوم؛ لأنَّ الإجازة والمناولة في معنى إسماع الشيخ وقراءة الراوي له.

وهذا القول فاسد؛ لأنه أخبرني فلان يُشعر بسماعه منه وهو كذب، لأنه لم يسمع منه شيئًا.

• ومنع أبو حنيفة وأبو يوسف الرواية بالإجازة والمناولة، وفيه نظر؛ أي: فيما قالاه نظر؛ لأنَّ الغرض من الرواية معرفة صحة الخبر لا عين طريقه التي هو ثابت بها، وذلك لأنَّ طريق الحديث وهو قول الراوي: حدثنا فلان عن فلان إلى آخر السند، إنَّما هو وسيلة إلى معرفة صحة الحديث ومعرفة صحّته مقصدٌ.

• **والقاعدة: إنَّ المقاصد إذا حصلت بدون الوسائل سقطت، لأنها ليست مقصودة لنفسها:**

ومعرفة صحة الخبر حاصله بالإجازة والمناولة؛ لأنَّ المخبِر عدل، جازم بالإذن في الرواية، والظاهر أنه ما أذن إلَّا فيما هو عالم بصحته وروايته له؛ وقد صنف الخطيب البغدادي في الإجازة للمعدوم وذكر حُجَجَه وأقوال النَّاس فيه فالإجازة بالموجود أولى». اهـ.

قال المرداوي في «التحبير» (٥/ ٢٠٥٥):

«وتجوز إجازة المجاز به في الأصح: كأجزت لك مجازاتي، أو أجزت لك ما أجيز لي روايته، وهذا هو الصحيح وعليه العمل، خلافًا لبعض المتأخرين، وكان الفقيه نصر المقدسيّ يروي بالإجازة عن الإجازة، وعليه العمل إلى زماننا هذا». اهـ.

قال نجم الدين الطوفي تكملة للنقل السابق من «شرحه»:

• «**ولو قال**: خذ هذا الكتاب، أو قال: هو سماعي، ولم يقل: اروِه عنِّي لم تجز روايته عن الشيخ[1]؛ لأنَّ جواز الرواية إنَّما يستفاد من الإذن فيها وهو مانع منها؛ وهو مفقود هاهنا؛ وذلك لجواز معرفة الشيخ في رواية الكتاب بخلل مانع منها؛ ولأنه لا يمتنع أن يقول له: خذ هذا الكتاب ليستفيد به نظرًا، أو هو سماعي: ترغيبًا له في الرواية عنه لغيره، أو لذلك الكتاب بعينه.

• **ولا يروي عن شيخه أو عن غيره ما وجده بخط الشيخ:**

بأن يقول: أخبرنا أو حدثنا؛ لأنه كذب، لكنه يقول: «وجدت بخط فلان كذا» وكذا

(١) قال ابن الصلاح والنووي: لا يجوز الرواية بها على الصحيح عند الأصوليين والفقهاء، وحكى الخطيب عن قوم أنهم جوّزوا الرواية بها، وبه قال ابن الصباغ والرازي [«إرشاد الفحول» (١/ ٣٠٩)].

سَمَّى وجادة، وهي فِعَالة من وَجَدَ الشيء يجده وجدانًا: إذا صادفه ولقيه[(١)].

• **أمَّا إن قال: هذه نسخة صحيحة بكتاب البخاري ونحوه لم يجز روايتها عنه مطلقًا:**

أي: إن قال العدل هذه نسخة صحيحة بكتاب البخاري أو مسلم أو الترمذي أو غيرها من

---

(١) **الوجادة**: فيما أخذ من العلم من صحيفة من غير سماع ولا إجازة ولا مناولة، ومعناها اصطلاحًا. أن يقف الراوي على أحاديث بخط راويها غير المعاصر له، أو المعاصر ولم يسمع منه، أو سمع منه ولكنه لا يرويها الواجد عنه بسماع ولا إجازة، فله أن يقول: وجدت أو قرأت بخط فلان أو في كتابه بخطه حدثنا فلان، أو قرأت بخط فلان عن فلان، وهذا الذي استمر عليه العمل قديمًا وحديثًا، أفاده السيوطي في [«تدريب الراوي» (٢/ ٦١)]، وقال ابن الصلاح: الوجادة بالكسر قسم من أقسام أخذ الحديث ونقله، وهي أن يقف على كتاب شخص فيه أحاديث يرويها بخطه ولم يلقه، أو لقيه، ولكن لم يسمع منه ذلك الذي وجده بخطه، ولا له منه إجازة ولا نحوها، فله أن يقول: «وجدت بخط فلان أو في كتاب فلان بخطه: أخبرنا فلان بن فلان»، ويذكر شيخه ويسوق سائر الإسناد والمتن، أو يقول وجدت أو قرأت بخط فلان عن فلان، ويذكر الذي حدثه ومَنْ فوقه [«توجيه النظر إلى أصول الأثر» (٢/ ٧٦٩)، «المعجم الوجيز في مصطلحات أهل الحديث» (٢٧٣- ٢٧٤)].

• **الردَّ على من منع الإجازة: قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٣١١- ٣١٢)**: «قال شعبة: لو صحت الإجازة بطلت الرحلة، وقال أبو زرعة الرازي الإجازة ذهاب العلم، ويجاب عمَّا قاله المانعون: بأنَّ الإجازة لا تستلزم بطلان الرحلة، وأيضًا المراد من الرحلة تحصيل طريق الرواية وقد حصلت بالإجازة، ولا تستلزم ذهاب العلم، غاية ما في الباب أن من روى بالإجازة ترك ما هو أقوى منها من طرق الرواية وهو طريق السماع، والكل طرق للرواية، فالعلم محفوظ غير ذاهب بترك ما هو أقوى، وإذا عرفت هذا: علمت أنه لا وجه لما قاله ابن حزم في كتاب «الإحكام» إنه بدعة غير جائزة». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٥/ ٢٠٤٤): «ومنها الإجازة فتجوز الرواية بها عند أحمد والشافعي وأصحابهما والأكثر وحكى الباقلاني والباجي وغيرهما من الأصوليين الاتفاق عليه». اهـ.

وجعل المرداوي المكاتبة من أقسام الإجازة قال في «التحبير» (٥/ ٢٠٦٥ وما بعدها): «ومنها المكاتبة مع الإجازة في الأصح: من الأقسام المكاتبة: بأن يكتب الشيخ إلى غيره: سمعت من فلان كذا، للمكتوب إليه إذا علم خطه، أو ظنه بإخبار عدل أنه خطه، أو شاهده يكتب أن يعمل به ويرويه عنه.

قال العرافي في «شرح منظومته»: «المكاتبة أن يكتب الشيخ شيئًا من حديثه بخطه أو بأمر غيره فيكتب عنه بإذنه سواءً كتبه أو كتب عنه إلى غائب عنه، أو حاضر عنده، فهذان نوعان: أحدهما: أن يجيزه مع ذلك فتجوز الرواية به على الصحيح كالمناولة، وعليه أكثر العلماء حتى قال بعضهم: إنه كالسماع؛ لأنَّ الكتابة أحد اللسانين، وقد كان النَّبِيّ ﷺ يبلغ الغائب بالكتابة إليه، وكان ﷺ يكتب إلى عماله تارة ويرسل أخرى، وظاهر كلام أحمد والخلَّال الجواز، وهو الأشهر للمحدثين واختاره كثير من المتقدمين حتى قال ابن السمعاني: إنها أقوى من الإجازة، وجزم به الرازي في «المحصول».

وفي البخاري في كتاب الأيمان والنذور: كتب إليَّ محمد بن بشار(*)، وفي مسلم: عن عامر بن سعد بن أبي وقاص: كتب إليَّ جابر بن سمرة(**)». اهـ.

(*) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٦٧٣) قال البخاري: «كتب إليَّ محمد بن بشار حدثنا» الحديث.

(**) رواه مسلم في «صحيحه» (١٠/ ١٨٢٢) فكتب إليه حديث «لا يزال الدين قائمًا حتى تقوم الساعة» الحديث.

دواوين السنَّة، ولم يقل اروها عني، لم يجز للسَّامع روايتها عنه مطلقًا؛ أي: سواءً كان مجتهدًا أو مقلدًا؛ لعدم الإذن له في الرواية.

● **وإنكار الشيخ للحديث غير قادح في رواية الفرع له:**

اعلم أنَّ إنكار الأصل لرواية الفرع: إمَّا أن يكون مع الجزم بالإنكار أو مع التردد فيه، فإن كان مع الجزم، فإمَّا أن يكون إنكار تكذيب للفرع أوْ لا، فإن كان إنكار تكذيب للفرع: فحكى الآمدي الإجماع على أنه لا يُقبل؛ لأنَّ كل واحد منهما يُكذب الآخر فأحدهما كاذب لا بعينه.

وإن لم يكن إنكار تكذيب أو كان إنكار الأصل غير جازم، بل كان شاكًّا في رواية الفرع، فهو غير قادح فيها ويجب قبوله والعمل به عندنا، وهو قول مالك والشافعي، وأكثر المتكلمين، وخالف الحنفية فقالوا: لا يقبل، هكذا يحكي بعض الأصوليين الخلاف مع الحنفية، ومذهبهم على ذلك؛ لردِّهم حديث ربيعة بن أبي عبد الرحمن في الحكم بشاهد ويمين.

والمذكور في «الروضة» و«المنتهى» و«التنقيح»: أنَّ الخلاف مع الكرخي منهم؛ قال القرافي: مذهب أكثر أصحابنا والشافعية والحنفية: إذا شك الأصل في الحديث، لا يضرُّ ذلك، خلافًا للكرخي.

ولنا: أنَّ الفرع عدلٌ جازِمٌ بالرواية عن الأصل، فتقبل روايته عنه، وأمَّا إنكار الشيخ للرواية فيُحمل على نسيانه؛ أي: أنه نسي أنه حدَّثه، جمعًا بين جزم الفرع بالرواية وإنكار الشيخ لها.

وقد روى ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه: أنَّ النَّبِيّ صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد(١).

ثُمَّ نسيه سهيل، فكان بعد ذلك يقول حدثني ربيعة عني أني حدثته عن أبي عن أبي هريرة رضي الله عنه، ولم ينكره أحد من التابعين، فيكون ذلك إجماعًا.

فإن قيل: لعلَّ سهيلًا تذكر الحديث برواية ربيعة عنه، ومراجعته له في ذلك، فتخرج قصّته عن الاحتجاج بها في محل النزاع.

---

(١) رواه الترمذي في «سننه» (١٣٤٣)، وقال: حسن غريب، وابن ماجه (٢٣٦٨)، وأبو داود (٣٦١٠) ثُمَّ قال أبو داود: «وزادني الربيع بن سليمان المؤذن في هذا الحديث، قال: أخبرني الشافعي عن عبد العزيز قال: فذكرت ذلك لسهيل فقال: أخبرني ربيعة -وهو عندي ثقة- أني حدثته إياه، ولا أحفظه، قال عبد العزيز: وقد كان أصابت سهيلًا علة أذهبت بعض عقله ونسي بعض حديثه، فكان سهيل بعدُ يحدثه عن ربيعة عنه عن أبيه، ذكره المجد في المنتقى، (ح٣٩١٤)، وقال: صحيح، والحديث في «صحيح مسلم» (٣/ ١٧١٢) عن ابن عباس.

قلنا: لو كان كذلك لما رواه بعد ذلك عن ربيعة عنه، بل كان يرويه كما لو لم ينس عن أبيه، عن أبي هريرة، والنسيان متسلط على الإنسان، فيُحمل الحال عليه، وقد صنَّف الخطيب البغدادي جزءًا فيمن حدَّث ونسي، لكثرة وقوع ذلك منهم». اهـ.

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٣٠٣):

«قال الماوردي والروياني: ويصح تحمل التلميذ عن الشيخ، سواء كانت القراءة عن قصد، أو اتفاقًا، ومذاكرة، ويجوز أن يكون الشيخ أعمى يُملي من حفظه، ويجوز أن يكون أصمَّ، ويجوز أن يكون التلميذ أعمى، ولا يجوز أن يكون أصمَّ». اهـ.

قلت: ووجه جواز كون الشيخ أصمَّ: أنه تحمل الحديث وهو سليم، ثُمَّ صار أصمَّ، ووجه أخر أنه تَحَمَّل الحديث عن شيخه كتابة وحمّله لتلاميذه كتابة.

- **المسألة (٤٥) بيان مقصود الرواية:**

قال الطوفيِّ في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ١٧٨- ١٧٩):

«مقصود الرواية في دين الإسلام أمران:

أحدُهما: حفظ السنَّة بطرقها عن رسول اللَّه ﷺ.

الثاني: تبيُّن صحيحها من سقيمها.

وهذان الأمران هي وظيفة المحدثين، لكن بعضهم التزمهما جميعًا، كالشيخين وغيرهما ممَّن صنف الصحيح، ومنهم من التزم الأوَّل فقط، وهو حفظ السنَّة بطرقها، ثُمَّ قال بلسان حاله أو مقاله لأهل العلم: أنا قد حفظت عليكم هذه السنَّة فانظروا أنتم فيها، فاعملوا بصحيحها ودعوا سقيمها، وهذه طريقة مسند أحمد ﵁، وما أشبهه من جوامع الحديث، فإنَّ أحمد روى في مسنده القويَّ والليِّن وقال: «كل ما اختلف فيه من سنة رسول اللَّه ﷺ فارجعوا فيه إلى هذا المسند، فإن لم تجدوا له أصلًا فيه، فليس بحجّة[1]، فإني قد انتقيته من سبع مئة ألف حديث وخمسين ألف حديث».

فبيَّن أحمد ﵁ أنَّ مقصوده في مسنده: تدوين السنَّة المروية، لا بيان صحيحهما من سقيمها، ثُمَّ لمَّا احتاج عند العمل إلى معرفة الصحيح من غيره؛ بيَّن ذلك بأسبابه وعلله في مسائله المنقولة عنه، كـ«جامع الخلال» و«زاد المسافر» و«مسائل حرب» وكتاب: «العلل»

(١) بلا شك، فإن المسند قد حوى الكثير من السنن ولكن لا جرم قد وُجد في «الصحيحين» وبقية كتب السنن والمسانيد والمعاجم ما لا يوجد في «المسند» باتفاق المحدثين سلفًا وخلفًا، والكل يؤخذ من قوله ويُردَّ: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦].

وغير ذلك ممَّا نُقل عنه، وهو كثير جدًّا، واللَّه أعلم بالصواب». اهـ.

● **المسألة: (٤٦): الزيادة من الثقة المنفرد بها مقبولة**

قال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٢٢٠ وما بعدها):

«الزيادة من الثقة المنفرد بها مقبولة، لفظية كانت؛ كقوله: «**ربنا لك الحمد**»[1]، «**ربنا ولك الحمد**»[2]، فإنَّ «الواو» زيادة في اللفظ لا في المعنى، أو معنوية؛ أي: تفيد معنى زائدًا؛ كقوله ﷺ: «**إذا اختلف المُتبايعان والسلعة قائمة، تحالفًا وترادًّا**»[3]، فإنَّ الأكثر لم يذكروا: «والسلعة قائمة»؛ كالحديث التام وأَوْلى، هذا دليل المسألة، وهو من وجهين:

أحدهما: القياس على قبول الحديث التام إذا انفرد به الثقة، فالزيادة أَوْلى بالقبول؛ لأنها غير مستقلة، بل تابعة لغيرها، وإذا قُبل الحديث المستقل ممَّن انفرد به، فغير المستقل أَوْلى أن يُقبل.

الوجه الثاني: أنَّ انفراد الثقة بالزيادة ممكن، وقد أخبر به، وكل ممكن أخبر به الثقة وجب قبوله.

[طرق انفراد الثقة بالزيادة وتوجيهها:]

ولتوجيه إمكان انفراده بالزيادة طرق:

منها: أن يَعْرض لراوي الناقص شاغل عن سماع الزيادة، مثل أنْ بلغه خبر مزعج، أو

---

(١) و(٢) روى البخاري في «صحيحه» (٧٨٩)، ومسلم (٣٩٢) عن أبي هريرة قال: «كان رسول اللَّه ﷺ إذا قام إلى الصلاة يكبر حتى يقوم، ثُمَّ يكبر حين يركع، ثُمَّ يقول: «**سمع اللَّه لمن حمده**» حين يرفع صلبه من الركعة، ثُمَّ يقول وهو قائم «**ربنا لك الحمد**»، ومسلم (٤١١) عن أنس أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**إذا قال الإمام: سمع اللَّه لمن حمده فقولوا: ربنا ولك الحمد**» فهذه زيادة في «الصحيحين» متفق على صحتها من الثقات.

(٣) روى الحديث أحمد في «المسند» (٤٤٤٦) بسند منقطع عن القاسم، هو ابن عبد الرحمن بن عبد اللَّه بن مسعود وروايته عن جده مرسلة [أفاده أحمد شاكر] قلت: ورواه أيضًا البيهقي بطرقه في «السنن» الكبرى (٥/ ٣٣١- ٣٣٤)، وقال: «خالف ابن أبي ليلى الجماعة في رواية هذا الحديث في إسناده حيث قال عن أبيه، وفي متنه حيث زاد فيه «والبيع قائم بعينه»، ورواه إسماعيل بن عياش عن موسى بن عقبة عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى وقال فيه: «والسلعة كما هي بعينها»، وإسماعيل إذا روى عن أهل الحجاز لم يحتج به، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى وإن كان في الفقه كبيرًا فهو ضعيف في الرواية لسوء حفظه وكثرة أخطائه في الإسناد والمتون ومخالفته الحفاظ فيها واللَّه يغفر لنا وله، وقد تابعه في هذه الرواية عن القاسم الحسن بن عمارة وهو متروك لا يحتج به». اهـ، وكذلك قال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (ح١٢٢٧)، والحديث رواه الطبراني في «الكبير» (١٠٣٦٥) أيضًا، والحديث ثابت بغير الزيادة رواه الحاكم في «المستدرك» (٢٢٩٣)، وصححه ووافقه الذهبي والطبراني في «الكبير» (٩٩٨٧)، والنسائي (٤٦٤٨) في «الصغرى»، وحسنه البيهقي.

عرض له ألم أو حاجة الإنسان، أو كانت له دابة على باب المجلس فشردت فراح يتبعها، فانفرد غيره بالزيادة، كما روى عمران بن حصين رضي الله عنه، قال: دخلت على النَّبِيّ ﷺ وعقلت ناقتي بالباب، فأتى ناس من أهل اليمن فقالوا: يا رسول اللَّه جئنا لنتفقه في الدين ولنسألك عن أوَّل هذا الأمر ما كان، قال: «**كان اللَّه ولم يكن معه شيء، وكان عرشه على الماء، ثُمَّ خلق السماوات، وكتب في الذكر كل شيء**» قال عمران: ثُمَّ أتاني رجل فقال: يا عمران، أدرك ناقتك فقد ذهبت، فانطلقت أطلبها، فإذا السراب ينقطع دونها، وايْم اللَّه، لوددت أنها ذهبت ولم أقم[1].

ومنها: أنَّ راوي الناقص دخل في أثناء الحديث وقد فاته بعضه فرواه من سمعه دونه، كما روى عقبة بن عامر رضي الله عنه قال: كانت علينا رعاية الإبل، فجاءت نوبتي أرعاها فروَّحتها بعشيٍّ، فأدركت رسول اللَّه ﷺ قائمًا يحدِّث النَّاس، فأدركت مِنْ قوله: «**ما من مسلم يتوضأ فيحسن وضوءه، ثُمَّ يقوم فيصلي ركعتين يُقبل عليهما بقلبه ووجهه، إلَّا وجبت له الجنَّة**» فقلت: ما أجود هذا!، فإذا عمر بن الخطاب بين يدي يقول: التي قبلها أجود منها، قال: «**ما منكم من أحد يتوضأ فيسبغ الوضوء ثُمَّ يقول: أشهد أن لا إله إلا اللَّه -الحديث- إلَّا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيِّها شاء**»[2].

ومنها: أنَّ الحديث وقع في مجلسين، وفي أحدهما زيادة، ولم يحضره أحد الراوِيَيْن، وهذا كحديث أبي سعيد رضي الله عنه حيث روى حديث الذي يُمنِّيه اللَّه تعالى في الجنة، فيتمنَّى حتى تنقطع به الأماني فيقول اللَّه عز وجل: «**فإنَّ لك ما تمنَّيْت ومثله معه**»[3]، فقال أبو هريرة رضي الله عنه وكان يسمع هذا الحديث من أبي سعيد: «**فإنَّ لك ما تمنَّيت وعشرة أمثاله**»، فقال أبو سعيد: لم أسمع إلَّا «**ومثله معه**» فقال أبو هريرة: قد سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «**وعشرة أمثاله**»[4].

فهذا يحتمل أنهما كانا في مجلس واحد، وأتى النَّبِيّ ﷺ باللفظين: أحدهما بعد الآخر بوحي أو إلهام، فسمع أبو سعيد: «**ومثله معه**» وشُغل عن سماع «**وعشرة أمثاله**» فسمعها أبو هريرة، ويحتمل أنه كان في مجلسين، غاب أبو سعيد عن أحدهما.

هكذا في رواية لأحمد، وفيها: «ثُمَّ قَال أحدُهما لصاحبه: حدِّث بما سمعت، وأحدّث بما سمعت»، وله في رواية أخرى عن أبي سعيد: «**لك هذا وعشرة أمثاله**» كرواية أبي هريرة، ولعلَّه لما ذكره تذكَّر فوافق.

---

(١) رواه البخاري (٣١٩١) في «صحيحه» بلفظ مقارب وكذلك (٧٤١٨).

(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (٢٣٤).

(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٧٤٣٩)، ومسلم (٣٢/ ١٨٣).

(٤) رواه أحمد في «المسند» (٧٧٠٣، ١٠٨٤٨، ١١٠٦٩).

ومن هذا الباب: ما روى عروة بن الزبير قال: قال زيد بن ثابت: يغفر اللَّه لرافع بن خديج، أنا واللَّه أعلم بالحديث منه -يعني حديث المزارعة- إنَّما أتاه رجلان من الأنصار، وقد اقتتلا، فقال رسول اللَّه ﷺ: «**إن كان هذا شأنكم، فلا تُكْرُوا المزارع**»[١]، فسمع -يعني رافعًا- قوله: «لا تُكْروا المزارع»: يعني: ولم يسمع الشرط.

فإن عُلم اتحاد المجلس؛ أي: أنَّ مجلس الحديث واحد، ووقعت الزيادة فيه من بعض الرَّواة، قُدِّم قول الأكثرين، سواءً كانوا رواة الزيادة أو غيرهم، تغليبًا لجانب الكثرة؛ لأنَّ الخطأ عنهم أبعد، فإن استووا في الكثرة -أعني رواة الزائد والناقص- قُدِّم الأحفظ والأضبط؛ لأنَّ الحفظ والضبط ممَّا يصلح الترجيح بهما، فإن استووا في الكثرة والحفظ والضبط، مثل إن كانوا عشرة، فروى الزيادة منهم خمسة، ولم يتعرَّض لها الباقون أو نفوها، قدِّم قول المثبت، لما ذكرنا في تقديم الجرح على التعديل.

وقال القاضي أبو يعلى: فيه مع التساوي روايتان؛ أي: إذا تساووا في الكثرة والحفظ والضبط، واختلفوا في الزيادة ففيه قولان:

أحدهما: يقدم قول المثبت لإخباره بزيادة علم.

والثاني: قول النافي؛ لأنَّ الأصل عدم الزيادة.

قلت: الزيادة إمَّا أن تُنافي المزيد عليه أولا تنافيه، فإن نافته، احتيجَ إلى الترجيح لتعذر الجمع كما في «الصحيحين»[٢]، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النَّبِيّ ﷺ: «**من أعتق شِرْكًا في عبد، وكان له من المال ما يبلغ ثمنه بقيمة العدل، فهو عتيق، وإلَّا فقد عتق منه ما عتق**»، مع ما في الصحيح أيضًا من حديث أبي هريرة: «**من أعتق شِقْصًا له في مملوك فخلاصه عليه في ماله إن كان له مال، فإن لم يكن له مال قُوّم قيمة عدل ثُمَّ يُسْتَسْعَى في نصيب الذي لم يعتق غير مشقوق عليه**»[٣]، فإنَّ زيادة الاستسعاء تُنافي قوله في حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «**وإلَّا فقد عَتَقَ منه ما عَتَقَ**»[٤].

---

(١) رواه ابن ماجه في «سننه» (٢٤٦١)، وأبو داود (٣٣٩٠)، والنسائي في «الصغرى» (٣٩٣٧)، وفي سنده عبد الرحمن بن إسحاق الكوفي، والوليد بن أبي الوليد، وجهالة حال أبي عبيدة ولكن سكت عنه المنذري في «تهذيب السنن» (٦/ ٢٦٢)، وكذلك البوصيري في «الزوائد» (٣/ ١٧١)، وصححه الألباني في «صحيح ابن ماجه» (٢٠٠٩).

(٢) البخاري (٢٤٩١، ٢٥٠٣، ٢٥٢١، ٢٥٢٥)، ومسلم (١٥٠١).

(٣) رواه البخاري (٢٤٩٢، ٢٥٠٤)، ومسلم (١٥٠٢- ١٥٠٣)، والترمذي في «سننه» (١٣٤٨)، وأبو داود (٣٩٣٨).

(٤) رواه الترمذي (١٣٤٦)، وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه (٣٥٢٨).

وهكذا مذهب الفقهاء بعضهم ينفي الاستسعاء وبعضهم يُثبته.

وإن لم تناف الزيادة المزيد عليه لم يحتج إلى الترجيح بل يُعمل بالزيادة إذا ثبتت كما في المطلق والمقيّد، وكقول أنس ﵁:

«رضخ يهودي رأس جارية، فرضخ رسول اللَّه ﷺ رأسه بين حجرين» رواه بعضهم هكذا مطلقًا، وبعضهم يقول: «فأخذ اليهودي فاعترف، فرضخ رسول اللَّه ﷺ رأسه»، وهي رواية «الصحيحين»[(١)].

• **فائدة**: قد تكون الزيادة في الحديث رافعة للإشكال، مزيلة للإجمال والاحتمال، وقد تكون دالة على إرادة القدر المشترك لا على خصوصية الزيادة أو ضدها.

مثال الأول: قوله ﵇: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث**»[(٢)] فاحتمل هذا اللفظ أنه لم يحمل الخبث؛ أي: يدفعه عن نفسه لقوته كما يُقال: فلان لا يحمل الضيم، وهو تأويل الجمهور في أنَّ القلتين لا تنجس ما لم تتغير وهو ظاهر اللفظ، واحتمل أنه لا يحمل الخبث؛ أي: يضعف عن حمله لضعفه كما يُقال: المريض لا يحمل الحركة والضرب، فجاء في لفظ أحمد وابن ماجه: «**إذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شيء**» فكان هذا رافعًا لذلك الإجمال.

ومثال الثاني: ما ورد في حديث الولوغ: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه سبعًا إحداهن بالتراب**»[(٣)] وفي لفظ: «**أولاهن**»[(٤)]، وفي لفظ: «**أخراهن بالتراب**»[(٥)]، فالتقييد بالأولى والأخرى تضاد يمتنع الجمع فيه، فكان ذلك دليلًا على إرادة القدر المشترك وهو غسل واحدة بتراب أيتّهن كانت.

وقد تكون الزيادة دالة على أمور أُخَرَ تعرف بالنظر في الحديث واعتباره بقوانين أصول الفقه واللَّه تعالى أعلم». اهـ.

---

(١) رواه البخاري (٢٤١٣، ٢٧٤٦)، ومسلم (١٦٧٢).

(٢) رواه ابن خزيمة في «صحيحه»، وصححه (٩٣)، وابن حبان (١١٦)، والحاكم في «المستدرك» (٤٥٨)، وصححه ووافقه الذهبي، والترمذي في «سننه» (٦٧)، وابن ماجه (٥١٧)، وأبو داود (٦٣- ٦٥)، والنسائي (٣٢٧)، وصححه النووي وابن حجر كما في «التلخيص الحبير» (ح٤).

(٣) رواه البخاري (١٧٢)، ومسلم (٢٧٩).

(٤) مسلم (٩١/ ٢٧٩).

(٥) الترمذي في «سننه» (٩١)، وقال: حديث حسن صحيح، وفي رواية لمسلم (٢٨٠): «وعفّروه الثامنة بالتراب»، فلو كانت الثامنة بالتراب للزم تاسعة لإزالة ما علق بالإناء من التراب، وهذا دليل على أنها الأُولى وليست الآخرة، وكذلك توجه رواية «أخراهن» لأنَّ رواية الترمذي بلفظ: «أولاهن أو أخراهن بالتراب».

- **إذا رفع الثقة حديثًا ووقفه غيره، فالقول قول من رفع وهي صورة للمسألة:**

وقال أبو المظفر السمعاني في: «قواطع الأدلة» (١/ ٣٩٩ وما بعدها):

«مسألة: الزيادة إذا انفرد بها الراوي الثقة تُقبل، عند عامة الفقهاء، وكذلك إذا رفع الرجل الثقة حديثًا ووقفه غيره فالقول قول من رفع، وكان حجة مقبولة على قول من ذكرناهم.

وذهب جماعة من أصحاب الحديث إلى أنَّ الواحد إذا كان انفرد بزيادة من بين جملة الرواة حمل الأمر في هذه الزيادة على الغلط، وكذلك إذا رفع حديثًا ووقفه أصحابه يُتوقف في الحديث، واحتج من رد رواية المنفرد وقال: إنَّ ضبط الراوي إنَّما يُعرف بموافقة المعروفين بالضبط فإذا لم يوافقوه في الرواية لم يعرف ضبطه، وأيضًا، فإنَّ الجماعة لو كانوا في مجلس فنقلوا عن واحد كلامًا وانفرد واحد بزيادة على الباقين مع كثرتهم وشدَّة عنايتهم بما سمعوه وطرحوه لاطرح السامعون تلك الرواية ولم يقبلوها، وأيضًا فإنَّ الجماعة لو وافقوا هذا الراوي الواحد يقوِّي خبره إلَّا إذا خالفوه أن يضعف خبره.

وأمَّا دليلنا فنقول: الراوي للزيادة ممَّن يجب قبول خبره، ولا معارض لروايته فيجب قبولها، كما لو انفرد برواية غيره معه، وإنَّما قلنا: إنَّما يقبل خبره؛ لأنه اجتمع فيه العدالة والضبط، وجميع الصفات المطلوبة، وإنَّما قلنا: لا معارضة لروايته لأنَّ التارك لرواية الزيادة لم ينفها لفظًا ولا معنًى.

أمَّا قولنا: لم ينفها لفظًا فبيِّن، وأمَّا قولنا لم ينفها معنًى فلأنه لَبْسٌ، ألا ترى أنه لم يرو هذه الزيادة، وتركه رواية هذه الزيادة لبس يجب فيه أن يكون لنفيه إيَّاها؛ بل يجوز أنه لم يروها لسهو اعتراه حين تكلم به النَّبِيّ ﷺ، أو لشغل قلب، أو تشاغل بعطاس، أو أصغى إلى كلام آخر، فإذا جاز كل هذا بطل قول من قال: إنَّ التارك للزيادة نفاها معنًى.

واعلم أنَّ على موجب هذه الدلالة ينبغي أن يقال: إن الذي ترك رواية الزيادة لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم أن يغفلوا بجماعتهم عن تلك الزيادة وكان المجلس واحدًا أن لا تقبل رواية الزيادة.

فإن قيل: نعم تجوز هذه الوجوه التي ذكرتها، ويجوز أيضًا أن يكون هذا الراوي الواحد غلط في السماع فتوهّم أنه سمع تلك الزيادة من النَّبِيّ ﷺ ولم يكن سمعها، قيل له: سهو الإنسان عمَّا سمعه وتشاغله عن سماع ما جرى بمشهد منه يكثر، أمَّا توهم الإنسان أنه سمع شيئًا ولم يكن سمعه، وإن كان يجوز ولكن يندر جدًّا ولا يلتفت إليه، وقد قال الأصحاب: إنَّ الزيادة التي ينفرد بها الثقة بمنزلة الخبر الذي ينفرد الثقة بروايته، فإن لم تقبل روايته لهذه الزيادة وجب ألا تقبل روايته لخبر ينفرد بروايته.

فإن قيل: قول من يثبت الزيادة يعارض قول من ينفيها، قلنا: قد أجبنا عن هذا وهذا، لأنَّ القول لا يعارض بالسكوت، وإنَّما سبيل المحدثين إذا زاد أحدهما سبيل شهود شهد بعضهم على رجل أنه أقر له في مجلس بدرهم، وشهد آخرون أنه أقرَّ في ذلك المجلس بدرهم ودينار، فالشهادتان جميعًا مقبولتان وثبت الدينار مع الدرهم، ولا خلاف في هذا بين الفقهاء، وكذلك لم يختلف الفقهاء أن الشاهدين لو شهدوا على رجل أنه طلق امرأته في مجلس وشهد جماعة أنهم كانوا حاضرين ولم يسمعوا طلاقها أنَّ شهادة الشاهدين بالطلاق مقبولة ويثبت ما شهدوا عليه.

واعلم أنَّ هذا الدليل يقتضي أنَّ الراوي الواحد إذا كان ثقة وروى الزيادة وقد كان في المجلس جماعة لم يرووها أن يقبل رواية من روى الزيادة ومن حيث المعنى أوْلى.

قال الشافعي -رحمة اللَّه عليه-: مَنْ قَبِل القراءة الشاذة في كتاب اللَّه تعالى مع أنَّ طريق ثبوته التواتر، ورد الزيادة في الحديث إذا انفرد الثقة العدل بها فقد ناقض.

واعلم أنه لا فرق في هذه المسألة بين أن يسند الراوي الزيادة والتارك للزيادة إلى مجلس واحد أو إلى مجلسين أو مطلقًا إطلاقًا، ففي هذه الصور كلها يُقبل إلَّا في الصورة التي ذكرناها في أثناء المسألة». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٥/ ٢٠٩٨- ٢٠٩٩):

«تقبل زيادة ثقة ضابط لفظًا أو معنى يعني سواءً كانت الزيادة في الحديث في اللفظ أو في المعنى، تقبل إنْ تعدد المجلس إجماعًا، قاله ابن مفلح.

قال الإبياري وابن الحاجب والهندي: بلا خلاف، لكنه انتقد عليه ذلك بأنَّ ابن السمعاني قد أجرى فيها الخلاف.

قلت: وإن وجد خلاف فهو شاذ ضعيف لا يلتفت إليه.

وإن اتحد المجلس وفيه جماعة لا يُتصور غفلتم عادة، لم تُقبل عند الأكثر، منهم: أبو الخطاب، وابن حمدان في «مقنعه» وذكره بعضهم إجماعًا وقيل: أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها، اختاره ابن السمعاني والتاج السبكي والبرماوي، وألحقوها بما إذا كان في المجلس جماعة لا يتصور غفلتهم، وهو قوي في النظر.

وعنه: تُقبل، اختاره القاضي وغيره، قال ابن مفلح: وهو ظاهر ما ذكره القاضي وجماعة، وذكروه عن أحمد وجماعة من الفقهاء، وحكاه أبو الخطاب عن جمهور الفقهاء والمحدثين، قال: ولهذا قبل النَّبِيّ ﷺ خبر الأعرابي عن رؤية الهلال مع ا نفراده[1]، وقَبِل

(١) رواه أبو داود (٢٣٤٠) في السنن، والترمذي (٦٩١)، وابن ماجه (١٦٥٢) قال الترمذي: «حديث ابن عباس فيه اختلاف والعمل على هذا الحديث عند أكثر أهل العلم»، وقد مرَّ تخريجه من قبل.

خبر ذي اليدين، وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما[١]، وإن انفردوا عن جميع الرواة.

وممَّن نُقل عنه إطلاق القبول مالك، حكاه عنه عبد الوهاب في «المخلص»؛ وإن تصوَّرت غفلتهم قُبلت، وهذا الصحيح وعليه جمهور العلماء منهم ابن الصباغ وابن السمعاني، [ثُمَّ قال (٥/ ٢٠١١ وما بعدها)]:

«ولو أسنده وأرسله غيره أوْ وَصله، وقطعه غيره، أو رفعه ووقفه غيره، فكالزيادة، ذكره القاضي في العدة وغيرها، لأنه زيادة وقال البخاري في المرسل والمسند: الحكم لمن وصله.

ولو فعله واحد قُبل مطلقًا؛ قال أبو الخطاب: لأنَّ الراوي إذا صحّ عنده الخبر أفتى به تارة، ورواه عن النَّبِيّ ﷺ أخرى.

وقال الإسنوي في «شرحه»: اعلم أنَّ الراوي إذا أرسل حديثًا مرة، ثُمَّ أسنده أخرى أو وقفه على الصحابي ثُمَّ رفعه، فلا إشكال في قبوله، وبه جزم الإمام وأتباعه.

فائدة: مثال ما إذا أسند وأرسل غيره: إسناد إسرائيل بن يونس عن جده أبي إسحاق السّبيعي عن أبي بردة عن أبيه عن النَّبِيّ ﷺ حديث: «**لا نكاح إلَّا بولي**»[٢].

ورواه الترمذي عن شعبة عن أبي إسحاق عن أبي بردة عن النَّبِيّ ﷺ، فقضى البخاري لمن وصله وقال: زيادة الثقة مقبولة.

ومثال من رفع ووقف غيره: حديث مالك في «الموطأ» عن أبي النضر عن بسر بن سعيد عن زيد بن ثابت موقوفًا عليه: «**أفضل صلاة المرء في بيته إلَّا المكتوبة**»[٣].

وخالفه موسى بن عقبة وعبد اللَّه بن سعيد بن أبي هند وغيرهما فرووه عن أبي النضر مرفوعًا[٤]، ومثل ذلك كثير». اهـ.

وقال النووي في «شرح مسلم» (١/ ٣٩):

«**فصل: زيادة الثقة مقبولة مطلقًا عند الجماهير من أهل الحديث والفقه والأصول.**

وقيل: لا تُقبل، وقيل: إن زادها غير من رواه ناقصًا، ولا تُقبل إن زادها هو.

وأمَّا إذا روى العدل الضابط المتقن حديثًا انفرد به فمقبول بلا خلاف، نقل الخطيب

---

(١) رواه البخاري (٤٨٢)، ومسلم (٥٧٣).

(٢) رواه الترمذي في «سننه» (١١٠١)، (١١٠٢)، وقال حسن، وأبو داود (٢٠٨٥)، وابن ماجه (١٨٨١)، وقد مرَّ تحقيقه.

(٣) موطأ مالك: كتاب صلاة الجماعة، باب فضل صلاة الجماعة على صلاة الفذ (١/ ١٣٠/ رقم٤).

(٤) متفق عليه: البخاري (٧٣١)، ومسلم (٢١٣/ ٧٨١).

البغدادي اتفاق العلماء عليه.

وأمَّا إذا رواه بعض الثقات الضابطين متصلًا، وبعضهم مرسلًا، أو بعضهم موقوفًا وبعضهم مرفوعًا، أوْ وصله هو، أو رفعه في وقت وأرسله أوْ وقفه في وقت، فالصحيح الذي قاله المحققون من المحدثين وقاله الفقهاء وأصحاب الأصول وصححه الخطيب البغدادي: أنَّ الحكم لمن وصله أو رفعه، سواء كان المخالف له مثله أو أكثر أو أحفظ؛ لأنه زيادة ثقة وهي مقبولة». اهـ.

● **المسألة: (٤٧): إذا قال الصحابي قولًا لا مجال للاجتهاد فيه فهل يكون هذا له حكم الرفع إلى النَّبِيّ ﷺ؟**

قال أبو المظفر السمعاني في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ٣٨٩- ٣٩٠):

«وأمَّا إذا قال الصحابي قولًا ما لا مجال للاجتهاد فيه فإنه لا يجعل ذلك مسندًا إلى النَّبِيّ ﷺ وقد قال طائفة من أصحاب أبى حنيفة أنه يجعل بمنزلة المسند، وحَرْفُهُم فيما ذهبوا إليه: هو أن حسن الظن بالصحابة واجب، فإذا قال قولًا يحسن الظن أنه لم ينقله جزافًا، وإنَّما قاله عن طريقٍ، فإذا لم يكن للاجتهاد فيه مجال، فليس إلَّا أنَّه سمعه من النَّبِيّ ﷺ.

ونحن نقول: إنَّ إثبات الإسناد بهذا لا يمكن، لأنهم لم يكونوا يكتمون الأخبار ولا كان ذلك من عادتهم وبعد أن يقول الصحابي قولا ويستمر الزمان به ولقوله حجة من قول النَّبِيّ ﷺ ولا ينكر.

ببينة: أنه كان من عادتهم الرواية عن النَّبِيّ ﷺ فيما يُعيّن به من الحوادث؛ ألا ترى أنَّ الأخبار التي ذكرناها من قبل فإنهم رَوَوْها عند وقوع الحوادث، فلمَّا كانوا يُظْهرون الأحاديث ويروونها لأقوال غيرهم، فكيف كانوا يكتمونها وهى حجة لأقوالهم.

أمَّا قولهم: إن حُسن الظنِّ بهم واجب، قلنا: نعم يجب علينا إحسان الظنِّ بهم، ويجب علينا أيضًا ألَّا نضيف إلى رسول اللَّه ﷺ قولًا وفعلًا إلَّا عن تثبت، ولا ثبت في هذا الخبر الذى تظنون ثبوته.

وعلى أنهم لم يكونوا معصومين عن السهو والغلط، فإن نُقل عن واحد منهم شيء بخلاف القياس، يجوز أن يكون قال عن قياس فاسد، أو ظن ظنَّه ولم يكن صحيحًا، أوْ وَقع له غلط فيما قاله، وزلة فيما صار إليه، فعرفنا أنه لا وجه لإثبات الخبر بمجرد ما قالوه». اهـ.

قلت: حتى من قال بأنَّ له حكم الرفع اشترط عدم اطلاع الراوي الصحابي على كتب أهل الكتاب، ومن ثَمَّ فبلا شك لابدَّ من التصريح بالرفع حتى لا يختلط هذا بذلك وإن أقررنا أنَّ الصحابة ﵃ لا يقولون شيئًا إلَّاَ في وضوء القرآن والسنَّة.

ولكن لمَّا تشرَّبت قلوبُهُم بِهِما أصبحت فتاويهم واجتهاداتهم على ضوء الأدلة الشرعية، فإن قلنا بأنَّ لها حكم الرفع اختلط المرفوع بالموقوف، فلابد من التصريح بالرفع.

• **المسألة (٤٨): مُرْسَلُ الصحابي حجة وحكمه حكم الحديث المرفوع إلى النَّبِيّ ﷺ بالإجماع، لأنه كذلك فعلًا:**

وحرف المسألة: إجماع أهل السنَّة على عدالة الصحابة، فلو قال حُدِّثْت عن رسول اللَّه ﷺ فهو حديث مرفوع من قوله ﷺ لأنَّ الصحابي ثقة عدل صادق فوجب تصديقه وهو المطلوب، وتفصيل ذلك:

قال نجم الدين الطوفيُّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٢٢٨، وما بعدها):

«الجمهور على قبول مرسل الصحابي، وهو ما رواه عن النَّبِيّ ﷺ، بواسطة راو آخر لم يسمه، «وخالف قوم»؛ فقالوا: لا يقبل «إلا أن يعلم بنصه أو عادته، أنه لا يروي إلا عن صحابي»، أما إن لم يعلم ذلك منه، لم يقبل ما أرسله، لجواز أنه رواه عن غير صحابي.

ولنا على قبوله مطلقًا: إجماعهم على قبول أحاديثهم؛ أي: إجماع الصحابة رضي الله عنهم، على قبول بعضهم حديث بعض، مع علمهم أن بعضهم يروي بواسطة بعض، كحديثَيْ أبي هريرة، وابن عباس، السابقين في مراتب ألفاظ الصحابي، وهو حديث: «**من أصبح جنبًا فلا صوم له**»[(١)] حيث رواه أبو هريرة عن الفضل بن عباس، وحديث ابن عباس: «**إنما الربا في النسيئة**»[(٢)] حديث رواه عن أسامة بن زيد.

وقال البراء: «ما كل ما حدثناكم به سمعناه من رسول اللَّه ﷺ، غير أنَّا لا نكذب»[(٣)] يعني: بل بعضنا يروى بواسطة بعض؛ لأنَّ الصحابي لا يروي إلَّا عن صحابي، وهو معلوم العدالة كما سبق، أو عن معلوم العدالة، أو عن معلوم العدالة غير صحابي، لأنَّ الصحابة رضي الله عنهم أحوط للدين من أن يرووا أحكامه عمَّن لا يُعوَّل عليه، وحينئذ لا محذور في مراسيلهم؛ لأنَّ الواسطة عدلٌ بكل حال.

وهنا: دليلان آخران:

أحدهما: في «الروضة» وهو: أنَّ الأمة أجمعت على قبول رواية ابن عباس ونُظرائه من أصاغر الصحابة مع إكثارهم، وإنَّما أكثر، روايتهم عن أكابر الصحابة؛ كان ابن عباس يتردد

(١) رواه البخاري (١٩٢٦)، ومسلم (٧٥/ ١١٠٩).
(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (١٥٩٦).
(٣) رواه الخطيب البغدادي في «الكفاية في معرفة أصول علم الدراية» عن البراء بن عازب (١٢١٠)، ورواه (١٢١١) أيضًا عن أنس بن مالك.

إلى أبواب أكابر الصحابة يأخذ العلم عنهم، ثُمَّ هو تارة يُسمِّيهم وتارة يرسل الرواية عن النَّبِيِّ ﷺ، فقد صار مرسل الصحابة مقبولًا بالإجماع، ولا جرم، كان المخالف فيه شاذًا.

الثاني: ما صحَّ عن عمر رضي الله عنه أنه كان وجار له يتناوبان مجلس النَّبِيِّ ﷺ، هذا يومًا، وهذا يومًا، ثُمَّ يخبر الحاضر منهما الغائب بما يكون في يومه[(١)]، وهذا يدلُّ على أنَّ بعضهم كان يروي عن بعض، وبواسطته، وقد سبق هذا في عموم الدليل الأول». اهـ.

وذكر السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٣٧٨) مثل ما ذكره الطوفي، وزاد: «ببيّنة: أنَّ أحْدَاث الصحابة الذين كانوا صبيانًا في زمن النَّبِيِّ ﷺ قد أكثروا الرواية عنه ﷺ، خصوصًا ابن عباس، ومعلوم أنهم لم يسمعوا إلَّا القليل ولم يُرْوَ عن أحد منهم إنكار ذلك والتفحص عنه والبحث أنَّ هذا الصحابي ممَّن سمعه فصار ذلك إجماعًا منهم على جواز ذلك». اهـ.

- **المسألة (٤٩) مرسلُ غير الصحابي هل هو حجة؟**

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٣١٤ وما بعدها):

«**الصحيح من الحديث**: هو ما اتصل بنقل عدلٍ ضابطٍ من غير شذوذ[(٢)] ولا علَّة[(٣)].

ومن ذلك المرسل، وهو: أن يترك التابعي الواسطة بينه وبين رسول اللَّه ﷺ ويقول: قال رسول اللَّه ﷺ، هذا اصطلاح جمهور أهل الحديث: أمَّا جمهور أهل الأصول فقالوا: المرسل قول من لم يلق النَّبِيِّ ﷺ: قال رسول اللَّه ﷺ، سواءً كان من التابعين، أو من تابعي التابعين أو ممَّن بعدهم.

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٨٩)، ومسلم (٣٤/ ١٤٧٩).

(٢) **الشاذ لغةً**: المنفرد عن الجمهور أو عن أصحابه، فكل منفرد شاذ، كما يُقال: هذا ممَّا شذَّ عن الأصول، **واصطلاحًا هو**: أن يروي الراوي الثقة حديثًا يخالف ما روى النَّاس، وقال الحافظ أبو عبد اللَّه الحاكم: الذي ينفرد به الثقة وليس له متابع، والذي عليه الحفاظ أنَّ الشاذ: ما ليس له إلَّا إسناد واحد يشذ به ثقة أو غير ثقة، فيتوقف فيما شذَّ به الثقة ولا يحتج به، ويُرَدُّ ما شذَّ به غير الثقة.

وقال ابن حجر: يُختار في تفسير الشاذ أنه: الذي يخالف رواية من هو أرجح منه والشاذ المردود: ما تفرد به من ليس في رواته من الثقة والضبط ما يجبر به تفرده، أمَّا الشاذ المنكر: فهو ما تفرد به من ليس بثقة ولا ضابط، وعليه، فالشذوذ هو: مخالفة الثقة في روايته من هو أقوى منه، والشذوذ قد يكون في المتن أو السند أو في بعضها.

[«النهاية» (٢/ ٤٠٦)، و«مقاييس اللغة» (٣/ ١٨٠)، و«النكت على ابن الصلاح» (٢/ ٦٥٣- ٦٥٤)، «وتدريب الراوي» (١/ ٢٦٣)، «المعجم الوجيز في إصلاحات أهل الحديث» (١٢٩- ١٣٠)].

(٣) **العلة لغة**: المرض وخروج الجسم عن حالته الطبيعة، **واصطلاحًا**: سبب غامض خفيٌّ قادح في الحديث مع أنَّ الظاهر السلامة منه، كعلة الانقطاع والإرسال أو سوء حفظ الراوي وعدم ضبطه، أو كونه منسوخًا، وغيره من الأسباب الخفية [«مقدمة ابن الصلاح» (١/ ٥٢)، «المعجم الوجيز» (١٦٢)].

وإطلاق المرسل على هذا -وإن كان اصطلاحًا، ولا مشاحة في الاصطلاح فيه- لكن محل الخلاف هو المرسل باصطلاح أهل الحديث.

فذهب الجمهور إلى ضعفه وعدم قيام الحجة به، لاحتمال أنَّ التابعي سمعه من بعض التابعين، فلم يتعيّن أنَّ الواسطة صحابيٌّ لا غير، حتى يُقال: قد تقرر أنَّ الصحابة عدول، فلا يضرُّ حذف الصحابي.

وأيضًا يحتمل أنه سمعه من مدّعٍ يدّعي أن له صحبة ولم تصح صحبته وذهب جماعة -منهم أبو حنيفة- إلى قبوله وقيام الحجة به، حتى قال بعض القائلين بقبول المرسل: إنه أقوى من المسند؛ لثقة التابعي بصحته، ولهذا أرسله وهذا غلوّ خارج عن الإنصاف، والحق عدم القبول لما ذكرناه من الاحتمال، قال الآمدي: وفصَّل عيسى بن أبان فقَبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين دون مَنْ سواهم.

ولعله يستدل على هذا بحديث: «**خير النَّاس قرني ثُمَّ الذين يلونهم ثُمَّ الذين يلونهم، ثُمَّ يفشو الكذب**»[1]، وقيَّد هذا من قال به بأن يكون ذلك الراوي من أئمة النقل، واختاره ابن الحاجب، فإنه قال: فإن كان من أئمة النقل قُبل وإلَّا فلا.

قال ابن عبد البر: لا خلاف في أنه لا يجوز العمل بالمرسل إذا كان مرسله غير محترز يرسل عن غير الثقات، قال: وهذا الاسم واقع بالإجماع على حديث التابعي الكبير عن النَّبِيّ ﷺ مثل أن يقول عبيد اللَّه بن عدي بن الخيار، أو أبو أمامة بن سهل بن حنيف، أو عبد اللَّه بن عامر بن ربيعة ومن كان مثلهم عن النَّبِيّ ﷺ.

وكذلك من دون هؤلاء كسعيد بن المسيّب، وسالم بن عبد اللَّه، وأبي سلمة بن عبد الرحمن، والقاسم بن محمد، ومن كان مثلهم.

وكذلك علقمة، ومسروق بن الأجدع، والحسن، وابن سيرين، والشعبي، وسعيد بن جبير، ومن كان مثلهم الذين صح لهم لقاء جماعة من الصحابة ومجالستهم، ونحوه مرسل من دونهم، لحديث الزهري وقتادة، وأبي حازم، ويحيى بن سعيد عن رسول اللَّه ﷺ فيُسمَّى مرسلًا كمرسل كبار التابعين.

وقال آخرون: حديث هؤلاء عن النَّبِيّ ﷺ يُسمَّى منقطعًا، لأنهم لم يلقوا من الصحابة إلَّا الواحد والاثنين، وأكثر روايتهم عن التابعين. انتهى.

---

(١) أصل الحديث عند البخاري (٢٦٥٢، ٣٦٥١)، ومسلم (٢٥٣٣، ٢٥٣٤)، ورواه ابن ماجه (٢٣٦٢)، والترمذي (٣٨٥٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٨/ ٩١)، والبغوي في «شرح السنَّة» (٢٣٥٣).

وفي هذا التمثيل نظر، فأبو أمامة بن سهل بن حنيف وعبد اللَّه بن عامر معدودان من الصحابة.

وأيضًا قوله في آخر كلامه: إنَّ الزهري ومَنْ ذكره معه لم يلقوا إلَّا الواحد والاثنين من الصحابة غير صحيح، فقد لقي الزهري أحد عشر رجلًا من الصحابة، قال ابن عبد البرّ أيضًا: وأصل مذهب مالك وجماعة من أصحابه: أنَّ مرسل الثقة يجب به الحجة، ويلزم به العمل، كما يجب بالمنسد سواءً، قال طائفة من أصحابنا: مراسيل الثقات مقبولة بطريق أوْلَى.

واعتلُّوا بأنَّ من أسند لك فقد أحالك على البحث عن أحوال من سمَّاه لك، ومن أرسل من الأئمة حديثًا مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته، قال: والمشهور أنهما سواءً في الحُجَّة؛ لأنَّ السلف فعلوا الأمرين.

قال: وممَّن ذهب إليه: أبو الفرج عمر بن محمد المالكي، وأبو بكر الأبهري، وهو قول أبي جعفر الطبري، وزعم الطبري أنَّ التابعين بأسرهم أجمعوا على قبول المرسل، ولم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الأئمة بعدهم، وإلى رأس المائتين. انتهى.

ويُجاب عن قوله: من أرسل مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته: أنَّ الثقة قد يظن من ليس بثقة ثقة عملًا بالظاهر، ويعلم غيره من حاله ما يقدح فيه، والجرح مقدَّم على التعديل.

ويُجاب عن قول الطبري: إنه لم ينكره أحد إلى رأس المائتين؛ بما رواه مسلم في مقدمة صحيحه عن ابن عباس: أنه لم يقبل مرسل بعض التابعين(١)، مع كون ذلك التابعي ثقة مُحْتجًّا به في «الصحيحين».

وبما نقله مسلم -أيضًا عن ابن سيرين أنه قال: «كانوا لا يسألون عن الإسناد، فلمَّا وقعت الفتنة، قالوا: سمُّوا لنا رجالكم، فيُنْظر إلى أهل السنَّة فيؤخذ عنهم، وإلى أهل البدعة فلا يؤخذ عنهم»(٢).

ونقل الحافظ أبو عبد اللَّه الحاكم: أنَّ المرسل ليس بحجِّة عن إمام التابعين سعيد بن المسيب، وعن مالك بن أنس، وجماعة من أهل الحديث، ونقله غيره عن الزهري والأوزاعي، وصحَّ ذلك عن عبد اللَّه بن المبارك وغيره.

قال الخطيبُ: لا خلاف بين أهل العلم أنَّ إرسال الحديث الذي ليس بتدليس هو رواية

---

(١) مقدمة «صحيح مسلم» (١/ ١٢- ١٣)، وفيه قال ابن عباس: «إنّا كُنَّا مرَّة إذا سمعنا رجلًا يقول: قال رسول اللَّه ﷺ ابتدرته أبصارنا، وأصغينا إليه بآذاننا، فلمَّا ركب النَّاس الصعب والذلول لم نأخذ إلَّا ما نعرف».

(٢) مقدمة «صحيح مسلم» (١/ ١٥)، باب: بيان أنَّ الإسناد من الدين (٥).

الراوي عمَّن لم يعاصره، أو لم يَلْقَهُ، كرواية سعيد بن المسيّب، وعروة بن الزبير، ومحمد بن المنكدر، والحسن البصري، وقتادة وغيرهم من التابعين عن رسول اللَّه ﷺ.

قال: قيل هو مقبول إذا كان المرسل ثقة عدلًا، وهو قول مالك وأهل المدينة وأبي حنيفة وأهل العراق وغيرهم، وقال الشافعي: لا يجب العمل به وعليه أكثر الأئمة.

واختلف مسقطو العمل بالمرسل في قبول رواية الصحابي خبرًا عن النَّبِيّ ﷺ لم يسمعه منه، كقول أنس بن مالك: ذُكر لي أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال لمعاذ: «**من لقي اللَّه لا يُشرك به شيئًا دخل الجنة**»[1].

فقال بعضهم: لا تُقبل مراسيل الصحابة؛ لا لشك في عدالتهم، ولكن لأنه قد يروي الراوي عن تابعي، أو عن أعرابيّ لا تُعرف صحته، ولو قال: لا أروي لكم إلَّا من سماعي أو من صحابي، لوجب علينا قبول مرسله.

وقال آخرون: مراسيل الصحابة كلهم مقبولة، لكون جميعهم عدولًا، وإنَّ الظاهر فيما أرسلوه أنهم سمعوه من النَّبِيّ ﷺ أو من صحابي سمعة من النَّبِيّ ﷺ، وأمَّا ما رووه عن التابعين فقد بيَّنوه وهو -أيضًا- قليل نادر لا اعتبار به، قال: وهذا هو الأشبه بالصواب.

ثُمَّ رجَّح عدم قبول مراسيل غير الصحابة، فقال -يعني الخطيب البغدادي-: والذي نختاره سقوط فرض اللَّه بالمرسل؛ لجهالة راويه، ولا يجوز قبول الخبر إلَّا عمَّن عُرفت عدالته.

ولو قال المُرْسِلُ: حدَّثني العدل الثقة عندي بكذا، لم يُقبل حتى يذكر اسمه». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٥/ ٢١٤١ وما بعدها) عن المرسل:

«وعن أحمد ليس بحِجَّة.

قال ابن عبد البر: هو قول أهل الحديث.

قال ابن الصلاح: هو المذهب الذي استقر عليه رأى أهل الحديث ونقاد الأثر، كما قال الخطيب في «الكفاية» وبه قال أبو بكر الباقلاني من الأصوليين، وحكاه مسلم عن أهل العلم بالأخبار، وهذا وإن قاله مسلم على لسان غيره، لكنه أقرّه، واحتجوا بأن فيه جهلًا بعين الراوي وصفته». اهـ.

- **رواية الحديث بالإسناد المتِّصل أحد محاسن هذه الأمة:**

قال الإمام السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٣٨٠ وما بعدها):

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٢٩)

«إنَّ رواية الحديث بالإسناد أحد محاسن هذه الأمة، وقيل: إنه لم يعط هذا غير هذه الأمة؛ ولهذا مازال سلف هذه الأمة يطلبون الأسانيد، وكانوا يسمون الأحاديث التي تعرت عن الأسانيد بترًا.

وعن عتبة بن أبي حكيم قال: كنت عند إسحاق بن أبي فروه وعنده الزهري، فجعل إسحاق يقول: قال رسول اللَّه ﷺ، وقال رسول اللَّه ﷺ، فجعل إسحاق يقول: قاتلك اللَّه يا ابن أبي فروة ما أجرأك على اللَّه، ألا تسند حديثك، تُحدثنا بأحاديث ليست لها خطم ولا أزمة؟!

وجريان عادة السلف بتسمية من يروون عنه شيء لا ينكره أحد.

● **[بيان قاعدة الأخبار:]**

وإنَّما نبيّن أولًا قاعدة الأخبار ليتبين الجواب، وهو: أن الأخبار كلها متضمنة أمور الدين، إمَّا العلمية وإمَّا العملية، وما كان بهذا السبيل لا يجوز قبوله من كل أحد، ولهذا لا تقبل الفتوى من كل أحد ولابدَّ أن يكون صادرًا من أهل الفتوى، وكذلك أمر الشهادة، وهذا معنى قول ابن سيرين: «إنَّ هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم»[1]، وإذا كان الأمر على هذا السبيل في الأخبار لم يَجُز قبولها إلَّا عن عدل، ثُمَّ يعتبر أن يكون عدلًا عند المروي له؛ لأنَّ الرواي إذا شرع إليه كإلزام يتصل به، وهو كالشهادة، فإنه يعتبر عدالة الشهود عند الحاكم، لأنهم يؤدون إليه الشهادة، ولا تثبت عدالته عند المروي له إلَّا بعد معرفته بعينه في صفته، فإذا لم يعرفه أصلًا، كيف يحكم بعدالته عنده؟!

وقولهم: إنَّ روايتهم تعديل للمروي عنه، قلنا: للعدالة شرائط وأوْصاف لا تحصل بمجرد الرواية، وأيضًا فإنَّ الراوي قد يروي عمن عنده مقبول، وعند غيره مجروح، فلو قبلنا الرواية عنه من غير كشف عنه لكنَّا قد قبلناه تقليدًا لا علمًا.

وأمَّا قولهم: إنَّ الأئمة والعلماء لا يروون إلَّا عن ثقة، قلنا: هذا مجرد حسن الظن، ونحن أيضًا نحسن الظن بهم، ولكنَّا مع هذا نُجوِّز عليهم السهو والغلط، وهذا سكوت عن اسم المروي عنه، وهو أمر محتمل، فيجوز أنه سكت لأنه نسي اسمه؛ ويجوز أنه سكت عنه لأنه جهل حاله فلم يحب أن يهتك سِتْره ويكشف حاله، ويجوز أنه سكت لما قالوا، وأوْلى هذه الوجوه: أن يكون سكت عنه لضعفه وريبته في أمره لما بيَّنَّا أنه قد كان المعتاد منهم ذكر من يروي عنه، وقد كان يجوز أن يذكر مرة ويترك مرة، فأمَّا السكوت عن تسميته في جميع تارات الرواية فهو موضع ريبة عظيمة، وقد كتبوا حديثًا وقديمًا عمَّن لم يُحمد في الر واية أمره.

(١) مقدمة «صحيح مسلم» باب (٥) بيان أنَّ الإسناد من الدين (١/ ١٥).

قال الشعبي: حدثني الحارث وإن كان كذابًا، وروى شعبة وسفيان عن جابر الجُعفي مع ظهور أمره في الكذب، وروى عنه أبو حنيفة وقال: ما رأيت أكذب من جابر، وروى الشعبي عن إبراهيم بن أبي الحسن وكان قدريًّا رافضيًّا ورمي بالكذب أيضًا، وقد كان جماعة من السلف لشغفهم بالحديث لا يسألون عمَّن أخذوا، وكانوا ينقدون ويميّزون إن سُئِلُوا عن ذلك.

وقال ابن سيرين: حدِّثوا عمَّن شئتم إلَّا عن أبي الحسن وأبي العالية؛ فإنهما لا يُباليان عمَّن أخذا الأحاديث.

وأرسل الزهري حديثًا، ثُمَّ سُئل فقيل له: من حدثك فقال: رجل على باب عبد الملك بن مروان، وأكثر المراسيل عن الحسن والنخعي وعطاء ومكحول وابن المسيب وسعيد وأبي هلال والشعبي والزهري في بعض الأحاديث، وقد رووا عامة هؤلاء عن قوم مجاهيل، وهذا لا يشكل عند أهل صنعة الحديث، فكيف يمكن أن يُقال: إنَّ المرسل إذا أرسل حديثًا فيصير كأنه سمَّى من روى عنه وعدله، والأمر على هذا الوجه؟!

وقد قلنا: إنه لو جعل هكذا على البعد فيجوز أن يكون الإنسان عدلًا عند إنسان، ومجروحًا عند آخر، والمعتبر عدالته عند المروي له.

وقد أجمعنا على أنَّ الشهادة المرسلة لا تُقبل، وهو إذا لم يذكر من شهد على شهادته فكذلك الرواية المرسلة، وهذا لأنَّ العدالة تُعرف بالاجتهاد، والنَّاس يختلفون في الاجتهاد.

ودليل ثالث: هو أنه لو جاز العمل بالمراسيل وجعلت كالمسانيد لم يكن لذكر أسماء الرواة في الأخبار وفحص الأئمة عن عدالتهم معنى؛ لأنَّ الإرسال سهل، والحوالة في العدالة على ما ذكروه أمر هيِّن، فإذا حصل المراد من هذا الوجه، فلأي معنى وجب تحمل المشقة وذكر أسماء الرواة ومعناه الفحص عن عدالتهم.

واعلم أنَّ ما حكيناه أولًا من قبول مرسل المرسل مسند غيره، أو تلقي الأئمة إيّاه بالقبول أو انتشار المرسل في الأمة من غير منكر أسباب مخيلة في قبول المرسل؛ إلَّا أنَّ الحجة تكون في المسند أو تكون في إجماع النَّاس على العمل بالحكم الذي تضمَّنه المرسل، فأمَّا البواقي التي ذكروها فعندي أنه ليس في شيء من ذلك دليل على قبول المرسل، فالأوْلى هو الإعراض عنها والاقتصار على ما قلناه واللَّه أعلم، هذا الذي ذكرناه حكم المرسل». اهـ.

- **بيان وجه الخلاف في مرسل غير الصحابي:**

قال نجم الدين الطوفيُّ في «شرحه» (٢/ ٢٣١):

«والخلاف في مرسل غير الصحابي مبنيٌّ على الخلاف في رواية المجهول، لأنَّ المرسل هو الحديث الذي سقط من سنده راوٍ، فذلك الساقط من السند مجهول، وجهالته هي التي

أوجبت ردَّه عند الخصم». اهـ.

وكان لشيخ الإسلام رأي وسط في قبول المرسل[1]، فقال في: «منهاج السنَّة» (٤/ ١١٧):

«والمراسيل قد تنازع النَّاس في قبولها وردها، وأصحّ الأقوال: أن منها المقبول، ومنها المردود، ومنها الموقوف، فمن عُلم عن حاله أنه لا يرسل إلَّا عن ثقة قُبل مرسله، ومن عرف أنه يرسل عن الثقة وغير الثقة كان إرساله رواية عمَّن لا يُعرف حاله، فهذا موقوف، وما كان من المراسيل مخالفًا لما رواه الثقات كان مردودًا، وإذا كان المرسل من وجهين كل من الراويين أخذ العلم عن شيوخ الأخر، فهذا يدلُّ على صدقه، فإنَّ مثل ذلك لا يتصور في العادة تماثل الخطأ فيه وتعمد الكذب، فإنَّ هذا ممَّا يعلم أنه صدق، فإنَّ المخبر إنَّما يؤتى من جهة تعمد الكذب من جهة الخطأ، فإذا كانت القصة ممَّا يُعلم أنه لم يتواطأ فيه المخبران، فالعادة تمنع تماثلهما في الكذب عمدًا وخطأ». اهـ.

- **المسألة (٥٠) بيان المنقطع والمعضل والموقوف**

قال الشوكاني في: «إرشاد الفحول» (١/ ٣٢١- ٣٢٢):

«ولا تقوم الحجة بالحديث المنقطع، وهو الذي سقط من رواته واحد ممَّن دون الصحابة.

ولا المعضل، وهو الذي سقط من رواته اثنان.

وربَّما سقط من رواته أكثر من اثنين؛ لجواز أن يكون الساقط أو الساقطان أو الساقطون أو بعضهم غير ثقات.

ولا عبرة بكون الراوي لما هذا حاله ثقة متثبتًا؛ لأنه قد يخفى عليه من حاله من يظنه ثقة ما هو جرح فيه.

ولا تقوم الحجة -أيضًا- بحديث يقول فيه بعض رجال إسناده: عن رجل، أو عن شيخ، أو عن ثقة، أو نحو ذلك؛ لما ذكرنا من العلة.

وهذا ممَّا لا ينبغي أن يخالف فيه أحد من أهل الحديث، ولا اعتبار بخلاف غيرهم، لأنَّ من لم يكن من أهل الفن لا يعرف ما يجب اعتباره فيه». اهـ.

وقال أبو المظفر السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٣٨٦):

«فأمَّا المنقطع، فقال بعضهم: إنَّ المرسل والمنقطع معنى واحد، ومنهم من فرق بينهما وقال: المرسل ما ذكرناه، والمنقطع هو أن يكون بين الراويين رجل لم يذكر، فمن منع من قبول المراسيل كان من قبول هذا أمنع، ومن جوَّز قبول المراسيل اختلفوا في المنقطع الذي

(١) ذكره محقق «شرح مختصر الروضة».

ذكرناه فقبله بعضهم كالمرسل، ومنع منه بعضهم وإن عمل بالمرسل، والفرق صعب جدًّا لمن يرون الفرق اللهم إلَّا أن يقول: إنَّ الإرسال على الوجه الذي قلناه معتاد متعارف، وهو على حسب المتعارف دليل على تعديل من روى عنه في الصورة التي بيَّناها ببيِّنة: أنَّ الإخلال بذكر هذا الراوي الواحد مع ذكر الراوي قبله دليل على ضعفه.

وقال أصحاب الحديث: مرسل ومنقطع ومعضل، فالمرسل ما ذكرنا، والمنقطع أن يسقط واحد من الوسط، والمعضل: أن يسقط أكثر من واحد، واعلم أنَّ الثقة إذا روى عن المجهول لم تدلَّ روايته عنه على عدالته، ومن أصحابنا من قال: يدلُّ ذلك على عدالته، ومن ذهب إلى هذا: أنَّ هذا المجهول لو كان غير ثقة لبيَّن العدل ذلك في روايته، حتى لا يغتر بروايته، وحين لم يبيِّن العدل ذلك دلَّ على أنَّ روايته تعديل له، والأصح أنه لا يدلُّ على تعديله لأنَّ شهادة شاهد الفرع لا تدلُّ على تعديل شاهد الأصل، فكذلك الرواية، لأنا بيَّنّا أنهم كانوا يروون عن غير الثقة.

فلا تدلّ الرواية على التعديل، وهذه المسألة فيما إذا سمى من روى عنه إلَّا أنه مجهول الحال.

فأمَّا إذا لم يسمِّه فقد بيَّنَّا من قبل، وأمَّا إذا أسند الراوي الحديث وأرسله غيره فلا شبهة أنَّ من يقبل المراسيل فهو يقبل هذا، وأمَّا من لا يقبل المراسيل فينبغي في هذا الموضع أن يقبل رواية من يسند الخبر لأنَّ عدالة المسند تقتضي قبول الخبر، وليس في إرسال من يرسله ما يقتضي أن لا يقبل إسناد من يسنده؛ لأنه يجوز أن يكون من أرسله سمعه مرسلًا، ومن أسنده سمعه مسندًا، فليس يقدح إرسال من يُرسله في إسناد الآخر، ويحتمل أيضًا أنَّ هذا المرسِل سمع الحديث مسندًا إلَّا أنه نسي من يروي عنه وعلم أسنده في وقت، فإنَّ إرساله لا يمنع أيضًا من كونه مسندًا، لأنَّ إرساله يجوز أن يكون لما بيَّناه، فلا يقدح ذلك في إسناده.

وأمَّا إذا وصل الراوي الحديث بالنَّبِيّ ﷺ مرة وجعله موقوفًا على بعض الصحابة، فإنه يكون أيضًا متصلًا بالنَّبِيّ ﷺ، لجواز أن يكون سمعه من الصحابي تارة يذكره عن نفسه عن طريق الفتوى، وتارة يذكره عن النَّبِيّ ﷺ، وليس في الأول ما يقدح عن الثاني». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢١٤٩ وما بعدها):

«المنقطع سقوط راو فأكثر ممَّن هو دون الصحابي، والمنقطع إمَّا في الحديث أو الإسناد، على ما يؤخذ من كلامهم من الإطلاقين، إذْ مرة يقولون في الحديث منقطع، ومرة في الإسناد ومنقطع.

فالمنقطع بهذا الاعتبار أخصُّ من مطلق المنقطع المقابل للمتصل الذي هو مورد

التقسيم، وإن كان الساقط أكثر من واحد باعتبار طبقتين فصاعدًا، إن كان في موضع واحد سُمِّي معضلًا، وإن كان في موضعين سُمِّي منقطعًا من موضعين.

إذا علم ذلك، فإذا روى عمَّن لم يلقه فهو مرسل من حيث كونه انقطع بينه وبين من روى عنه كما تقدم في المسألة التي قبلها على رأى القاضي وكثير من الفقهاء، ومنقطع على رأى المحدثين كما تقدم عنهم في أصل المرسل، موقوف بكونه وقفه على شخص، فهو بهذه الاعتبارات له ثلاث صفات يسمى مرسلًا باعتبار، ومنقطعًا على رأي المحدثين، وموقوفًا باعتبار كونه وقفه على شخص». اهـ.

● **المسألة (٥١): شروط صحة الإسناد**

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٣٨٧):

«وحين وصلنا إلى هذا الموضع نذكر شروط صحة الإسناد إلى النَّبِيّ ﷺ: أنَّا قد بيَّنَّا من قبل تنوّع الأخبار وانقسامها إلى مسند ومرسل، وقد بيَّنَّا المرسل: أمَّا المسند: فهو الخبر المتصل بالنَّبِيّ ﷺ من حيث النقل واتصاله معتبر بثلاثة شروط:

أحدها: أن يرويه ناقل عن ناقل حتى ينتهي إلى صحابيٍّ يَصِلُهُ بالنَّبيّ ﷺ، فإن اختلَّ اتصال النقل في وسط أو طرف بَطل الاتصال.

والثاني: أن يسمى كل واحد من ناقلي الحديث بما هو مشهور به ممَّا سمّي به، وسمي به عن غيره حتى لا يقع التدليس في اسمه فيمكن الكشف عن حاله، فإن لم يسمه وقال: أخبرني الثقة أو من لا اتّهمه لم يكن حجة في النقل وقبول الرواية، فإن قيل أليس أنَّ الشافعي ذكر مثل هذا في أحاديث رواها؟ قيل له: بلى ذكر الشافعي مثل ما قلتم، ولكن قد اشتهر من عناه، فقالوا: أراد بمن يثق به: إبراهيم بن إسماعيل، وبمن لا يتهمه يحيى بن حسان، فصارت الكناية كالتسمية، وقيل: إنَّ الشافعي قال ذلك احتجاجًا لنفسه، ولم يقله احتجاجًا على خصمه، وله في حق نفسه أن يعمل بما يثق بصحته، وإن لم يكن له في حق غيره.

الشرط الثالث: وهو أن يكون كل واحد من جماعة الرواة على الصفة التي نقبل خبره: من الضبط، والعدالة، فإن اختلّت هذه الصفة في حق أحدهم وكملت فيمن سواه ردَّ الخبر، ويعتبر في حق كل واحد من الرواة أن يكون معلوم الاسم والنَّسب، معلوم الصفة من العدالة، فإن اختل شيء من ذلك اختلّت الرواية عند اجتماع الشرائط التي ذكرنا يكون الخبر مسندًا». اهـ.

وقال الخطيب البغدادي في «الكفاية» (١/ ٩٣- ٩٥):

«معرفة الخبر المتصل الموجب القبول والعمل:

٢٨- حدثني. . . . . سمعت محمد بن يحيى وهو الذُهلي يقول: ولا يجوز الاحتجاج

إلَّا بالحديث المتّصل غير المنقطع الذي ليس فيه رجل مجهول ولا رجل مجروح.

٢٩- أخبرني . . . . . سمعت يحيى بن محمد بن يحيى يقول: لا يثبت الخبر عن النَّبِيّ ﷺ حتى يرويه ثقة عن ثقة حتى يتناهى الخبر إلى النَّبِيّ ﷺ بهذه الصفة، ولا يكون فيهم رجل مجهول، ولا رجل مجروح، فإذا ثبت الخبر عن النَّبِيّ ﷺ بهذه الصفة وجب قبوله وللعمل به وترك مخالفته.

٣٠- قرأت في كتاب: ثنا محمد بن يسار عن قتادة قال: لا يُحمل هذا الحديث عن صالح عن طالح، ولا عن طالح عن صالح، حتى يكون صالح عن صالح.

٣١- أخبرنا: قال لنا أحمد بن زيد بن هارون: إنَّما هو صالح عن صالح، وصالح عن تابع، وتابع عن صاحب، وصاحب عن رسول اللَّه ﷺ، عن جبريل، وجبريل عن اللَّه ﷻ يعني: في الحديث». اهـ.

وقال النووي في «شرح صحيح مسلم» (١/ ٢٥):

«قال الشيخ الإمام أبو عمرو بن الصلاح رَحِمَهُ ٱللَّهُ: شرط مسلمٌ -رحمه اللَّه تعالى- في «صحيحه»: أن يكون الحديث متصل الإسناد، بنقل الثقة عن الثقة من أوَّله إلى منتهاه سالمًا من الشذوذ والعلة. قال: وهذا حدُّ الصحيح.

فكل حديث اجتمعت فيه هذه الشروط فهو صحيح بلا خلاف بين أهل الحديث.

وما اختلفوا في صحته من الأحاديث فقد يكون سبب اختلافهم: انتفاء شرط من هذه الشروط، وبينهم اختلاف في اشتراطه، كما إذا كان بعض الرواة مستورًا، أو كان الحديث مرسلًا، وقد يكون سبب اختلافهم: أنه هل اجتمعت فيه هذه الشروط أم انتفى بعضها؟ وهذا هو الأغلب في ذلك». اهـ.

• المسألة (٥٢): اتفاق أهل الحديث على أنَّ نقد الحديث مقصور على أهله المتخصّصين:

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٣٦٩- ٣٧٠):

«وقد اتفق أهل الحديث أن نقد الأحاديث مقصور على قوم مخصوصين، فما قبلوه فهو المقبول، وما ردّوه فهو المردود، وهم: أبو عبد اللَّه أحمد بن حنبل الشيبانيِّ، وأبو زكريا يحيى بن معين البغدادي، وأبو الحسن علي بن عبد اللَّه المديني، وأبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الحنظلي -ابن راهوية- وأبو عبد اللَّه محمد بن إسماعيل البخاري، وأبو زرعة عبد اللَّه بن عبد الكريم الرازي، وأبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري، وأبو حاتم محمد بن إدريس الحنظلي، وأبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، وأبو محمد

عبد اللَّه بن عبد الرحمن الدارمي، ومثل هذه الطبقة يحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، والثوري، وابن المبارك، وشعبة، ووكيع، وجماعة يكثر عددهم، وذكرهم علماء الأمة.

فهؤلاء وأشباههم أهل نقد الأحاديث وصيارفة الرجال، وهم المرجوع إليهم في هذا الفن، وإليهم انتهت رئاسة العلم في هذا النوع.

فرحم اللَّه أمرًا عرف قدر نفسه، وقدر صناعته من العلم، فيطلب الربح على قدره، فإنَّ في هذا النقد علمًا كثيرًا، وصيانة للدين عن الأهواء والبدع». اهـ.

● **المسألة (٥٣): العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال:**

قال المرداوي في: «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٩٤٤/ وما بعدها):

«يعمل بالحديث الضعيف في الفضائل عند الإمام أحمد والشيخ الموفقّ والأكثر، قال ابن مفلح في: «الآداب الكبرى»: قطع غير واحد ممَّن صنَّف في علوم الحديث حكاية عن العلماء أنه يعمل بالحديث الضعيف فيما ليس تحليلًا ولا تحريمًا كالفضائل.

وعن أحمد ما يوافق ذلك؛ فإنه قال: إذا روينا عن النَّبِيّ ﷺ في الحلال والحرام شدَّدنا في الأسانيد، وإذا روينا عن النَّبِيّ ﷺ في فضائل الأعمال ومالا يضع حكمًا ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد، قال الشيخ تقي الدين ابن تيمية عن قول أحمد وقول العلماء في العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال قال: العمل به بمعنى أنَّ النفس ترجو ذلك الثواب أو تخاف ذلك العقاب.

ومثال ذلك: الترغيب والترهيب بالإسرائيليّات والمنامات، وكلمات السلف والعلماء، ووقائع العالم، ونحو ذلك ممَّا لا يجوز بمجرّده إثبات حكم شرعي، لا استحباب ولا غيره، لكن يجوز أن يدخل في الترغيب والترهيب فيما علم حسنه أو قبحه بأدلة الشرع، فإنَّ ذلك ينفع ولا يضر، وسواءً كان في نفس الأمر حقًّا أو باطلًا -إلى أن قال-: إنَّ هذا الباب يُروى ويُعمل به في الترغيب والترهيب لا في الاستحباب.

ثُمَّ اعتقاد موجبه وهو مقادير الثواب والعقاب يتوقف على الدليل الشرعي».

ونقل الجماعة عن أحمد: أنه كان يكتب حديث الرجل الضعيف كابن لهيعة، وجابر الجعفي، وابن أبي مريم، فيقال له، فيقول: أعرفه، أعتبر به، كأني استدل به مع غيره، لا أنه حجة إذا انفرد، ويقول: يقوي بعضها بعضًا، أمَّا منفردًا فلا يحتج به عند العلماء لاعتبار الشروط السابقة في الراوي ولهذا قال: إذا جاء الحلال والحرام أردنا أقوامًا هكذا، وقبض كفه وأقام إبهاميه.

وفي جامع القاضي في أوقات الصلاة: مذهبه: -يعني: أحمد- أنَّ الحديث الضعيف إذا لم يكن له معارض قال به.

وقال في كفارة وطء الحائض: مذهبه في الأحاديث وإن كانت مضطربة ولم يكن لها معارض قال بها.

وقال في حديث غيلان: «أنه أسلم على عشر نسوة»[(١)]: لا يصح والعمل عليه بمعنى قوله: ضعيف عند المحدّثين بما لا يوجب ضعفه عند الفقهاء، كتدليس وإرسال والتفرد بزيادة في حديث.

ثُمَّ ذكر في «العدة» ما سبق من رواية أحمد عن الضعيف، قال: فيه فائدة بأن يروي الحديث من طريق صحيح، فرواية الضعيف ترجيح، أو ينفرد الضعيف بالرواية فيعلم ضعفه فلا يُقبل.

وقال الشيخ تقي الدين ابن تيمية: قول أحمد: «استدل به مع غيره، لا أنه حجة إذا انفرد» يفيد: يصير حجة بالانضمام لا منفردًا.

وقال أحمد في رواية عبد اللَّه: طريقتي: لست أخالف ما ضعف من الحديث؛ إذا لم يكن في الباب ما يدفعه». اهـ.

وقال النووي في «**شرح صحيح مسلم**» **في المقدمة (١/ ١٠٧- ١٠٨)**:

«قد ذكر مسلم رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا الباب: أنَّ الشعبيِّ روى عن الحارث الأعور، وشهد أنه كذاب، وعن غيره: حدثني فلان وكان مُتَّهمًا، وعن غيره الرواية عن المغفلين والضعفاء والمتروكين، فقد يقال: لم حدث هؤلاء الأئمة عن هؤلاء، مع علمهم بأنهم لا يحتج بهم؟ ويجاب عنه بأجوبة:

أحدها: أنهم رَوَوْها ليعرفوها وليبيّنوا ضعفها؛ لئلا يلتبس في وقت عليهم أو على غيرهم أو يشككوا في صِحّتها.

الثاني: أنَّ الضعيف يُكتب حديثه ليعتبر به أو يستشهد، كما قدمناه في فصل المتابعات، ولا يحتج به على انفراده.

الثالث: أنَّ روايات الراوي الضعيف يكون فيها الصحيح والضعيف والباطل فيكتبونها، ثُمَّ يميّز أهل الحديث والإتقان بعض ذلك عن بعض، وذلك سهل عليهم معروف عندهم،

(١) رواه الترمذي في «سننه» (١١٢٨) وحسّنه، وابن ماجه (١٩٥٣)، وصحّحه ابن حبان والبيهقي والدارقطني، وأعلّه البخاري والعقيلي [«نيل الأوطار» (ح٢٧٢٢)، «التلخيص الحبير» (٣/ ١٤٥)].

وبهذا احتج سفيان الثوري رَحِمَهُ ٱللَّهُ حين نُهي عن الرواية عن الكلبي، فقيل له: أنت تروي عنه فقال: أنا أعلم صدقه من كذبه.

الرابع: أنهم قد يروون عنهم أحاديث الترغيب والترهيب، وفضائل الأعمال، والقصص، وأحاديث الزهد، ومكارم الأخلاق، ونحو ذلك ممَّا لا يتعلق بالحلال والحرام وسائر الأحكام، وهذا ضرب من الحديث يجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهل فيه، ورواية ما سوى الموضوع منه والعمل به؛ لأنَّ أصول ذلك صحيحه مقررة في الشرع معروفة عند أهله.

وعلى كل حال، فإنَّ الأئمة لا يروون عن الضعفاء شيئًا يحتجون به على انفراده في الأحكام، فإنَّ هذا شيء لا يفعله إمام من أئمة المحدثين، ولا محقق من العلماء.

وأمَّا فعل كثيرين من الفقهاء أو أكثرهم ذلك واعتمادهم عليه فليس بصواب، بل قبيح جدًّا، وذلك لأنه إن كان لا يعرف ضعفه، لم يحل له أن يهجم على الاحتجاج به من غير بحث عليه بالتفتيش عنه إن كان عارفًا، أو بسؤال أهل العلم إن لم يكن عارفًا واللَّه أعلم». اهـ.

وقال السيوطي في «تدريب الراوي» (١/ ٢٣٠) في شروط العمل بالضعيف:

«لم يذكر ابن الصلاح، والمصنف -يعني: النووي- هنا وفي سائر كتبه لما ذكر سوى هذا الشرط وهو كونه في الفضائل ونحوها، وذكر شيخ الإسلام له ثلاثة شروط:

أحدها: أن يكون الضعف غير شديد، فيخرج من انفرد من الكذابين، والمتهمين بالكذب، ومن فَحُش غلطة، نقل العلائي الاتفاق عليه.

الثاني: أن يندرج تحت أصل معمول به. الثالث: أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته تحت أصل معمول به.

وعبارة الزركشي: الضعيف مردود ما لم يقتض ترغيبًا أو ترهيبًا، أو تتعدد طرقه، ولم يكن المتابع مُنْحطًّا عنه، وقيل: لا يقبل مطلقًا، وقيل: يُقبل إن شهد له أصل واندرج تحت عموم. انتهى.

ويعمل بالضعيف أيضًا في الأحكام إذا كان فيه احتياط». اهـ.

- **المسألة (٥٤) في معرفة الحديث الصحيح، وبيان أقسامه، وبيان الحسن والضعيف وأنواعهما:**

وهذه المسألة هي إجمال لما فصِّل من خلال المسائل السابقة وعلى ضوئها:

قال النووي في «شرح صحيح مسلم» (١/ ٣٤/ وما بعدها):

«**فصل**: في معرفة الحديث الصحيح، وبيان أقسامه وبيان الحسن والضعيف وأنواعها:

قال العلماء: الحديث ثلاثة أقسام: صحيح وحسن وضعيف، ولكل قسم أنواع: **فأمَّا الصحيح**: فهو ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا علة، فهذا متفق على أنه صحيح، فإن اختل بعض هذه الشروط ففيه خلاف وتفصيل.

وقال الإمام أحمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب الخطابي الفقيه الشافعي المتقن: الحديث عند أهل الحديث ثلاثة أقسام: صحيح وحسن وسقيم، **فالصحيح** ما اتصل سنده، وعدلت نقلته.

والحسن: ما عرف مخرجه واشتهر رجاله، وعليه مدار أكثر الحديث، وهو الذي يقبله أكثر العلماء، وتستعمله عامة الفقهاء.

والسقيم على ثلاث طبقات: شرُّها الموضوع، ثُمَّ المقلوب، ثُمَّ المجهول.

قال الحاكم أبو عبد اللَّه النيسابوري في كتابه المدخل إلى الإكليل: الصحيح من الأحاديث عشرة أقسام، خمسة متفق عليها، وخمسه مختلف فيها، فالأول من المتفق عليه: اختيار البخاري ومسلم وهو الدرجة الأولى من الصحيح، وهو أن لا يذكر إلَّا ما رواه صحابي مشهور عن رسول اللَّه ﷺ له راويان ثقتان فأكثر، ثُمَّ يرويه عنه تابعي مشهور بالرواية عن الصحابة له أيضًا راويان ثقتان فأكثر، ثُمَّ يرويه عنه من أتباع الأتباع الحافظ المتقن المشهور على ذلك الشرط ثُمَّ كذلك.

قال الحاكم: والأحاديث المروية بهذه الشريطة لا يبلغ عددها عشرة آلاف حديث.

القسم الثاني: مثل الأول، إلَّا أنَّ راويه من الصحابة ليس له إلَّا راو واحد.

القسم الثالث: مثل الأول إلَّا أنَّ راويه من التابعين ليس له إلَّا راو واحد.

القسم الرابع: الأحاديث الأفراد الغرائب[1] التي رواها الثقات العدول.

القسم الخامس: أحاديث جماعة من الأئمة عن آبائهم عن أجدادهم ولم تتواتر الرواية عن آبائهم عن أجدادهم بها إلَّا عنهم، كصحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وبَهْز بن

---

(١) **الغريب**: الذي تفرَّد بروايته راوٍ وَاحد بعد الصحابة في طبقة أو أكثر من طبقات السند، وقال ابن منده: الغريب من الحديث ما انفرد بروايته راوٍ وَاحد عن إمام قد جُمع حديثه وحُفظ، وذلك الإمام مثل قتادة بن دِعامة ومحمد بن شهاب الزهري.
وقد يقع الغريب بمعنى الشاذ، وقد يقع بمعنى المنكر، فقد روى عن الإمام أحمد أنه قال: لا تكتبوا هذه الأحاديث الغرائب فإنها مناكير وعامتها عن الضعفاء.
وربَّما أطلق الغريب على الحسن، قال إبراهيم النخعي: كانوا إذا اجتمعوا كرهوا أن يخرج الرجل حسان أحاديثه، قال ابن السمعاني: إنه عنى الغرائب [«تدريب الراوي» (٢/ ١٨١)، «مقدمة ابن الصلاح» (١/ ١٥٧)، «المعجم الوجيز في الاصطلاحات» (١٧١)].

حكيم عن أبيه عن جدِّه، وإياس بن معاوية عن أبيه عن جدِّه، وأجدادهم صحابيّون، وأحفادهم ثقات.

قال الحاكم: فهذه الأقسام الخمسة المخرَّجة في كتب الأئمة فيحتج بها، وإن لم يخرج منها في «الصحيحين» حديث، يعني غير القسم الأول.

قال: والخمسة المختلف فيها: المرسل، وأحاديث المدلسين إذا لم يذكروا سماعهم، وما أسنده الثقة وأرسله جماعة من الثقات، وروايات غير الحفاظ العارفين، وروايات المبتدعة إذا كانوا صادقين، فهذا آخر كلام الحاكم، وسنتكلم عليه بعد حكاية قول الجياني إن شاء اللَّه تعالى.

وقال أبو علي الغساني الجيانيّ: الناقلون سبع طبقات: ثلاث مقبولة، وثلاث متروكة، والسابعة مختلف فيها، فالأولى: أئمة الحديث وحفاظه وهم الحجة على من خالفهم ويُقبل انفرادهم، الثانية: دونهم في الحفظ والضبط لَحِقَهم في بعض روايتهم وَهْم وغلط، والغالب على حديثهم الصحة، ويصحح ما وهموا فيه من رواية الأوْلى، وهم لاحقون بهم، والثالث: جنحت إلى مذاهب من الأهواء غير غالية ولا داعية وصح حديثها وثبت صدقها وقل وهمها.

فهذه الطبقات احتمل أهل الحديث الرواية عنهم، وعلى هذه الطبقات يدور نقل الحديث.

وثلاث طبقات أسقطهم أهل المعرفة: الأولى: من وُسِمَ بالكذب ووضع الحديث الثانية: من غلب عليه الغلط والوهم، والثالثة: طائفة غلت في البدعة ودعت إليها وحرَّفت الروايات، وزادت فيها ليحتجّوا بها.

والسابعة: قوم انفردوا بروايات لم يتابعوا عليها فقبلهم قوم ووقفهم آخرون هذا كلام الغساني.

فأمَّا قوله: إنَّ أهل البدع والأهواء الذين لا يدعون إليها ولا يغلون فيها يقبلون بلا خلاف، فليس كما قال -يعني الحاكم- بل فيهم خلاف، وكذلك في الدعاة خلاف مشهور.

وأمَّا قوله في المجهولين خلاف فهو كما قال، وقد أخلَّ الحاكم بهذا النوع من المختلف فيه ثُمَّ المجهول أقسام: مجهول العدالة ظاهرًا وباطنًا، ومجهولهما باطنًا مع وجودها ظاهرًا وهو المستور، ومجهول العين.

فأمَّا الأول: فالجمهور على أنه لا يحتج به، وأمَّا الآخران فاحتج بهما كثيرون من المحققين.

وأمَّا قول الحاكم: أنَّ من لم يرو عنه إلَّا راوٍ وَاحد فليس هو من شرط البخاري ومسلم فمردود، غلَّطه الأئمة فيه بإخراجهما حديث المسيَّب بن حزن والد سعيد بن المسيب في وفاة

أبي طالب، لم يرو عنه غير ابنه سعيد؛ وبإخراج البخاري حديث عمرو بن تغلب: «**إني لأعطي الرجل والذي أدع أحب إليّ**»(١) لم يرو عنه غير قيس، وبإخراج مسلم حديث رافع بن عمرو الغِفَاريّ، لم يرو عنه غير عبد اللَّه بن الصامت، وحديث ربيعة بن كعب الأسلي لم يروَ عنه غير أبي سلمة، ونظائر في «الصحيحين» لهذا كثيرة واللَّه أعلم، هذا ما يتعلق بالصحيح.

وأمَّا الحسن فقد تقدم قول الخطابي رَحِمَهُ اللَّهُ أنه: ما عُرف مخرجه واشتهر رجاله، وقال أبو عيسى الترمذي: الحسن ما ليس في إسناده متهم، وليس بشاذ، وروي من غير وجه.

وضبط الشيخ الإمام أبو عمرو بن الصلاح رَحِمَهُ اللَّهُ الحسن فقال: هو قسمان:

أحدهما: الذي لا يخلو إسناده من مستور لم تتحقق أهليته وليس كثير الخطأ فيما يرويه، ولا ظهر منه تعمد الكذب، ولا بسبب آخر مُفَسِّق، ويكون متن الحديث قد عرف بأن رُوي مثله أو نحوه من وجه آخر.

القسم الثاني: أن يكون راويه من المشهورين بالصدق والأمانة ولم يبلغ درجة رجال الصحيح لقصوره عنهم في الحفظ والإتقان، إلَّا أنه مرتفع عن حال من يُعد تفرده منكرًا قال: وعلى القسم الأول يُنزل كلام الترمذي، وعلى الثاني كلام الخطّابي، فاقتصر كل واحد منها على قسم رآه خفيًّا، ولابد في القسمين من سلامتهما من الشذوذ والعلَّة.

ثُمَّ الحسن وإن كان دون الصحيح فهو كالصحيح في جواز الاحتجاج به.

• **وأمَّا الضعيف**: فهو ما لم يوجد فيه شروط الصحة ولا شروط الحسن، وأنواعه كثيرة: منها الموضوع، والمقلوب، والشاذ، والمنكر، والمعلل، والمضطرب وغير ذلك.

ولهذا الأنواع حدود وأحكام وتفريعات معروفة عند أهل الصنعة، وقد أتقنها مع ما يحتاج إليه طالب الحديث من الأدوات والمقدمات، ويستعين به في جميع الحالات الإمام الحافظ، أبو عمرو بن الصلاح في كتابه «علوم الحديث»:

• **[ألفاظ يتداولها أهل الحديث:]**

فصل: في ألفاظ يتداولها أهل الحديث:

• **المرفوع**: ما أضيف إلى رسول اللَّه ﷺ خاصة لا يقع مطلقه على غيره سواءً كان متصلًا أو منقطعًا.

• **وأمَّا الموقوف**: فما أضيف إلى الصحابي قولًا له، أو فعلًا، أو نحوه، متّصلًا كان أم منقطعًا، ويستعمل في غيره مقيّدًا فيقال: حديث كذا وقفه فلان على عطاء مثلًا.

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١٥٠).

• **وأمَّا المقطوع**: فهو الموقوف على التابعي قولًا له، أو فعلًا متصلًا كان أو منقطعًا.

• **وأمَّا المنقطع**: فهو ما لم يتصل إسناده على أيّ وجه كان انقطاعه، فإن كان الساقط رجلين فأكثر سمي أيضًا معضلًا بفتح الضاد المعجمة.

• **وأمَّا المرسل**: فهو عند الفقهاء وأصحاب الأصول والخطيب الحافظ أبي بكر البغدادي وجماعة من المحدثين: ما انقطع إسناده على أي وجه كان انقطاعه، فهو عندهم بمعنى المنقطع، وقال جماعات من المحدثين أو أكثرهم: لا يسمى مرسلًا إلَّا ما أخبر فيه التابعي عن رسول اللَّه ﷺ.

ثُمَّ مذهب الشافعي والمحدثين أو جمهورهم وجماعة من الفقهاء أنه لا يحتج بالمرسل، ومذهب مالك وأبي حنيفة وأحمد وأكثر الفقهاء أنه لا يُحتج بالمرسل، ومذهب الشافعي أنه إذا انضم إلى المرسل ما يعضده احتج به، وذلك بأن يُروى أيضًا مسندًا أو مرسلًا من جهة أخرى، أو يعمل به بعض الصحابة أو أكثر العلماء.

• **[الإسناد المعنعن:]** فصل: في الإسناد المعنعن: وهو فلان عن فلان.

قال بعض العلماء: هو مرسل، والصحيح الذي عليه العمل وقاله الجماهير من أصحاب الحديث، والفقه، والأصول: أنه متصل؛ بشرط أن يكون المعنعن غير مدلس، وبشرط إمكان لقاء من أضيفت العنعنة إليهم بعضهم بعضًا، وفي اشتراط ثبوت اللقاء وطول الصحبة ومعرفته بالرواية عنه خلاف: منهم من لم يشترط شيئًا من ذلك وهو مذهب مسلم ادَّعى الإجماع عليه، ومنهم من شرط ثبوت اللقاء وحده وهو مذهب علي بن المديني والبخاري وأبي بكر الصيرفي والمحققين وهو الصحيح، ومنهم من شرط طول الصحبة وهو قول أبي المظفر السمعاني الفقيه الشافعي، ومنهم من شرط أن يكون معروفًا بالرواية عنه.

• **[حكم المخْتَلَط:]**

فصل: في حكم المختلط: إذا خلَّط الثقة لاختلال ضبط بخرف أو هرم أو لذهاب بصره أو نحو ذلك قُبل حديثُ مَنْ أخذ عنه قبل الاختلاط، ولا يُقبل حديث مَنْ أخذ بعد الاختلاط، أو شككا في وقت أخذه.

فمن المخلطين: عطاء بن السائب، وأبو إسحاق السبيعي، وسعيد الجريري، وسعيد بن أبي عروبة، وعبد الرحمن بن عبد اللَّه المسعودي، وربيعة أستاذ مالك، وصالح مولى التوأمة، وحصين بن عبد الوهاب الكوفي، وسفيان بن عُيينة، قال يحيى بن القطان: أشهد أنه اختلط سنة سبع وتسعين، وتوفي سنة تسع وتسعين وعبد الرزاق بن همام عَمِيَ في آخر عمره فكان يتلقن.

واعلم أنّ ما كان من هذا القبيل مُحَتجًّا به في «الصحيحين» فهو ممَّا عُلم أنه أخذ قبل الاختلاط». اهـ.

قلت: أمَّا ما ذكره النووي من أنواع الضعيف ولم يُفصِّل: الموضوع، والمقلوب، والمنكر، والمضطرب.

- **أمَّا الموضوع**: فهو الحديث المكذوب على رسول اللَّه ﷺ، سواءً كان عمدًا أو خطأً.
- **وأمَّا المقلوب**: فنوعان: قلب في الإسناد وقلب في المتن، أمَّا القلب في الإسناد: بأن يكون الحديث مشهورًا براوٍ فيجعل مكانه راوٍ آخر في طبقته ليصير بذلك غريبًا مرغوبًا فيه، أو أن يوجد إسناد متن فيُجعل على متن آخر، أو متن فيجعل على إسناد آخر.

ومثاله قلب الإسناد: أن يقلب اسم الراوي فيقول مثلًا عبد اللَّه بن جرير بدلًا من جرير بن عبد اللَّه.

ومثال قلب المتن: كما في «صحيح مسلم» (**١٠٣١**) في سياق حديث أبي هريرة عن النَّبِيّ ﷺ: «**سبعة يظلهم اللَّه في ظله يوم لا ظل إلَّا ظله**» فساق الحديث فقال: «**ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله**»، والصحيح المحفوظ: «**حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه**».

الصورة الثالثة: تركيب إسناد على غير متنه، كما في قصة امتحان أهل بغداد للإمام البخاري ففعلوا ذلك في عدة أحاديث اختبارًا لحفظه.

- **وأمَّا المنكر**: فهو الحديث الذي رواه الضعيف مخالفًا فيه الثقات وهذا ما جرى عليه اصطلاح المتأخرين.

وقيل: الحديث الي ينفرد بروايته من فَحُش غلطه أو كثرت غفلته أو تبيّن فسقه بغير الكذب، وأكثر المتقدمين يستعملونه بمعنى الحديث الفَرْد الذي لا متابع له، ثقة كان أو ضعيفًا من يرويه.

- **والشاذ**: ما يخالف فيه الثقة مَنْ هُمْ أوثق منه مخالفة تستلزم رد الأرجح له، فالمنكر خالف فيه الضعيف الثقات، والشاذ خالف فيه الثقة الثقات.
- **وأمَّا المضطرب**: فهو الحديث الذي يختلف فيه من وجوه متعادلة يحصل فيها التدافع ولا يترجح بعضها على بعض.

قال ابن الصلاح: المضطرب من الحديث الذي تختلف الرواية فيه، فيرويه بعضهم على وجه وبعضهم على وجه آخر مخالف له.

وقال بعضهم: هو الذي يُرْوَى على أوجه مختلفة، سواءً كان ذلك من راوٍ واحد أو أكثر،

فإن رجحت إحدى الروايتين أو الروايات لم يسم مضطربًا .

وضرب السيوطي له مثالًا ، حديث : «**شيبتني هود وأخواتها**» ، قال الدارقطني : هذا مضطرب ، فإنه لم يرو إلَّا من طريق أبي إسحاق ، وقد اختلف عليه فيه على نحو عشرة أوجه ، فمنهم من رواه عنه مرسلًا ، ومنهم من رواه موصولًا ، ومنهم من جعله من مسند أبي بكر ، ومنهم من جعله من مسند سعد ، ومنهم من جعله من مسند عائشة وغير ذلك ، ورواته ثقات لا يمكن ترجيح بعضهم على بعض والجمع متعذّر .

والحديث رواه الترمذي في «سننه» (**٣٢٩٧**) وقال : حسن غريب ، والحاكم في المستدرك (**٣٣١٤**) وقال على شرط البخاري ووافقه الذهبي في التلخيص [«فتح المغيب» للسخاوي (١/ ٢٥٢)، «توجيه النظر إلى أصول الأثر» (٢/ ٥٧٧- ٥٨١)، «تدريب الراوي» (١/ ٢٤٠، ٣٤٨، ١٧٢)، «مقدمة ابن الصلاح» (١/ ٥٥)، «المعجم الوجيز في اصطلاحات أهل الحديث»] .

- **بيان الحديث المعلّق:**

قال النووي في «تقريبه» كما في «تدريب الراوي» (١/ ١٧٠) :

«**الثالث** : التعليق الذي يذكره الحُمَيْدِي وغيره في أحاديث من كتاب البخاري وسبقهم باستعماله الدارقطنيُّ ، صورته : أن يُحذف من أوَّل الإسناد واحد فأكثر ، وكأنه مأخوذ من تعليق الجدار لقطع الاتصال ، واستعمله بعضهم في حذف كل الإسناد؛ كقوله : قال رسول اللَّه ﷺ ، أو قال ابن عباس أو عطاء أو غيره كذا ، وهذا التعليق له حكم الصحيح كما تقدم في نوع الصحيح ، ولم يستعملوا التعليق في غير صيغة الجزم كيُروى عن فلان كذا ، أو يُقال عنه ، ويُذكر ، ويُحكى ، وشبهها ، بل خصوا به صيغة الجزم ، كقال ، وفَعل ، وأمر ، ونَهى ، وذَكر ، وحَكَى ، ولم يستعملوه فيما سقط وسط إسناده» . اهـ.

شرح السيوطي هذا فقال : «قال العراقي : وقد استعمله غير واحد من المتأخرين في غير المجزوم به ، منهم : الحافظ أبو الحجاج المِزِّي ، حيث أورد في الأطراف ما في البخاري من ذلك معلمًا عليه علامة التعليق ، بل المصنف نفسه -يعني النووي- أورد في رياض الصالحين حديث عائشة «**أُمرنا أن نُنزِل النَّاس منازلهم**»(١) وقال : ذكره مسلم في «صحيحه» تعليقًا ، فقال : وذُكر عن عائشة .

قوله : «ولم يستعملوه فيما سقط وسط إسناده»؛ لأنَّ له اسمًا يخصّه من الانقطاع والإرسال والإعضال .

(١) ذكره مسلم في خطبة «صحيحه» (ص٧)، ورواه أبو داود في «سننه» (٤٨٣٤)، وقال : «ميمون لم يدرك عائشة» . اهـ.

وأمَّا ما عزاه البخاري لبعض شيوخه، قال فلان وزاد فلان ونحو ذلك، فليس حكمه حكم التعليق عن شيوخ شيوخه ومن فوقهم، بل حكمه حكم العنعنة من الاتصال بشرط اللقاء والسلامة من التدليس، كذا جزم به ابن الصلاح قال: وبلغني عن بعض المتأخرين من المغاربة أنه جعله قسمًا من التعليق.

ثانيًا: وأضاف إليه قول البخاري: وقال لي فلان، وزادنا فلان، فوسم كل ذلك بالتعليق.

قال العراقي: وما جزم به ابن الصلاح هاهنا هو الصواب، وقد خالف ذلك في نوع الصحيح، فجعل من أمثلة التعليق قول البخاري: قال عفان كذا، وقال القعنبيِّ، وهما من شيوخ البخاري، والذي عليه عمل غير واحد من المتأخرين كابن دقيق العيد والمِزِّي: أنَّ لذلك حكم العنعنة.

قال ابن الصلاح هنا: وقد قال أبو جعفر بن حمدان النيسابوري، وهو أعرف بالبخاري: كل ما قال البخاري: «قال لي فلان، أو قال لنا» فهو عرض ومناولة، وقال غيره: المعتمد في ذلك ما حققه الخطيب من أن قال ليست كعن، فإنَّ الاصطلاح فيها مختلف، فبعضهم يستعملها في السماع دائمًا، كحجاج بن موسى المصيصي الأعور، وبعضهم بالعكس لا يستعملها إلَّا فيما لم يسمعه دائمًا، وبعضهم تارة كذا، وتارة كذا، كالبخاري، فلا يحكم عليهم بحكم مُطّرد ومثل: «قال»: «ذكر»، استعملها أبو قرة في سُننه في السماع، لم يذكر سواها فيما سمعه من شيوخه في جميع الكتاب.

تنبيه:

فرق ابن الصلاح والمصنِّف -النووي- أحكام المعلق، فذكر بعضه هنا وهو حقيقته، وبعضه في نوع الصحيح وهو حكمه، وأحسن من صنيعهما صنيع العراقي حيث جمعهما في مكان واحد في نوع الصحيح، وأحسن من ذلك صنيع ابن جماعة حيث أفرده بنوع مستقلّ هنا». اهـ.

- **في معرفة الاعتبار والمتابعة والشواهد والأفراد والشاذ والمنكر**:

قال النووي في «شرح صحيح مسلم» (١/ ٤٠):

«**فصل**: في معرفة الاعتبار والمتابعة والشاهد والأفراد والشاذ والمنكر: فإذا روى حماد مثلًا: حدثنا عن أيوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة ﵁ عن النَّبِيّ ﷺ.

يُنظر: هل رواه ثقة غير حماد عن أيوب، أو عن ابن سيرين غير أيوب، أو عن أبي هريرة غير ابن سيرين، أو عن النَّبِيِّ ﷺ غير أبي هريرة، فأيّ ذلك وجد عُلم أنَّ له أصلًا يُرجع إليه،

فهذا النظر والتفتيش يسمى اعتبارًا[١].

وأمَّا المتابعة: فأنْ يرويه عن أيوب غير حماد، أو عن ابن سيرين غير أيوب، أو عن أبي هريرة غير ابن سيرين، أو عن النَّبِيّ ﷺ غير أبي هريرة، فكل واحد من هذه الأقسام يُسمى متابعة[٢]، وأعلاها الأوْلى وهي متابعة حماد في الرواية عن أيوب، ثُمَّ ما بعدها على الترتيب.

وأمَّا الشاهد: فأنْ يُروى حديث آخر بمعناه، وتسمى المتابعة شاهدًا، ولا يسمى الشاهد متابعة[٣].

وإذا قالوا في نحو هذا تفرَّد به أبو هريرة، أو ابن سيرين، أوْ أيوب أو حماد كان مشعرًا بانتفاء وجوه المتابعات كلها.

واعلم أنه يدخل في المتابعات والاستشهاد رواية بعض الضعفاء، ولا يصلح لذلك كل ضعيف، وإنَّما يفعلون هذا لكون التابع لا اعتماد عليه، وإنَّما الاعتماد على من قبله.

وإذا انتفت المتابعات وتمحض فردًا، فله أربعة أحوال:

---

(١) **الاعتبار**: هيئة التوصل إلى معرفة الشواهد والمتابعات، وذلك بأن يأتي العالم إلى حديث لبعض الرواة فيعتبره بروايات غيره من الرواة بِسَبْر طرق الحديث؛ ليعرف هل شاركه في ذلك الحديث رواة غيره قد رووه عن شيخه الأول، فإن لم يكن فينظر هل تابع أحد شيخ شيخه فرواه عمن روى عنه، وهكذا إلى آخر الإسناد، وتلك هي المتابعة، فإن لم يكن فينظر هل روى الحديث عن صحابي آخر -وهذا هو الشاهد- فإن لم يكن فالحديث فرد [«تدريب الراوي» (١/ ٢٤١- ٢٤٢)، «المعجم الوجيز في اصطلاحات أهل الحديث» (١١٠)].

(٢) وهو الحديث الذي وافق رواية آخر ممَّن يصلح أن يخرّج حديثه فرواه عن شيخه أو من فوقه، قال الحافظ ابن حجر: والفرد النسبي إن وافقه غيره فهو المتابع.

والمتابعة: واحدة المتابعات، وهو موافقة الراوي لغيره في رواية الحديث المعيَّن، بشرط أن تقع لغير الصحابي الذي يروي الحديث عن النَّبِيّ ﷺ كأن تقع للتابعي أو لمن قبله من رجال الإسناد، وصورتها: أن يروي الحديث عن ابن عمر نافع مولاه، ويوافقه في روايته سالم بن عبد اللَّه بن عمر يرويه عن أبيه، فيقال: تابع سالم نافعًا، وكل منهما مُتَابِع ومُتابَع، وفائدة المتابعة: رفع الغرابة في ذلك الموضوع الذي حصلت فيه الموافقة من الإسناد، وفيه تقوية الحديث من ذلك الطريق، بحسب قوة المتابعة.

ويشترط في المتابعة أن توافق في الإسناد، ويكفي في المتن موافقة المعنى. [«نخبة الفكر» (١/ ١٥)، «المعجم الوجيز» (ص٢١١)، «تدريب الراوي» (١/ ١٨٧)].

(٣) **الشواهد**: جمع شاهد وهي نوع من المتابعة، لكنها خاصة بمن روى الحديث عن النَّبِيّ ﷺ، وهو الصحابي، فهي متابعة صحابي لصحابي آخر في متن حديث لفظًا أو معنى، وقد يطلق الشاهد والمتابع بمعنى واحد، وكذلك يشهد المرسل للمتصل، وانظر: النوع الخامس عشر من تقريب النووي «تدريب الراوي» (١/ ١٨٦- ١٨٩) في الاعتبار والمتابعات والشواهد.

(١) حال يكون مخالفًا لرواية من هو أحفظ منه فهذا ضعيف ويسمى شاذًا ومنكرًا .

(٢) وحال لا يكون مخالفًا ويكون هذا الراوي حافظًا ضابطًا مُتقنًا فيكون صحيحًا .

(٣) وحال يكون قاصدًا عن هذا ولكنه قريب من درجته فيكون حديثه حسنًا .

(٤) وحال يكون بعيدًا عن حاله فيكون شاذًا أو منكرًا مردودًا .

فتحصل أنَّ الفرد قسمان : مقبول ومردود ، والمقبول ضربان : فرد لا يخالف وراويه كامل الأهلية ، وفرد هو قريب منه .

والمردود أيضًا ضربان : فرد مخالف للأحفظ ، وفرد ليس في راويه من الحفظ والإتقان ما يجبر تفرَّده» . اهـ.

قلت : وقد مرّ الكلام على الشاذّ والمنكر .

- **المسألة (٥٥): في الجرح والتعديل:**

- **بيان أهمية التكلم في الرجال:**

قال النووي في «شرح صحيح مسلم» (١/ ١٠٧) :

«اعلم أن جرح الرواة جائز ، بل واجب بالاتفاق ؛ للضرورة الداعية إليه ؛ لصيانة الشريعة المكرّمة ، وليس هو من الغيبة المحرَّمة ، بل من النصيحة للَّه تعالى ورسوله ﷺ والمسلمين ، ولم يزل فضلاء الأئمة وأخيارهم وأهل الورع منهم يفعلون ذلك .

ثُمَّ على الجارح تقوى اللَّه تعالى في ذلك ، والتثبت فيه ، والحذر من التساهل بجرح سليم من الجرح ، أو بنقص من لم يظهر نقصه ، فإنَّ مفسدة الجرح عظيمة ، فإنها غيبة مؤيدة مبطلة لأحاديثه ، مسقطة لسنةٍ عن النَّبِيّ ﷺ ، ورادّة لحكم من أحكام الدين .

ثُمَّ إنَّما يجوز الجرح لعارف به ، مقبول القول فيه ، أمَّا إذا لم يكن الجارح من أهل المعرفة ، أو لم يكن ممَّن يقبل قوله فيه ، فلا يجوز له الكلام في أحد ، فإن تكلم كان كلامه غيبة محرّمة ، كذا ذكره القاضي عياض ، وهو ظاهر» . اهـ.

- **تعريف الجرح والتعديل:**

وقال نجم الدين الطوفي ، في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ١٦٢ ، وما بعدها) :

«**المسألة السادسة** : الجرح : وهو نسبة ما يُردُّ لأجله القول إلى الشخص ، هذا الكلام في الجرح والتعديل ، ولا خفاء في مسيس الحاجة إليه في هذا الباب ، ليُعلم من ينبغي الأخذ عنه من غيره .

وحقيقة الجَرح -بفتح الجيم- هو القطع في الجسم الحيواني بحديد، أوْ ما قام مقامه، والجُرح -بالضم- هو أثر الجَرح -بالفتح- وهو الموضع المقطوع من الجسم، ثُمَّ استعمله المحدّثون والفقهاء فيما يُقابل التعديل مجازًا؛ لأنه تأثير في الدين والعرض، كما أنَّ الجرح الحقيقي تأثير في الجسم.

والجرح كما ذُكر: هو أن يُنسَب إلى الشخص ما يُردُّ قوله لأجله من فعل معصية كبيرة أو صغيرة، أو ارتكاب دنيئة.

وبالجملة يُنسب إليه ما يُخلُّ بالعدالة التي هي شرط قبول الرواية، وقولنا إلى الشخص، هو متعلق بنسبة لا بالقول، وإنَّما الإضافة منعت الجارّ والمجرور من أن يلي ما تعلق به، وهو ظاهر.

والتعديل خلاف الجَرح، فيكون إذن: نسبة ما يُقبل لأجله قول الشخص، أيْ: أن يُنسب إليه من الخير والعفة والصيانة والمروءة والتدين؛ بفعل الواجبات، وترك المحرّمات، ما يُسَوِّغ قبول قوله شرعًا؛ لدلالة هذه الأحوال على تحرِّي الصدق ومجانبة الكذب.

وقولنا: الشخص؛ ليعمَّ الذكر والأنثى.

والتعديل: تفعيل من العدالة، وهي الاعتدال في السِّيرة شرعًا، بحيث لا إفراط ولا تفريط». اهـ.

- **بيان ما يحصل به التعديل وهل يشترط العدد في ذلك أم لا؟**

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٣٢٢ وما بعدها):

«وإذا قد تقرر لك أنَّ العدالة شرط، فلابد من معرفة الطريقة التي تثبت بها، وأقوى الطرق المفيدة لثبوتها:

(١) الاختبار في الأحوال بطول الصحبة والمعاشرة والمعاملة، فإذا لم يعثر عليه على فعل كبيرة، ولا على ما يقتضي التهاون بالدين والتساهل في الرواية فهو الثقة، وإلَّا فلا.

(٢) ثُمَّ التزكية: وهي تكون إمَّا بخبر عدلين مع ذكر السبب، ولا خلاف أنَّ ذلك تعديل[١]، أو بدون ذكر السبب، والجمهور على قبوله، ويكفي أن يقول: هو عدل، قال القرطبي: لابدَّ أن يقول: هو عدل رَضِيّ، ولا يكفي الاقتصار على أحدهما، ولا وجه لهذا، بل الاقتصار على أحدهما أو على ما يُفيد مفاد أحدهما يكفي عند من يقبل الإجمال.

---

(١) قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٩٣٢): «قول المعدل: هو عدل رضي مع بيان السبب؛ أي: يبيِّن سبب العدالة مع هذا القول بأن يُثني عليه بذكر محاسن عمله ممَّا يعلم منه ممَّا ينبغي شرعًا من أداء الواجبات واجتناب المحرمات واستعمال وظائف المروءة، وهو أعلى مراتب التعديل للاتفاق عليه». اهـ.

وأمَّا التعديل من واحد فقط، فقيل: لا يُقبل من غير فرق بين الرواية والشهادة، حكاه القاضي أبو بكر عن أكثر الفقهاء، وقال الإبياري: وهو قياس مذهب مالك وقيل: يُقبل، قال القاضي: والذي يوجبُه القياس وجوب قبول كل عدل مرضى ذكرٍ أو أنثى، حرّ أو عبد لشاهد ومخبر.

وقيل: يشترط في الشهادة اثنان، ويكفي في الرواية واحد، كما يكفي في الأصل، لأنَّ الفرع لا يزيد على الأصل، وهو قول الأكثرين، كما حكاه الآمدي والصفي الهندي.

قال ابن الصلاح: وهو الصحيح الذي اختاره الخطيب وغيره، لأنَّ العدد لا يُشترط في قبول الخبر، فلا يشترط في جرح رواية ولا في تعديلهم بخلاف الشهادة». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٩١٣- ١٩١٤):

«الأربعة، والأكثر، منهم أصحابنا، قال ابن مفلح وغيره، والجمهور: يكفي جرح واحد وتعديله؛ لأنَّ الشرط لا يزيد على مشروطه، ويكفي في الرواية واحد لا الشهادة، فتعديل الراوي تبع للرواية، وفرع لها، لأنه إنَّما يراد لأجلها، والرواية لا يعتبر فيها العدد، بل يكفي فيها راوٍ واحد، فكذا ما هو تبع وفرع لها.

فلو قلنا: نقبل رواية الواحد ولا يكفي في تعديله إلَّا اثنان لزاد الفرع على أصله، وزيادة على أصولها غير معهودة عقلًا ولا شرعًا». اهـ.

قال الشوكاني كما في النقل السابق: «وأطلق الرازي في المحصول: قبول تزكية المرأة، وحكى القاضي أبو بكر عن أكثر الفقهاء أنه لا تُقبل النساء في التعديل، لا في الشهادة ولا في الرواية، ثُمَّ اختار قبول قولها فيهما، كما تُقبل روايتها وشهادتها. انتهى.

ولابدَّ من تقييد هذا بكونها ممَّن يتمكَّن من اختبار أحوال من زكَّته، كأن يكون ممَّن يجوز لها مصاحبته والاطلاع على أحواله، أو يكون الذي وقعت تزكية المرأة له امرأة مثلها.

ويدلُّ على هذا: سؤاله ﷺ للجارية في قصة الإفك عن حال أم المؤمنين عائشة(١).

وقد تكون التزكية بأن يحكم حاكم بشهادته: كذا قال الجويني والقاضي أبو بكر وغيرهما، قال القاضي: وهو أقوى من تزكيته باللفظ، وحكى الصفي الهندي الاتفاق على هذا.

وقيَّده الآمدي بما إذا لم يكن الحاكم ممَّن يرى قبول الفاسق الذي لا يكذب، قال ابن دقيق العيد: وهذا إذا منعنا حكم الحاكم بعلمه، أمَّا إذا أجزناه فعمله بالشهادة ظاهرًا يقوم معه احتمال أنه حكم بعلمه باطنًا». اهـ.

---

(١) متفق عليه: البخاري (٢٦٣٧، ٢٦٦١)، ومسلم (٢٧٧٠).

قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٩٣٣ وما بعدها):

«قال ابن مفلح وغيره: وحكم الحاكم تعديل اتفاقًا، أطلقه في «الروضة» ومراده ما صرح به غيره: حاكم يشترط العدالة، وهو كما قال، وهو تعديل متفق عليه، وإلَّا كان الحاكم فاسقًا لقبول شهادة من ليس عدلًا عنده وهو أقوى من التعديل القولي بالسبب، يعني أنَّ حكم مشترط العدالة بها أقوى من التعديل بالقول الذي ذكره مع سببه؛ لأنَّ ذلك قول مجرد، والحكم بروايته فعل يتضمن القول أو يستلزمه، إذْ تعديله القولي تقديرًا من لوازم الحكم بروايته، وإلَّا كان هذا الحاكم حاكمًا بالباطل.

ولقد حُكي عن الآمدي أنه سوّى بين التعديل القولي وبين الحكم من مشترط العدالة، وحكى عنه في الترجيح أنه قدَّم تزكيته بصريح القول على حكمه أو عمله بشهادته، ولعلَّ له قولين، ومحل الخلاف هنا مع ذكر السبب في القولي، أمَّا مع عدم ذكره، فالثاني أقوى للاتفاق عليه». اهـ.

- **ذكر مراتب التعديل القولية الأربعة:**

قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٩٣٢- ١٩٣٣):

«وقد ذكر أرباب فن الجرح والتعديل أن مراتب التعديل أربعة:

الأولى: العليا منها: تكرار اللفظ بأن يقول: ثقة ثقة، أو عدل عدل، أو: ثقة متقن، ونحو ذلك.

الثانية: ذكر ذلك من غير تكرار، كقوله: ثقة، أو: عدل، أو: متقن، أو: ثبت، أو: حجة، أو: حافظ، أو: ضابط.

قال الخطيب: أرفع العبارات أن يقول: حجة أو ثقة.

الثالثة: قولهم: لا بأس ونحوه، أو صدوق، أو مأمون، أو خيار.

الرابعة: قولهم: محل الصدق، أو رووا عنه، أو صالح الحديث، أو مقارب الحديث، أو حسن الحديث، أو صويلح، أو صدوق إن شاء اللَّه تعالى، أو أرجوا أنه ليس به بأس ونحو ذلك». اهـ.

قال الشوكاني في النقل السابق من الإرشاد:

«**(٣) ومن طرق التزكية**: العمل بخبر الراوي، حكاه أبو الطيب الطبري عن الشافعية، ونقل فيه الآمدي الاتفاق.

واعتُرض عليه بأنه قد حَكَى الخلاف فيه القاضي في «التقريب»، والغزالي في

«المنخول»، وقال الجويني: فيه أقوال: أحدها: أنه تعديل له، والثاني: أنه ليس بتعديل، والثالث -قال وهو الصحيح- أنه إنْ أمكن أنه عَمِلَ بدليل آخر، ووافق عملُه الخبر الذي رواه فعمله ليس بتعديل، وإنْ كان العمل بذلك الخبر من غير أن يمكن تجويز أنه عَمِلَ بدليل آخر فهو تعديل، واختار هذا القاضي في «التقريب» قال: وفرقٌ بين قولنا: عَمِلَ بالخبر، وبين قولنا: عَمِلَ بموجب الخبر، فإنَّ الأول يقتضي أنه مستنده، والثاني لا يقتضي ذلك؛ لجواز أن يعمل به لدليل غيره.

وقال الغزالي: إن أمكن حمل عمله على الاحتياط فليس بتعديل، وإلَّا فهو تعديل وكذا قال: إلكيا الطبري.

ويُشترط في هذه الطريقة أن لا يوجد ممَّا يقوِّي ذلك الخبر، فإن وُجد ما يقويِّه من عموم أو قياس، وعلمنا أنَّ العمل بخبره لم يكن لاعتقاده بذلك فليس بتعديل». اهـ.

قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٩٣٦ وما بعدها):

«وهذا الثالث ممَّا يحصل به التعديل: العمل بخبر الراوي؛ بشرط أن يُعلم أن لا مستند للعمل غير روايته وإلَّا فلا؛ أي: وإن لم يعلم ذلك منه لم يكن تعديلًا، لاحتمال أنه يكون بدليل آخر وافق روايته، قال المجد في المُسَوَّدة: قال الجويني والمقدسي: يكون تعديلًا إلَّا فيما العمل به من مسالك الاحتياط.

قال: وعندي أنه يفصل بين أن يكون الراوي ممَّن يرى قبول مستور الحال، أوْ لا يراه، أو يُجهل مذهبه فيه. انتهى.

فكأن المجد يختار: أنه إن كان الراوي يرى أنه لا يروي إلَّا عن بارز العدالة، فعمله بروايته تعديل، وإن كان يرى قبول مستور الحال، أو بجهل مذهبه فيه فليس بتعديل للإبهام، فيرجع فيه إلى رأي الراوي فيمن يروي عنه.

وقيل: بل هو كحكمه به، فعلى هذا القول يكون أقوى من القول الذي قبله؛ لأنَّ الحكم به أقوى من التعديل القولي ولو مع ذكر السبب.

- **[ليس ترك العمل بالرواية والشهادة جرحًا]**

وليس ترك العمل بها وبالشهادة جرحًا، يعني: لو ترك العمل بالرواية أو بالشهادة لا يكون ذلك جرحًا؛ لاحتمال سبب سوى ترك العمل، فلا يحكم على الراوي والشاهد إذا ترك العمل بهما بجرحهما عند الجمهور؛ لأنَّ تركه للعمل قد يكون لأجل معنى فيهما، من تهمة قرابة، أو عداوة، أو غير ذلك، وقد يكون لغير ذلك، فإذا لم يعمل واحتمل فلا يحكم عليه بالجرح بذلك مع الاحتمال؛ لأنَّ الأصل عدمه، وليس ترك الحكم بها منحصرًا في الفسق.

ولأنَّ عمله قد يكون متوقِّفًا على أمر آخر زائد على العدالة فيكون الترك لعدم ذلك لا لانتفاء العدالة.

وقال القاضي أبو بكر الباقلّاني: يكون جرحًا إذا تحقق ارتفاع الدوافع والموانع، وأنه لو كان ثابتًا للزم العمل به.

- **[وتكون رواية العدل تعديلًا إن عُهِدَ عليه أنه لا يروي إلَّا عن العدول]**

ورواية العدل تعديل إن كان عادته لا يروي إلَّا عن عدل: عند الإمام أحمد، والشيخ موفق الدين، والشيخ تقي الدين، والطوفي، وأبي المعالي، والآمدي، وابن القشيري، والغزالي، وابن الحاجب، والهندي، والباجي، وغيرهم وهو واضح، وهذا الرابع الذي يحصل به التعديل.

قال ابن رجب في آخر: «شرح الترمذي»: اختلف الفقهاء وأهل الحديث في رواية الثقة عن رجل غير معروف: هل هو تعديل أم لا؟

وحكى أصحابنا عن أحمد في ذلك روايتان، وحكوا عن الحنفية أنه تعديل، وعن الشافعية خلاف ذلك.

قال: فالمنصوص عن أحمد أنه إنْ عرف منه أنه لا يروي إلَّا عن ثقة فروايته عن إنسان تعديل له، ومن لم يعرف منه ذلك فليس بتعديل.

وصرَّح به طائفة من محقِّقي أصحابنا وأصحاب الشافعي.

قال أحمد في رواية الأثرم: إذا روى الحديث عبد الرحمن بن مهدي عن رجل فهو حجة، -ثُمَّ قال-: كان عبد الرحمن أوَّلًا يتساهل في الرواية عن غير واحد ثُمَّ شدَّد بعد.

وقال أحمد في رواية أبي زرعة: مالك بن أنس إذا روى عن رجل لا يُعرف فهو حجة.

وقال في رواية ابن هانئ: ما روى مالك عن أحد إلَّا وهو ثقة، وكل من روى عنه مالك فهو ثقة.

وذكر نصوصًا أُخر في ذلك عنه، وعن ابن معين وغيره. انتهى.

قال الشيخ تقي الدين ابن تيمية في: «المسوّدة»: مذهبه التفصيل بين بعض الأشخاص، وقال أيضًا: والصحيح الذي يوجبه كلام أحمد أنَّ مَنْ عرف مِنْ حاله الأخذ عن الثقات كمالك، وعبد الرحمن بن مهدي، كان تعديلًا دون غيره. انتهى.

وقال الطوفي في «مختصره»: والحق أنه إن عرف من مذهبه أو عادته أو صريح قوله أنه لا يرى الرواية إلَّا عن عدل كان تعديلًا، وإلَّا فلا؛ إذْ قد يروي الشخص عمَّن لو سُئل عنه لسكت.

إذا عُلم ذلك، فيعرف كونه لا يروي إلَّا عن عدل إمَّا بتصريحه وهو الغاية، أو باعتبارنا لحاله، أو استقرائنا لمن يروي عنه، وهو دون الأول، قاله ابن دقيق العيد وغيره.

وعن أحمد رواية أخرى: لا يكون ذلك تعديلًا.

قال ابن مفلح في أصوله: ورواية العدل ليست تعديلًا عند أكثر العلماء من الطوائف وفاقًا للمالكية والشافعية. انتهى.

وقيل: تعديل مطلقًا، اختاره القاضي وأبو الخطاب والحنفية وبعض الشافعية عملًا بظاهر الحال.

وردَّ بالمنع، وبأنه خلاف الواقع وبعدم الدليل». اهـ.

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٣٢٨):

«ومن طرق التزكية: أن يروي عنه من عُرف مِنْ حاله أنه لا يروي إلَّا عن عدل، كيحيى بن سعيد القطان، وشعبة، ومالك، فإنَّ ذلك تعديل؛ كما اختاره الجويني وابن القشيري والغزالي والآمدي والصفي الهندي وغيرهم، قال الماوردي: هو قول الحذَّاق.

ولابدَّ في هذه الطريقة من أن يظهر أنَّ الراوي عنه لا يروي إلَّا عن عدل ظهورًا بيّنًا إمَّا بتصريحه بذلك، أو بتتبع عادته، بحيث لا تختلف في بعض الأحوال، فإن لم يظهر ذلك ظهورًا بيّنًا فليس بتعديل، فإنَّ كثيرًا من الحفاظ يروون أحاديث الضعفاء للاعتبار ولبيان حالها، ومن هذه الطريقة قولهم: «رجاله رجال الصحيح» وقبولهم من روى عن البخاري ومسلم أو أحدهما». اهـ.

- **لا يُعتبر تعديل من عادته التساهل في التعديل أو المبالغة فيه:**

قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٩١٨):

«ولا أثر لمن عادته التساهل في التعديل أو المبالغة، فيجرح بلا سبب شرعي، أو يعطيه فوق حقِّه، وهذا غير جائز قاله ابن مفلح في أصوله». اهـ.

- **ومن اشتبه اسمه باسم مجروح وقف خبره حتى يتحقق:**

قال المرداوي (١/ ١٩١٩):

«ومن اشتبه اسمه باسم مجروح وقف خبره حتى يتحقق أمره؛ وذلك لاحتمال أن يكون الراوي ذلك المجروح فلا تقبل روايته، بل يتوقف حتى يعلم: هل هو المجروح أو غيره.

وكثير ما يفعل المدلسون مثل هذا، يذكرون الراوي الضعيف باسم يشاركه فيه راوٍ ثقة؛ ليظن أنه ذلك الثقة ترويجًا لروايتهم». اهـ.

- **من طرق التعديل: الاستفاضة فيمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم.**

قال الشوكاني في «الإرشاد» (١/ ٣٢٤- ٣٢٦):

«ومن طرق التزكية: الاستفاضة فيمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم، وشاع الثناء عليه بالثقة والأمانة، فإنَّ ذلك يكفي.

قال ابن الصلاح: وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعي، وعليه الاعتماد في أصول الفقه.

وممَّن ذكره من المحدثين: الخطيب، ونقله عن مالك، وشعبة، والسفيانين، وأحمد، وابن معين، وابن المديني، وغيرهم.

قال القاضي أبو بكر: الشاهد والمخبر إنَّما يحتاجان إلى التزكية متى لم يكونا مشهورين بالعدالة والرضا، وكان أمرهما مُشكلًا مُلتبسًا، وصرَّح بأنَّ الاستفاضة أقوى من تزكية الواحد والاثنين.

قال ابن عبد البر: كل حامل علم معروف العناية به فهو عدل محمول في أمره على العدالة حتى يتبيَّن جُرْحُهُ؛ لقول ﷺ: «**يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين**» وتبعه على ذلك جماعة من المغاربة.

وهذا الحديث رواه العقيلي في ضعفائه من جهة ابن رفاعة السلامي عن إبراهيم بن عبد الرحمن العذري وقال: لا يعرف إلَّا به وهو مرسل أو معضل ضعيف.

وإبراهيم قال فيه ابن القطان: لا نعرفه ألبتة في شيء من العلم غير هذا.

وقال الخلال في كتاب «العلل»: سُئل أحمد عن هذا الحديث فقيل له: ترى أنه موضوع؟! فقال: لا، هو صحيح.

قال ابن الصلاح: وفيما قاله اتساع غير مرضي»[1]. اهـ.

قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٩٢٣):

«وخالف بعض أصحابنا في التزكية بالاستفاضة فقال: تجوز التزكية بالاستفاضة؛ واحتج لذلك كثير من العلماء بمن شاعت إمامته وعدالته من الأئمة، فإنه يزكى بالاستفاضة بلا نزاع.

---

(١) هذا الحديث رواه العقيلي في «كتاب الضعفاء» (١٣، ١٤)، وابن عدي في «الكامل» (٣/ ٤٢٧) ترجمة (٢٣/ ٥٩٣)، وحكم عليه بالوضع، وذكره السخاوي في «فتح المغيث» (٢/ ١٦- ١٧)، ونقل تضعيف الدارقطني وابن عدي وابن عبد البر وأنَّ أسانيده كلها مضطربة غير مستقيمة، وابن كثير وابن القطان.

قلت: وهذا المذهب، وهو معنى قول أحمد وجماعة من العلماء.

قال ابن مفلح: ويتوجه أنَّ هذا احتمال قول ثالث، وأنه المذهب، وهو معنى قول أحمد وجماعة، يسأل واحد منهم عن مثلهم فيقال: ثقة لا يُسأل عن مثله: انتهى.

كما سُئل -مثلًا- عن الإمام مالك، والأوزاعي، والثوري، ونحوهم.

وقال ابن الصلاح: هذا صحيح مذهب الشافعي وعليه الاعتماد في أصول الفقه، وممَّن ذكره من أهل الحديث: الخطيب.

ومثَّل ذلك بمالك، وشعبة، والسفيانين، والأوزاعي، والليث، وابن المبارك، ووكيع، وأحمد، وابن معين، وابن المديني، ومن جرى مجراهم في نباهة الذكر، واستقامة الأمر، ولا يسأل عن عدالة هؤلاء وأمثالهم، إنَّما يُسأل عمن خفي أمره عن الطالبين. انتهى.

وقد سُئل ابن معين عن أبي عُبيد فقال: مثلي يُسأل عن أبي عبيد؟! أبو عبيد يُسأل عن النَّاس!

وسئل أحمد عن إسحاق بن راهوية فقال: مثل إسحاق يُسأل عنه؟!». اهـ.

- **لا يُقبل التعديل المبهم لأنه كالحديث المرسل:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٩٥٥/ وما بعدها):

«ولا يُقبل تعديل مبهم، كحدثني ثقة أو عدل أو من لا أتهم عند بعض أصحابنا وأكثر الشافعية، منهم: القفال الشاشي، والصيرفي، والخطيب، والقاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق، وابن الصبَّاغ، والماوردي في قوله: «حدثني الثقة»، لاحتمال كونه مجروحًا عند غيره.

وذكره القاضي، وأبو الخطاب، وابن عقيل من صور المرسل على الخلاف فيه، قال الروياني من الشافعية: هو كالمرسل(١).

وصححه ابن الصبَّاغ، قال ابن مفلح: وكذا أبو المعالي واختياره قبوله، وأنَّ الشافعي أشار إليه، وقَبِلَهُ المجد من أصحابنا، وإن لم يقبل المرسل والمجهول، فقال: إذا قَالَ العدل: حدثني الثقة، أو من لا أتهمه، أو رجل عدل، ونحو ذلك، فإنه يُقبل، وإن رددنا المرسل والمجهول، لأنَّ ذلك تعديل صريح عندنا. انتهى.

وكذا قال ابن قاضي الجيل، ونقل ابن الصلاح عن أبي حنيفة أنه يُقبل، وقيل: فيه تفصيل، من يُعرف من عادته إذا أطلق ذلك أنه يعني به مُعينًا وهو معروف بأنه ثقة فيقبل وإلَّا فلا.

---

(١) قال مثله الشوكاني في «الإرشاد» (١/ ٣٢٩).

ونقله ابن الصلاح عن اختيار بعض المحققين، إنه إن كان القائل لذلك من أئمة الشأن العارفين بما اشترطه هو وخصومه في العدل، وقد ذكره في مقام الاحتجاج فيقبل، لأنَّ مثل هؤلاء لا يطلق في مقام الاحتجاج إلَّا في موضع يأمن أن يخالف فيمن أطلق أنه ثقة». اهـ.

قلت: التعديل والتجريح أمور اجتهادية تختلف باختلاف المجتهدين فمن كان ثقة عند إمام فهو غير ثقة عند غيره أو العكس -مثلًا- فذكر اسم الراوي وصفته ترفع احتمال التضعيف والتجهيل، احتياطًا للراوية عن رسول اللَّه ﷺ.

- **بيان وجوب ذكر أسباب الجرح والتعديل:**

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٣٣١- ٣٣٣):

«**هل يُقبل الجرح والتعديل من دون ذكر السبب أم لا؟**

فذهب جماعة إلى أنه لا بدَّ من ذكر السبب فيهما، وذهب آخرون إلى أنه يجب ذكر السبب فيهما إذا كان بصيرًا بالجرح والتعديل، واختار هذا القاضي أبو بكر، وذهب جماعة إلى أنه يُقبل التعديل من غير ذكر السبب، بخلاف الجرح، فلا يُقبل إلَّا بذكر السبب؛ لأنَّ أسباب التعديل كثيرة فيشق ذكرها بخلاف الجرح، فإنه يحصل بأمر واحد، وأيضًا سبب الجرح مختلف فيه، بخلاف سبب التعديل، وإلى هذا ذهب الشافعي.

قال القرطبي: وهو الأكثر من قول مالك.

قال الخطيب: وذهب إليه الأئمة من حفاظ الحديث كالبخاري ومسلم، وذهب جماعة إلى أنه يُقبل الجرح من غير ذكر السبب، ولا يُقبل التعديل إلَّا بذكر السبب، قالوا: لأنَّ مطلق الجرح يُبطل الثقة، ومطلق التعديل لا يحصل الثقة؛ لتسارع الناس إلى الظاهر.

والحق: أنه لا بدَّ من ذكر السبب في الجرح والتعديل، لأنَّ الجارح والمعدّل قد يظنان ما ليس بجارح جارحًا، وقد يظنان ما لا يستقبل بإثبات العدالة تعديلًا، ولا سيما مع اختلاف المذاهب في الأصول والفروع، فقد يكون ما أبهمه الجارح من الجرح هو مجرد كونه على غير مذهبه، وعلى خلاف ما يعتقده وإن كان حقًّا، وقد يكون ما أبهمه من التعديل هو مجرد كونه على مذهبه وعلى ما يعتقده، وإن كان في الواقع مخالفًا للحق كما قد وقع ذلك كثيرًا.

وعندي أنَّ الجرح المعمول به هو: أن يَصِفَه بضعف الحفظ، أو بالتساهل في الرواية، أو بالإقدام على ما يدلُّ على تساهله بالدين، والتعديل المعمول به هو: أن يصفه بالتحرِّي في الرواية، والحفظ لما يرويه، وعدم الإقدام على ما يدلُّ على تساهله بالدين، فاشدد على هذا يديك تنتفع به عند اضطراب أمواج الخلاف.

فإن قلت: إذا ورد الجرح المطلق، كقول الجارح: ليس بثقة، أو ليس بشيء، أو هو

ضعيف، فهل يجوز العمل بالمروي مع هذا أم لا؟

قلت: يجب التوقّف حتى يبحث المطّلع على ذلك على حقيقة الحال في مطوّلات المصنّفات في هذا الشأن كتهذيب الكمال للمِزِّي وفروعه، وكذا تاريخ الإسلام، وتاريخ النبلاء والميزان للذهبي». اهـ.

أقول: لأهمية هذه المسألة صنَّفت كتابي: «**التوضيح والبيان في وجوب ذكر أسباب جرح الرجال بالدليل والبرهان**» الجزء (**٢٧**) من سلسلة تصحيح المعتقد.

فلمَّا تتبعت المسألة بالتتبع والاستقراء في كتب أهل العلم وجدت أنَّ عامة الفقهاء والمحدثين والأصوليين على وجوب ذكر أسباب الجرح مفصَّلًا، **ذكر لك محمد اللكنوي في «الرفع والتكميل في الجرح والتعديل» (ص: ٩٧- ١٠٩)**.

ولمَّا نظرت إلى دليل من قال يكفي إمامة الجارح كدليل لمعرفته بأسباب الجرح وثقته التي تلزمنا بقبول خبره بالجرح، لمفهوم قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦].

فليس معهم إلَّا هذا الدليل، وأنا أقول به لأنَّ الإجماع قائم على قبول خبر الثقة، غير أنَّ ذلك ليس محل النزاع، وإنَّما محل النزاع هو: هل هذا الإمام الثقة يجتهد ويخطئ أم لا؟ هل يصيبه ما يصيب البشر من الغضب المخرج عن الإنصاف أم؟! بالإجماع نعم قال ﷺ فيما رواه البخاري (**٧٣٥٢**) ومسلم (**١٧١٦**): «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثُمَّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثُمَّ أخطأ فله أجر**»، وهذا الحديث لكل الأمة، وأول من خوطب به خير الأمة الصحابة ﭫ.

ثُمَّ هذه الإمام مالك يقول على الإمام ابن إسحاق: دجال من الدجالة، وما حمله على هذا إلَّا الغضب لما قال ابن إسحاق: «اعرضوا عليَّ علم مالك فأنا بيطاره» **وانظر: «إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد» (ص: ١٣- ١٥)، ورد الصنعاني على مالك.**

وكذلك الإمام ابن معين لما طعن في الشافعي، وكيف بين الذهبي أنه إنَّما طعن فيه لأنه كان حنفيًّا متعصبًا مع إمامته في الحديث، وكذلك طعن الإمام العجلي في الشافعي، وكذلك طعن في الأوزاعي والزهري والفضيل بن عياض، **وانظر كتاب الذهبي: «معرفة الرواة المتكلم فيهم بما لا يوجب الرد» (ص٤٥، وما بعدها).**

ثُمَّ إني بحثت عمَّا يُستدل به في هذه المسألة للقول الذي رجّحته وجوب ذكر سبب الجرح فوُفّقت إلى الأدلة الآتية:

أولًا: إجماعان: الأول: ما نقله ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ١٤) قال:

«قال أبو عمر وغيره من العلماء: أجمع النَّاس على أنَّ المقلد ليس معدودًا من أهل العلم، وأنَّ العلم معرفة الحق بدليله.

وهذا كما قال أبو عمر -رحمه اللَّه تعالى-، فإنَّ النَّاس لا يختلفون أنَّ العلم هو المعرفة الحاصلة عن الدليل». اهـ.

ووجه الدلالة من الإجماع: أنَّ التكلم في الرجال من أهم العلوم فما وصل إلينا الدين كتابًا وسنة وتفسيرًا وشرحًا إلَّا بحدثنا وأخبرنا، فلابدَّ لمن تكلم في رجل أن يأتي بدليله وبرهانه والذي هو سبب الجرح وعلَّته بحيث يكون الجرح مفصّلًا؛ يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، والبرهان الدليل والحجة البيّنة التي يستبين به الحق.

وأمَّا الإجماع الثاني: فهو ما نقله الخطيب البغدادي في «الكفاية» (١/ ٣٣٣) باب «القول في الجرح والتعديل إذا اجتمعا أيّهما أوْلى»: قال: «اتفق أهل العلم على أنَّ من جرّحه الواحد والاثنان وعدله مثل عدد من جرّحه، فإنَّ الجرح أوْلى؛ والعلة في ذلك: أنَّ الجارح يخبر عن أمر باطن قد علمه، ويصدِّق المُعَدِّل ويقول له: قد علمت من حاله الظاهرة ما علمتها، وتفرَّدت بعلم لم تعلمه من اختبار أمره، وإخبار المعدل عن العدالة الظاهرة لا ينفي صدق قول الجارح فيما أخبر به، فوجب لذلك أن يكون الجرح أوْلى من التعديل». اهـ.

ووجه الدلالة من الإجماع: اتفاقهم على تقديم الجرح المفصل بالدليل على التعديل، وبيان أنَّ علة الاعتبار والتقديم للجرح وجوده معللًا؛ أي: بدليله وبرهانه.

ومن الأدلة أيضًا الآية التي مرَّت آنفًا، ومثلها: قوله تعالى: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَـٰنٍۭ بِهَـٰذَآ﴾ [يونس: ٦٨]، والسلطان الحجة والبرهان.

وقوله تعالى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢]، والبينة كل ما بان به الحق من الأدلة والقرائن والأمارات كما قال أهل العلم.

كذلك ما رواه البخاري في «صحيحه» (٢٦٦٨) ومسلم (١٧١١) والبيهقي في الكبرى (٥/ ٣٣٢) واللفظ له؛ وسنده صحيح صححه النووي في «شرح مسلم» (١٢/ ٣) والحافظ في «الفتح» (٥/ ٣٠٨) من حديث ابن عباس، أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**لو أعطي الناس بدعواهم لادَّعى رجال دماء قوم وأموالهم، ولكن البيّنة على المدّعي**».

قال النووي في «شرح مسلم» (١٢/ ٣):

«هذا الحديث قاعدة كبيرة من قواعد الشرع، فقيه: أنه لا يُقبل قول الإنسان فيما يدّعيه

بمجرد دعواه، بل يحتاج إلى بيّنة، أو تصديق المدَّعى عليه.

وقد بيَّن ﷺ الحكمة في كونه لا يُعطى بمجرد دَعواه، لأنه لو كان أُعطي بمجرَّدها لادَّعى قوم دماء قوم وأموالهم واستبيح، ولا يمكن المدعى عليه أن يصون ماله ودمه، وأمَّا المدَّعي فيمكنه صيانتهما بالنية». اهـ.

وكذلك عموم قوله ﷺ الذي في «صحيح مسلم» (١٤٧/ ١٢١٨): «**إنَّ أموالكم ودماءكم وأعراضكم عليكم حرام**».

قال النووي في «شرح مسلم» (١/ ١٠٧):

«الجرح لا يُقبل إلَّا من عدل عارف بأسبابه». اهـ. فعليه الإدلاء بهذه الأسباب تبرأة للذمة، وباللَّه وحده التوفيق والسداد.

- **إذا تعارض الجرح والتعديل فأيُّهما يقدم؟**

مرَّ آنفًا إجماع ابن عبد البر في الكفاية في ذلك وأنه يُقدّم الجرح المفصل بالسبب على التعديل؛ لأنّ الجارح معه زيادة علم.

ويدلُّ عليه أيضًا ما اتفق عليه الأصوليون والمحدثون: «الذي يعلم حجة على من لا يعلم».

قال الطوفيِّ في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ١٦٥ وما بعدها):

«والجرح مقدَّم لتضمنه زيادة خفيت عن المعدل؛ أي: إذا تعارض الجرح والتعديل، بأن عدل الشاهد أو الراوي طائفة، وجرّحه طائفة، قُدِّم الجرح، وعُمِل بمقتضاه؛ لأنه تضمن زيادة خفيت على المُعِّدل، وذلك لأنَّ مستند المعدل في تعديله: استصحاب حالة العدالة الأصلية، وعدم الاطلاع على ما يُنافيها، ومُستند الجارح الاطلاع على ما يقدح في العدالة، فقدَّم قوله كراوي الزيادة في الحديث؛ لأنه سمع ما لم يسمعه غيره، وهذا إنَّما هو فيما إذا أمكن اطلاع الجارح على زيادة، أمَّا إذا استحال ذلك، مثل أن قال الجارح: رأيت هذا قد قتل زيدًا في وقت كذا، وقال المعدّل: رأيت زيدًا حيًّا بعد ذلك الوقت، فهاهنا يتعارضان فيتساقطان ويبقى تعارض البيّنتين والأمارتين، وما ذكره الفقهاء فيمن أخبره مخبر: أن كلبًا ولغ في هذا الإناء وفي وقت عيَّنَهُ، وأخبره آخر أنَّ الكلب المعين ولغ في إناء آخر في ذلك الوقت المعيَّن، ولم يكن الوقت متسعًا لِولُوغه فيهما، فيتعارض خبرهما، ويكون الماء طاهرًا، لاستحالة الجمع بين الخبرين.

والجرح مقدم على التعديل وإن زاد عدد المعدل على عدد الجارح على أظهر القولين للناس فيه؛ أي: فيما زاد عدد المعدل، لأنَّ تقديم قول الجارح إنَّما كان لتضمّنه زيادة خفيت

عن المعدّل، وذلك موجود مع زيادة المعدل ونقصه ومساواته، فلو جرحه واحد وعدّله مئة قدّم قول الواحد لذلك». اهـ.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٣٣٣- ٣٣٥):

«في تعارض الجرح والتعديل وعدم إمكان الجمع بينهما: وفيه أقوال:

الأوْل: أن الجرح مُقدَّم على التعديل، وإن كان المعدِّلون أكثر من الجارحين، وبه قال الجمهور، كما نقله عنهم الخطيب والباجي، ونقل القاضي فيه الإجماع.

قال الرازي والآمدي وابن الصلاح: إنه الصحيح؛ لأنَّ مع الجارح زيادة علم لم يطلع عليها المعدّل.

قال ابن دقيق العيد: وهذا إنَّما يصح على قول من قال: إنَّ الجرح لا يُقبل إلَّا مُفَسّرًا.

القول الثاني: أنه يقدم التعديل على الجرح؛ لأنَّ الجارح قد يجرح بما ليس في نفس الأمر جرحًا، والمعدل إذا كان عدلًا لا يُعدّل إلَّا بعد تحصيل الموجب لقوله جزمًا، حكا هذا الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف.

ولابدَّ من تقييد هذا القول بالجرح المجمل؛ إذْ لو كان الجرح مفسرًا لم يتم ما علَّل به من أن الجارح قد يجرح بما ليس في نفس الأمر جارحًا.. الخ.

القول الثالث: إنه يقدم الأكثر من الجارحين والمعدّلين.

قال في المحصول: وعدد المعدِّل إذا زاد، قيل: إنه يُقدم على الجارح وهو ضعيف؛ لأنَّ سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على زيادة، ولا ينتفي ذلك بكثرة العدد.

القول الرابع: أنهما يتعارضان فلا يُقدم أحدهما على الآخر إلَّا بِمُرَجِّح، حكى هذا القول ابن الحاجب.

وقد جعل القاضي في «التقريب» محل الخلاف فيما إذا كان عدد المعدّلين أكثر، فإن استويا قُدّم الجرح بالإجماع، وكذا قال الخطيب في الكفاية، وأبو الحسين بن القطان، وأبو الوليد الباجي.

وخالفهم أبو نصر بن القشيري فقال: محل الخلاف فيما إذا استوى عدد المعدّلين والجارحين، فقيل: العدالة في هذه الصورة أولى. انتهى.

والحق الحقيق بالقبول: أنَّ ذلك محل اجتهاد للمجتهد، وقد قدّمنا أنَّ الراجح أنه لابدَّ من التفسير في الجرح والتعديل، فإذا فسر الجارح ما جرح به، والمعدّل ما عدَّل به لم يخف على المجتهد الراجح منهما من المرجوح.

وأمَّا على القول بقبول الجرح والتعديل المجملين من عارف، فالجرح مقدم على التعديل؛ لأنَّ الجارح لا يمكن أن يستند في جرحه إلى ظاهر الحال، بخلاف المعدل، فقد يستند إلى ظاهر الحال.

وأيضًا، حديث من تعارض فيه الجرح والتعديل المجملان قد دخله الاحتمال فلا يقبل». اهـ.

* * *

فهرس الجزء الأول

* * *

سِلْسِلَةُ الأبحاثِ الفقهيَّةِ الأصوليَّةِ السَّلِفَيَّة

[٩]

مَا قَلَّ وَدَلَّ

في

أُصُولِ الفِقْهِ

للمُسْتَدِلِّ

«تقريبُ أصولِ الفقهِ

على مَنْهَجِ أهلِ السُّنَّةِ والجَمَاعَةِ»

صَنَّفَهُ

د. أبو عبد الرحمن عيد بن أبي السعود الكيال

«الجزء الثاني»

مكتبة الكيال للأبحاث العلمية الشرعية

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

رقم الإيداع

٢٠١٨/١٣٧٥٩م

الناشر

للأبحاث العلمية الشرعية

«الأصل الثالث: الإجماع»

وفيه مسائل:

- **المسألة (٥٦): تعريف الإجماع لغةً وشرعًا وبيان ركنيه:**

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٣٤٧- ٣٤٩):

«قال في «المحصول»: الإجماع يُقال بالاشتراك على معنيين:

أحدهما: العزم، قال اللَّه تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١]، وقال ﷺ: «**لا صيام لمن لم يُجمع الصيام من الليل**»[١].

وثانيهما: الاتفاق، يُقال: أجمعوا على كذا؛ أي: صاروا ذوي جمع كما يُقال: أَلْبَنَ وأَتْمَرَ؛ إذا صار ذا لبن وذا تمر. انتهى.

واعترض على هذا: بأنَّ إجماع الأمة يتعدَّى: بعلى، والإجماع بمعنى العزيمة لا يتعدَّى بعلى.

وأُجيب عنه: بما حكاه ابن فارس في «المقاييس»، فإنه قال: «أجمعتُ على الأمر إجماعًا وأجمعته».

وقد جزم بكونه مشتركًا بين المعنيين -أيضًا- الغزالي.

وقال القاضي: العزم يرجع إلى الاتفاق، من اتفق على شيء فقد عزم عليه.

وقال ابن برهان وابن السمعاني: الأول -أي: العزم- أشبه باللغة، والثاني الاتفاق، أشبه بالشرع. انتهى.

---

(١) رواه أبو داود في «سننه» (٢٤٥٤)، والترمذي (٧٣٠)، وقال: «حديث حفصة لا نعرفه مرفوعًا إلَّا من هذا الوجه، وقد روي عن نافع عن ابن عمر قوله وهو أصحّ».
والنسائي (٢٣٣٠- ٢٣٤٠) في «الصغرى»، وابن ماجه (١٧٠٠)، وقد اختلف في رفعه ووقفه كما قال المباركفوري في «التحفة» (٣/ ١٥١)، وكذلك الحافظ ابن حجر في «التلخيص» (ح٨٨١)، ونقل قول البخاري: «وهو حديث فيه اضطراب ولم يصح رفعه»، وقول البيهقي: «رواته ثقات إلَّا أنه روى موقوفًا»، والخطابي، قال: «أسنده عبد اللَّه بن أبي بكر وزيادة الثقة مقبولة». اهـ.

ويُجاب عنه: بأنَّ الثاني وإن كان أشبه بالشرع فذلك لا يُنافي كونه معنى لغويًّا، وكون اللفظ مشتركًا بينه وبين العزم(١).

وأمَّا في الاصطلاح: فهو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور(٢).

والمراد بالاتفاق: الاشتراك، إمَّا في الاعتقاد أو في القول أو في الفعل ويخرج بقوله: «**مجتهدي أمة محمد**» اتفاق العوام، فإنه لا عبرة بوفاقهم ولا بخلافهم(٣)، ويخرج منه -أيضًا- اتفاق بعض المجتهدين، وبالإضافة إلى أمَّة محمد ﷺ خرج اتفاق الأمم السابقة.

ويخرج بقوله: «**بعد وفاته**» الإجماع في عصره ﷺ فإنه لا اعتبار له ويخرج بقوله: «**في**

---

(١) قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٥٢١): «فكل أمر من الأمور اتفقت عليه طائفة فهو إجماع لغةً، وأجمعت المسير والأمر، وأجمعت عليه يتعدَّى بنفسه وبالحرف: عزمت عليه». اهـ. وقال الطوفيُّ في «شرحه» (٣/ ٥): «وكما تعدَّى بالهمزة تعدَّى بالتضعيف، فيقال: أجمع وجمَّع، وأجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه». اهـ.

(٢) قال ابن قدامة في «روضة الناظر» (١/ ٣٧٦): «ومعنى الإجماع في الشرع: اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين». اهـ.
وعرَّفه الآمدي في «الإحكام» (١/ ٢٦٢) فقال: «الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع». اهـ.
وزاد المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٥٢٢): «اتفاق مجتهدي الأمة في عصر على أمر، ولو فعلًا، بعد النَّبيّ ﷺ». اهـ.

(٣) قال القاضي أبو يعلى في «العُدَّة في أصول الفقه» (٤/ ١٠٨٩): «الإجماع ينعقد عندنا باتفاق العلماء، وإذا اتفقوا جملة كانت العامة تابعة لهم». اهـ.
وقال الطوفيّ في «شرحه» (٣/ ٦): «فقولنا «مجتهدي» احتراز من اتفاق غير المجتهدين؛ فإنه لا يُعتبر ولا يعد إجماعًا». اهـ.
قلت: وقولهم: «مجتهدي أمة محمد» أوْلى من قولهم «اتقاء علماء العصر» لأنَّ من العلماء من لم يصل لدرجة الاجتهاد، أو يكون عالمًا في علوم بعيدة عن آلة الاستنباط.
قال القاضي في «العدَّة» (٤/ ١١٣٦): «أنَّ من لا مدخل له في طرق الاجتهاد ورد الفروع إلى الأصول، فإنه يجري في أحكام الشرع مجرى العامِّي، فلمَّا لم يعتد بالعامة فيما لا علم لهم به؛ لأنهم تبع للعلماء منقادون لهم، وجب أن لا يعتبر أيضًا في الإجماع من ليس من أهل النظر والاجتهاد، ولأن المجتهد في الإجماع هو من كان معه آلة الإجماع التي يتوصل بها إلى معرفة الحكم، بأن يعرف القياس وأحكام المسائل وعللها، حتى يقيس نظائرها عليها، ويرد الفروع إلى الأصول التي تشبهها». اهـ.
قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٦٢): «وإن وجب سقوط الاعتبار بخلاف العامة؛ لإجماع سلف الأمة من أهل كل عصر على أنه حرام على عامة أهل كل عصر من أعصار المسلمين مخالفة ما اتفق عليه علماؤهم، فوجب أن لا يعتبر بخلاف العامة لأجل هذا الإجماع السابق على منعهم من ذلك». اهـ. نقله الزركشي عن إمام الحرمين، وسيأتي الكلام عليه في المسألة (٥٩).

عصر من الأعصار» ما يُتوهّم من أنَّ المراد بالمجتهدين جميع مجتهدي الأمة في جميع الأعصار إلى يوم القيامة، فإن توهُّم هذا باطل؛ لأنه يؤدِّي إلى عدم ثبوت الإجماع؛ إذْ لا إجماع قبل يوم القيامة، وبعد يوم القيامة لا حجة للإجماع.

والمراد بالعصر: عصر مَنْ كان مِنْ أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدث فيه المسألة، فلا يُعتبر بمن صار مجتهدًا بعد حدوثها، وإن كان المجتهدون فيها أحياءً.

وقوله: «**على أمر من الأمور**» يتناول الشرعيَّات، والعقليات، والعرفيات واللغويات.

ومن اشترط في حجِّية الإجماع انقراض عصر المجتهدين المتفقين على ذلك الأمر، زاد في الحد قيد: «**الانقراض**»، ومن اشترط عدم سبق خلاف مستقر، زاد في الحدّ قيد: «**عدم كونه مسبوقًا بخلاف**»، ومن اشترط عدالة المتفقين أو بلوغهم عدد التواتر زاد في الحد ما يفيد ذلك». اهـ.

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٥٢٣):

«قوله: «**واصطلاحًا**»؛ أي: الإجماع في اصطلاح علماء الشريعة: «اتفاق مجتهدي الأمة في عصر على أمر ولو فعلًا بعد النَّبِيّ ﷺ» فقوله: «**اتفاق**»: احتراز من الاختلاف، فلا يكون إجماعًا مع الاختلاف.

والمراد بالاتفاق: اتحاد الاعتقاد، فيعمّ الأقوال والأفعال والسكوت والتقرير، وقوله: «ولو فعلًا» إنَّما أبرزته، وإن كان داخلًا في قوله: «أمر»، للإيضاح والبيان والتأكيد.

وقد اختلف العلماء فيما إذا اتفقوا على فعل فعلوه، أوْ فَعَلَ البعض وسكت البعض مع علمهم، هل يكون إجماعًا؟ والأرجح: أنه ينعقد إجماعًا؛ لعصمة الأمة، فيكون كالقول المجمع عليه، وكفعل الرسول ﷺ قال بعض أصحابنا: هو قول الجمهور حتى أحالوا الخطأ منهم إذا لم يشترطوا انقراض العصر.

وقيل: لا ينعقد الإجماع به، ونقله أبو المعالي عن ابن الباقلَّاني؛ بل كون ذلك في وقت واحد ربَّما لا يتصور.

ويتفرع على المسألة: إذا فعلوا فعلًا قربة، ولكن لا يعلم هل فعلوه واجبًا أو مندوبًا؟ فمقتضى القياس أنه كفعل النَّبِيّ ﷺ؛ لأنا أمرنا باتباعهم كما أمرنا باتباعه». اهـ.

قلت: يريد أن يحمل فعلهم على الندب لأنه لا يؤخذ من فعل النَّبِيّ ﷺ إلَّا الاستحباب.

ثُمَّ استدل المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٥٥٣) على عدم اعتبار العوام في الإجماع فقال:

«فإنَّ القائل بعدم اعتبار العامة قال لقوله: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] ونحوه، فردَّ العوام إلى قول المجتهدين». اهـ.

وعرَّف الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٣٦) الإجماع فزاد قيدًا فقال:

«وأمَّا في الاصطلاح: فهو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور، في عصر من الأعصار، وخرج بقوله: «في حادثة» انعقاد الإجماع على الحكم الثابت بالنص والعمل به». اهـ.

- **ركنا الإجماع: المجمعون، ونفس الإجماع:**

فعلى ضوء تعريف الإجماع اصطلاحًا يعلم أنَّ للإجماع ركنين:

الركن الأول: مجتهدو الأمة وهم المجمعون، ويؤخذ هذا من قولهم: «اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ».

والركن الثاني: نفس الإجماع أو الاتفاق، وهو مأخوذ من قولهم: «الإجماع هو: اتفاق».

ولا يقوم أحدهما إلَّا بالآخر، فلا يوجد اتفاق إلَّا من أهل الاتفاق، ولو وجد المجتهدون ولم يتفقوا ما وجد الاتفاق.

قال الغزالي في «المستصفى» (١/ ١٨١):

«وله ركنان المجمعون ونفس الإجماع». اهـ.

قلت: وهذا ظاهر في أدلة الإجماع، فقوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، فهذه الآية -كما سيأتي مُفصّلًا- هي العمدة لحجِّية الإجماع، فقوله ﴿سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ هو الإجماع والمجمعون.

وكذلك قوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»(١) نص في كون أركان الإجماع نفس الاجتماع والمجمعون عليه.

- **المسألة (٥٧): الدليل على أنَّ الإجماع حجة قاطعة، وأنَّ دلالته مقدمة على دلالة الآية والحديث؛ لاحتمالهما الوجوه.**

قال أبو الحسن بن القطان في: «الإقناع في مسائل الإجماع» (١/ ٦٨- ٦٧):

«**٢٦٢**- وأجمع الجمهور الأعظم أنَّ الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة لازمة وحق مقطوع به لا يسع خلافه.

(١) سيأتي تخريجه قريبًا.

٢٦٣- والاتفاق على لزوم الجماعة من الجميع ولا مخالف في ذلك.

٢٦٤- والذي يقتضيه إجماع المحققين تقديم الإجماع في الرّتبة على الكتاب والسنَّة، وإن كانت أصول الإجماع، فإنَّما يقطع بهما إذا كانا نصوصًا لا تقبل التأويل ولا تحتمله أصلًا، فأمَّا إذا كانت ظواهرهما في مقاصدهما لا تبلغ مبلغ النصوص، فالإجماع أحق بالتقديم في ترتيب الحجاج، فإنَّ الإجماع لا مجال لطرق التأويل فيه.

٢٦٥- وأجمعوا أنه لا يجوز لأحد أن يخرج على أقاويل السلف فيما أجمعوا وعمَّا اختلفوا فيه أو في تأويله، فإنَّ الحق لا يجوز أن يخرج عن أقاويلهم.

٢٦٦- واتفقوا أنَّ من خالف الإجماع المتيقّن أنه إجماع: كافر». اهـ.

هذا بالنسبة لوجه تقديم دلالة الإجماع على دلالة الكتاب والسنَّة، أمَّا الدليل على حُجّية الإجماع:

فعامة الأصوليين استدلوا على حجّية الإجماع بالأدلة الآتية على التفصيل الآتي:

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٥٣٠/ وما بعدها):

«والإجماع حجَّة قاطعة: هذا مذهب الأئمة الأعلام وأتباعهم منهم الأئمة الأربعة وأتباعهم وغيرهم من المتكلمين وغيرهم.

وخالف النظَّام، وبعض المرجئة، والشيعة، والخوارج وغيرهم.

وقال الآمدي والرَّازي: هو حجة ظنّية لا قطعية، نقله عنهما البرماوي، وقيل: حجة ظنِّية في الإجماع السكوتي ونحوه.

قال البرماوي: فصل المحققون بين الإجماع الذي لا خلاف في ثبوته فيكون انعقاده قطعيًّا، وبين الذي فيه خلاف كالإجماع السكوتي، وما لم ينقرض عصره[1]، والإجماع بعد الاختلاف، وما ندر المخالف فيه عند من يراه، ونحو ذلك، فلا يكون قطعيًا. انتهى.

استدلَّ الأئمة على حجِّية الإجماع: بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

احتج بها الإمام الشافعي وغيره؛ لأنه توعَّد على متابعة غير سبيل المؤمنين[2].

---

(١) المراد بانقراض العصر: موت جماعة أهل الحل والعقد المجتهدين الذين أجمعوا على المسألة كلهم تبعًا.

(٢) قال ابن كثير في: «تفسير القرآن العظيم» (٢/ ٢٦٨): «وقوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ﴾؛ أي: ومن سلك غير طريق الشريعة التي جاء بها الرسول ﷺ فصار في شقٍّ والشرع في شقٍّ،=

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، والمشروط عُدِم عند عدم شرطه، فاتفاقهم كاف[١].

واستدلوا كذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ [آل عمران: ١٠٣] وخلاف الإجماع تفرُّق، والنهي عن التفرق ليس في الاعتصام للتأكيد ومخالفة الظاهر، وتخصيصه بها قبل الإجماع لا يمنع الاحتجاج به، ولا يختص الخطاب بالموجودين زمنه ﷺ؛ لأنَّ التكليف لكل من وجد مكلفًا كما سبق واستدلوا بقوله: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فلو اجتمعوا على باطل كانوا قد اجتمعوا على منكر لم ينهوا عنه، ومعروف لم يؤمروا به، وهو خلاف ما وصفهم اللَّه بهم؛ ولأنه جعلهم أمةً وسطًا؛ أي: عدولًا ورضي بشهادتهم مطلقًا[٢].

= وذلك عن عَمْدٍ منه بعدما ظهر له الحقّ وتبين له واتضح له، وقوله: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾: هذا ملازم للصفة الأوْلى، ولكن قد تكون المخالفة لنص الشارع، وقد تكون لما أجمعت عليه الأمة المحمّدية فيما علم اتفاقهم عليه تحقيقًا، فإنه قد ضُمِنَت لهم العصمة في اجتماعهم من الخطأ؛ تشريفًا لهم، وتعظيمًا لنبيّهم ﷺ.

وقد وردت في ذلك أحاديث صحيحة كثيرة، قد ذكرنا منها طرفًا صالحًا في كتاب: «أحاديث الأصول»، ومن العلماء من ادَّعى تواتر معناها.

والذي عوَّل عليه الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في الاحتجاج على كون الإجماع حجة تحرم مخالفته: هذه الآية الكريمة بعد التروِّي والفكر الطويل، وهو من أحسن الاستنباطات وأقواها؛ وإن كان بعضهم قد استشكل ذلك واستبعد الدلالة منها على ذلك.

ولهذا توعد تعالى على ذلك بقوله: ﴿نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]؛ أي: إذا سلك هذه الطريق جازيناه على ذلك بأن نُحسّنها في صدره ونُزيّنها له -استدراجًا له- كما قال تعالى: ﴿فَذَرۡنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِۖ سَنَسۡتَدۡرِجُهُم مِّنۡ حَيۡثُ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [القلم: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡۚ﴾ [الصف: ٥]، وقوله: ﴿وَنَذَرُهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ﴾ [الأنعام: ١١٠]، وجعل النار مصيره في الآخرة؛ لأنَّ من خرج عن الهدى لم يكن له طريق إلَّا النَّار يوم القيامة، كما قال تعالى: ﴿ٱحۡشُرُواْ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَأَزۡوَٰجَهُمۡ وَمَا كَانُواْ يَعۡبُدُونَ ۝٢٢ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٢]، وقال: ﴿وَرَءَا ٱلۡمُجۡرِمُونَ ٱلنَّارَ فَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا وَلَمۡ يَجِدُواْ عَنۡهَا مَصۡرِفٗا﴾ [الكهف: ٥٣]. اهـ.

وقال القرطبي في «جامعه» (٥/ ٢٦٤): «قال العلماء في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾: دليل على صحة القول بالإجماع». اهـ.

(١) ووجه الدلالة من الآية: أنَّ الردّ إلى الكتاب والسنَّة عند التنازع والاختلاف، ومفهوم المخالفة من الآية: لا يُرد إلى الكتاب والسنَّة عند الإجماع والاتفاق.

(٢) قال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٧٦- ١٧٩): «وأمَّا إجماع الأمة فهو حق، لا تجتمع الأمة -ولله الحمد- على ضلالة، كما وصفها اللَّه بذلك في الكتاب والسنَّة فقال تعالى: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وهذا وصف لهم بأنهم يأمرون بكل معروف، وينهون عن كل منكر، فلو قالت الأمة في الدين بما هو ضلال لكانت لم تأمر بالمعروف=

وعن ابن عمر مرفوعًا: «**لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة**»(١)، رواه الترمذي، وعن

= ولم تنه عن المنكر، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، والوسط: العدل الخيار، وقد جعلهم اللَّه شهداء على النَّاس وأقام شهادتهم مقام شهادة الرسول؛ وقد ثبت في الصحيح: أنَّ النَّبِيّ ﷺ مرَّ بجنازة فأثنوا عليها خيرًا فقال: «**وجبت وجبت**»، ثُمَّ مرَّ عليه بجنازة فأثنوا عليها شرًّا فقال: «**وجبت وجبت**»، قالوا: يا رسول اللَّه ما قولك: وجبت وجبت؟ قال: «**هذه الجنازة أثنيتم عليها خيرًا فقلت: وجبت لها الجنة، وهذه الجنازة أثنيتم عليها شرًّا فقلت: وجبت لها النار؛ أنتم شهداء اللَّه في الأرض**»(*)، فإذا كان الرب قد جعلهم شهداء لم يشهدوا بباطل، فإذا شهدوا أنَّ اللَّه أمر بشيء فقد أمر به، وإذا شهدوا أنَّ اللَّه نهى عن شيء فقد نهى عنه، ولو كانوا يشهدوا بباطل أو خطأ لم يكونوا شهداء اللَّه في الأرض». اهـ.

وقال القرطبي في «تفسيره» (٢/ ١١٩): «وفيه دليل على صحة الإجماع ووجوب الحكم به؛ لأنهم إذا كانوا عدولًا شهدوا على النَّاس، فكل عصر شهيد على من بعده، فقول الصحابة حجّة وشاهد على التابعين، وقول التابعين على من بعدهم، وإذا جعلت الأمة شهداء فقد وجب قبول قولهم، ولا معنى لقول من قال: أُريد به جميع الأمة؛ لأنه حينئذ لا يثبت مجمع عليه إلى قيام الساعة». اهـ.

(١) رواه أبو داود في «سننه» (٤٧٥٣)، والترمذي (٢١٦٧)، وقال: حديث غريب من هذا الوجه»، والحاكم في «المستدرك» (٣٩١- ٣٩٧) ثُمَّ حكم بصحته وروى له شواهد (٣٩٨- ٤٠٠)، ووافقه الذهبي في «التلخيص»، وفي رواية بزيادة: «**يد اللَّه مع الجماعة**»، وقال الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» (ح١٥٧٢): «وفي إسناده انقطاع، وللترمذي والحاكم عن ابن عمر مرفوعًا، وفيه سليمان بن شعبان المدني وهو ضعيف، وأخرج الحاكم له شواهد، ويمكن الاستدلال له بحديث معاوية مرفوعًا: «**لا يزال من أمتي أمةً قائمة بأمر اللَّه، لا يضرَّهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر اللَّه**» أخرجه الشيخان(**).

ووجه الاستدلال منه: أنَّ بوجود هذه الطائفة القائمة بالحق إلى يوم القيامة لا يحصل الاجتماع على الضلالة.

وقال ابن أبي شيبة: نا أبو أسامة، عن يسير بن عمرو قال: شيعنا أبا مسعود حين خرج، فقلنا له: اعهد إلينا فإنَّ النَّاس قد وقعوا في الفتن، ولا ندري هل نلقاك أم لا؟ قال: «اتقوا اللَّه واصبروا حتى يستريح برٌّ أو يُستراح من فاجر، وعليكم بالجماعة؛ فإنَّ اللَّه لا يجمع أمة محمد على ضلالة»(***)، إسناد صحيح، ومثله لا يُقال من قِبَل الرأي». اهـ، والحديث ذكره السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ح١٢٨٦)، وذكر طرقه ثُمَّ قال: «وبالجملة فهو حديث مشهور المتن ذو أسانيد كثيرة، وشواهد متعددة في المرفوع وغيره». اهـ، وكذلك العجلوني في «كشف الخفاء» (ح٢٩٩٩)، وقال مثل قول السخاوي ومن طرق الحديث أيضًا ما رواه ابن ماجه في «سننه» (٣٩٥٠)، والطبراني في «الكبير» (٣٦٢٣)، ١٣٦٢٤) قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥/ ١٩٩): «رواه الطبراني بإسنادين رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح خلا مرزوق مولى أبي طلحة وهو ثقة». اهـ، وابن أبي عاصم في «السنة» (٩٢)، وحسنه الألباني في «ظلال الجنة»، ورواه الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٦١)، وابن حزم في «الإحكام» (٤/ ١٢٩)، وانظر «سلسلة الأحاديث الصحيحة» للألباني: (٣/ ٣١٩- ٣٢٠).

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٣): «المبحث السادس في أنه حجة قطعية: وأطلق جماعة من=

(*) رواه البخاري في «صحيحه» (١٣٦٧)، ومسلم (٦٠/ ٩٤٩).

(**) رواه البخاري في «صحيحه» (٣٦٤١)، ومسلم (١٠٣٧، ١٩٢٠، ١٩٢٥).

(***) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه (١٩٠٣٩).

أبي ذر مرفوعًا: «**من فارق الجماعة شبرًا فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه**»[١]، رواه أحمد وأبو داود، ولهما عن معاوية مرفوعًا: «**إنَّ هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين -يعني ملَّة- ثنتان وسبعون في النَّار واوحدة في الجنَّة، وهي الجماعة**»[٢]، وعن ابن عباس مرفوعًا: «**من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبرًا فمات فميتته جاهلية**»[٣].

وعن ابن أبي هريرة مرفوعًا: «**من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتةً جاهلية**»[٤] متفق عليه.

وعن ابن مسعود مرفوعًا: «**ثلاث لا يغلُّ عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل للَّه، والنصيحة للمسلمين، ولزوم جماعتهم**» رواه الشافعي ولأحمد مثله[٥]، وعن ثوبان مرفوعًا: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر اللَّه وهم كذلك**»[٦]، وفي رواية جابر: «**إلى يوم القيامة**»[٧]، وفي حديث جابر بن سمرة: «**حتى تقوم الساعة**»[٨] رواه مسلم، وعن ابن عمر مرفوعًا: «**عليكم بالجماعة، وإيَّاكم والفرقة، فإنَّ**

= الأصوليين بأنه حجة قطعية منهم الصيرفي وابن برهان وجزم به من الحنفية الدّبوسيّ، وشمس الأئمة، وقالا: كرامة للأمة، وقال الأصفهاني: إنه المشهور، وإنه يقُدم على الأدلة كلها ولا يعارضه دليل أصلًا، ونسبه إلى الأكثرين، بحيث يكفر أو يضلل ويبدع مخالفه». اهـ.

(١) رواه أحمد في «المسند» (٢١٤٥٢- ٢١٤٥٤)، وأبو داود في «سننه» (٤٧٥٨)، والحاكم في «المستدرك» (٤٠١- ٤٠٣)، وصححه، والبيهقي في «الكبرى» (٨/ ١٥٧)، وابن ماجه (٣٩٩١).

(٢) رواه الترمذي في «سننه» (٢٦٤٠)، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود (٤٥٩٦)، وابن ماجه (٣٩٩٢)، وصححه المنذري في «مختصر السنن» (٨/ ٥) حيث أقرَّ على تصحيح الترمذي، ورواه الحاكم في «المستدرك» (٤٤١- ٤٤٥)، وصححه ووافقه الذهبي، ورواه المروزي في «السنَّة» (٥٩)، والعقيلي في «الضعفاء» (٢٩٠٧)، والطبراني في «الأوسط» (٢٨٨٦)، واللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد» (١٤٧)، والآجرِّي في «الشريعة» (٢٣، ٢٤)، وقال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٣/ ٣٤٥): «الحديث صحيح مشهور»، وحسنه الألباني في «الصحيحة» (٢٠٤).

(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (١٨٤٩).

(٤) رواه البخاري في «صحيحه» (٧١٤٣)، ومسلم (١٨٤٨) قال القرطبي أبو العباس في «المُفهم لما أشكل من تخليص كتاب مسلم» (٤/ ٤٥) في شرح هذا الحديث: «وفيه دليل على تحريم مخالفة إجماع المسلمين وأنه واجب الاتباع». اهـ.

(٥) رواه الشافعي في «الرسالة» (ص٤٠١)، والترمذي في «سننه» (٢٦٥٨)، وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه (٢٣٠)، وأحمد في «المسند» (١٣٢٨٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢٩٤- ٢٩٧)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٦) رواه البخاري في «صحيحه» (٧٤٦٠)، ومسلم.

(٧) رواه مسلم (١٥٦).

(٨) رواه مسلم (١٩٢٢)، (١٩٢٣)، قال النووي في «شرح مسلم» (١٣/ ٥٤- ٥٥) عند حديث «لا تزال=

الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد، من أراد بحبوبة الجنة فليلزم الجماعة»(١).

قال الآمدي وغيره: السُّنَّة أقرب إلى كون الإجماع حجَّة قاطعة». اهـ.

قال ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (٤/ ١١٩):

«ثُمَّ اتفقنا نحن وأكثر المخالفين لنا على أنَّ الإجماع من علماء أهل الإسلام حجَّة وحق مقطوع به في دين اللَّه ﷻ». اهـ.

وقال الزركشي في: «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٤):

«وأمَّا أنَّ الإجماع من الأصول الكلية التي يحكم بها على القواطع التي هي نصوص الكتاب والسنَّة المتواترة، فلابدَّ أن يكون قاطعًا؛ لاستحالة رفع القاطع بما ليس بقاطع». اهـ.

- **الإجماع على وجوب اتباع الإجماع:**

قال الغزالي في «المستصفى» (١/ ١٨٠):

«أجمعت الأمة على وجوب اتباع الإجماع». اهـ.

وقال القاضي أبو يعلي في: «العُدَّة في أصول الفقه» (٥/ ١٠٥٨):

«الإجماع حجة مقطوع عليها، يجب المصير إليها وتحرم مخالفته، ولا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ». اهـ.

- **إجماع الصحابة حجة بلا خلاف:**

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٣٨٨):

«إجماع الصحابة حجة بلا خلاف». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٨٢):

«إجماع الصحابة حجة بلا خلاف بين القائلين بحجية الإجماع، وهم أحق النَّاس بذلك». اهـ.

= طائفة من أمتي»: «وفيه دليل لكون الإجماع حجة، وهو أصحَّ ما استدل به له من الحديث».

(١) رواه الترمذي في «سننه» (٢١٦٥)، وقال: «هذا حديث حسن صحيح غريب»، ورواه الطيالسي في مسنده (٣١)، وابن ماجه في «سننه» (٢٣٦٣)، والحاكم في «المستدرك» (٣٨٧)، وصححه ووافقه الذهبي.

وكذلك قال القرطبي في «المفهم» (٣/ ٦٠٥) ح (١٣٨٧- ١٣٩٠): عند نفس الحديث: «وفي هذا الحديث دلالة على صحة الإجماع؛ لأنَّ الأمة إذا اجتمعت فقد دخلت فيهم هذه العصابة المختصة، فكل الأمة حق، فإجماعهم حق، ويفيد هذا المعنى أيضًا قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨١]». اهـ.

وقال الغزالي في «المستصفى من علم أصول الفقه» (١/ ١٨٩):

«إجماع الصحابة بعد النَّبِيّ ﷺ حجة بالاتفاق». اهـ.

وكل دليل استدلَّ به على حجّية الإجماع فهو في مطلق الإجماع سواءً كان إجماع الصحابة أو من بعدهم؛ لعموم الأدلة، وعدم قيام الدليل على التخصيص.

- **قول الإمام أحمد: «من ادَّعى الإجماع فقد كذب» هل يعتبر إنكارًا للإجماع أم لا؟ وما وجهه لو لم يكن إنكارًا؟**

قال القاضي أبو يعلى في «العُدَّة في أصول الفقه» (٤/ ١٠٥٩ وما بعدها):

«الإجماع حجة مقطوع عليها يجب المصير إليها وتحرم مخالفته، ولا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ.

وقد نصَّ أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هذا في رواية عبد اللَّه وأبي الحارث: «في الصحابة إذا اختلفوا لم يُخرَج من أقاويلهم، أرأيت إن أجمعوا، له أن يخرج من أقاويلهم؟ هذا قول خبيث، قول أهل البدع، لا ينبغي أن يخرج من أقاويل الصحابة إذا اختلفوا».

وقد علق القول في رواية عبد اللَّه فقال: «من ادَّعى الإجماع فقد كذب، لعلَّ النَّاس قد اختلفوا، هذه دعوى بشر المَريسي والأصم، ولكن يقول: لا نعلم؛ لعلَّ النَّاس اختلفوا ولم يبلغه».

وكذلك نقل المروذي عنه أنه قال: «كيف يجوز للرجل أن يقول: أجمعوا؟! إذا سمعتهم يقولون: أجمعوا فاتهمهم، لو قال: إني لم أعلم لهم مخالفًا جاز».

وكذلك نقل أبو طالب عنه: أنه قال: «هذا كذب، ما أعلمه أنَّ النَّاس مجمعون؟! ولكن يقول: لا أعلم فيه اختلافًا، فهو أحسن من قوله: إجماع النَّاس».

وكذلك نقل أبو الحارث: «لا ينبغي لأحد أن يدَّعي الإجماع، لعلَّ النَّاس اختلفوا».

وظاهر هذا الكلام: أنه قد منع صحة الإجماع، وليس ذلك على ظاهره، وإنَّما قال هذا على طريق الورع، نحو أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف؛ لأنه قد أطلق القول بصحة الإجماع في رواية عبد اللَّه وأبي الحارث.

وادعى الإجماع في رواية الحسن بن ثواب فقال: «أذهب في التكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق، فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ قال: بالإجماع، عمر، وعلي، وعبد اللَّه بن مسعود، وعبد اللَّه بن عباس». اهـ.

ثُمَّ تكلم القاضي في مسألة: الإجماع السكوتي (٤/ ١١٧٠) فقال:

«إذا قال بعض الصحابة قولًا، وظهر للباقين، وسكتوا عن مخالفته والإنكار عليه حتى انقرض العصر كان إجماعًا.

وهذا ظاهر كلام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رواية الحسن بن ثواب قال: «أذهب في التكبير غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق، فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ قال: بالإجماع: عمر وعلي وعبد اللَّه بن مسعود وعبد اللَّه بن عباس»، وظاهر هذا: أنه جعله إجماعًا لانتشاره عنهم ولم يظهر خلافه.

وقد صرح به أبو حفص البرمكي فيما رأيته بخطه على ظهر الجزء الرابع من شرح مسائل الكوسج، فقال:

«قال أحمد بن حنبل رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في رواية محمد بن عبيد اللَّه بن المنادي: «أجمع أصحاب رسول ﷺ على هذا المصحف.

قال أبو حفص: فبان بهذا أنَّ الصحابة إذا ظهر الشيء من بعضهم، ولم يظهر من الباقين خلافهم: أنه عنده إجماع». اهـ.

قلت: فكون الإمام أحمد يُقرُّ بالإجماع السكوتي تنبيه بالأدنى على الأعلى؛ لأنَّ الإجماع السكوتي يصدق عليه قول الإمام الذي ظاهره إنكار الإجماع، أكثر من إنزاله على الإجماع القولي.

وقال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٥٢٦/ وما بعدها) بعد ذكر هذه الروايات:

«وحمله ابن عقيل على الورع أولا يحيط علمًا به غالبًا.

وقال الشيخ تقي الدين ابن تيمية: هذا نهى عن دعوى الإجماع العام النطقي وقال أيضًا: الظاهر إمكان وقوعه، وأمَّا إمكان العلم به فأنكره غير واحد من الأئمة، كما يوجد في كلام أحمد وغيره.

وذكر الآمدي أن بعضهم خالف في تصوُّره، وأنَّ القائلين به خالف بعضهم في إمكان معرفته، منهم: أحمد في رواية.

وتبع ابن حمدان الآمدي، وقال: مراد أحمد تعذر معرفة كل المجمعين لا أكثرهم.

وقال ابن رجب في آخر «شرح الترمذي»: وأمَّا ما روي من قول الإمام أحمد: من ادَّعى الإجماع فقد كذب، فهو إنَّما قاله إنكارًا على فقهاء المعتزلة الذين يدعون إجماع النَّاس على ما

يقولونه، وكانوا من أقل النَّاس معرفة بأقوال الصحابة والتابعين. انتهى.

قال البرماوي: وحمل ابن تيمية قوله ذلك على إجماع غير الصحابة، لانتشارهم، أمَّا الصحابة فمعروفون محصورون. انتهى.

وقال الشيخ تقي الدين ابن تيمية في «المُسَوَّدة»: قلت: الذي أنكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة المحمودة، ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين، أو بعد القرون الثلاثة. انتهى». اهـ.

- **وما قيل على الإمام أحمد يُقال على الإمام الشافعي:**

قال الشافعي في «الرسالة» (ص٥١٦- ٥١٧):

«١٥٥٨- فإن قال لك قائل: لقلَّة الخبر وكثرة الإجماع عن أن يُحْكَىَ، وأنت قد تصنع مثل هذا، فنقول: هذا أمر مجتمع عليه!

١٥٥٩- قال: لست أقول ولا أحد من أهل العلم: «هذا مجتمع عليه» إلَّا لمَّا لا تلقى عالمًا أبدًّا إلَّا قاله لك وحكاه عن من قبله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا، وقد أجده يقول: «المجمع عليه»، وأجد من المدينة من أهل العلم كثيرًا يقولون بخلافه، وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقول «المجتمع عليه». اهـ.

وهذا الكلام واضح جدًّا في قوله بالإجماع بكون الظهر أربعًا، وأنَّ الخمر حرام وما أشبه ذلك، وإنَّما أراد الاستيثاق والتأكد من حدوث الإجماع، كيف لا، والإمام الشافعي هو الذي دلَّ الأمة على الدليل والحجة على الإجماع من القرآن؟! كما مرَّ من كلام ابن كثير في أدلة الإجماع.

وعليه فالإجماع ممكن في نفسه، **قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٣٧)**:

«وقد أنكر قوم إمكان الإجماع مطلقًا، وشبَّهوه بإجماع النَّاس في ساعة واحدة على مأكول واحد، وهذا استبعاد باطل، والدواعي والمآكل مختلفة قطعًا، بخلاف الأحكام، فإنَّ البواعث متفقة على طلبها.

ومنهم من قال: ما أجمعوا عليه من جهة الحكاية عن النَّبِيِّ ﷺ فجائز، وأمَّا من جهة الرأي فباطل، حكاه الصيرفي، وقال: واختلف القائلون ببطلانه في علّته، فقيل: إمكان الخطأ عليه، وقيل استحالة نقل ذلك عنهم؛ لأنه لا سبيل إليه إلَّا بلقيا الكلِّ، وتواتر الخبر عنهم.

وظاهر كلام أبي الحسين بن القطان: أنَّ الخلاف إنَّما هو في إجماع الخاصة، أمَّا ما أجمع عليه العامة والخاصة فليس بموضع خلاف.

قلت: ولو عكس هذا لم يبعد». اهـ.

- **المسألة (٥٨): في بيان إمكان الاطلاع على الإجماع:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٣٨/ وما بعدها):

«وإذا ثبت أنه ممكن في نفسه، فاختلفوا في إمكان الاطلاع عليه فمنعه قوم، لاتساع خطة الإسلام وانتشارهم في أقطار الأرض، وتهاون الفطن، وتعذر النقل المتواتر في تفاصيل لا تتوافر الدواعي على نقلها، ولتعذر العلم ببقاء المعنى الأول إلى أن يفني الآخر.

والصحيح إمكانه عادة، فقد اجتمع على الشُبَه خلق كثيرون زائدون على عدد أهل الإسلام، فالإجماع على الحق مع ظهور أدلّته أوْلى.

نعم، العادة منعت اجتماع الكافة، فأمَّا الخلق الكثير فلا تمنع العادة اتفاقهم بوجه ما.

واشتد نكير القاضي على من أنكر تصوُّر وقوعه عادة، وفصَّل إمام الحرمين بين كُليَّات الدين، فلا يمنع من تصوّر الدواعي المستحثَّة، وكما صورة القاضي في اجتماع أهل الضلالة، وبين المسائل المظنونة مع تفرّق العلماء وانتفاء الدواعي فلا تتصور عادة.

ونُقل عن الإمام أحمد ما يقتضي إنكاره [فذكر ما مرَّ مفصّلًا من الروايات ووجه الردود عليها ثُمَّ قال] وجعل الأصفهاني موضع الخلاف في غير إجماع الصحابة، وقال: الحق تعذر الاطلاع على الإجماع، لا إجماع الصحابة؛ حيث كان المجمعون، وهم العلماء في قلَّة، أمَّا الآن وبعد انتشار الإسلام، وكثرة العلماء، فلا مطمع للعلم به، قال: وهو اختيار أحمد مع قرب عهده به من الصحابة، وقوة حفظه، وشدَّة اطلاعه على الأمور النقلية.

قال: والمنصف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلَّا ما يجده مكتوبًا في الكتب، ومن البيِّن أنه لا يحصل الاطلاع عليه إلَّا بالسماع منهم، أو بنقل أهل التواتر إلينا، ولا سبيل إلى ذلك إلَّا في عصر الصحابة، وأمَّا بعدهم فلا. انتهى.

وعقد القاضي عبد الوهاب بابًا في أنَّ الإجماع يصح أن يعلم وقوعه وقال: مِنَ النَّاس مَنْ منع أن يكون للعلم به طريقة يعلم بها حصوله، ثُمَّ زيفه، قال: والطريق شيئان: أحدهما المشاهدة، والآخر النقل؛ فإن كان الإجماع متقدّمًا فليس إلَّا النقل؛ لتعذر المشاهدة، وإن كان في الوقت فالأمران طريق إليه، ووجه الحصر: أنه لا يمكن أن يعلم بالعقل، ولا بخبر

من اللَّه تعالى ورسوله ﷺ؛ لتعذّره، فتعيّن ما قلناه.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني في «شرح الترتيب»: نحن نعلم أنَّ مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، وبهذا يُرد قول المُلْحِدَة: أنَّ هذا الدين كثير الاختلاف؛ إذْ لو كان حقًا لما اختلفوا فيه، فنقول: أخطأت؛ بل مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، ثُمَّ لها من الفروع التي يقع الاتفاق منها وعليها، وهي صادرة عن مسائل الإجماع التي هي أصول أكثر من مائة ألف مسألة، يبقى قدر ألف مسألة هي من مسائل الاجتهاد، والخلاف في بعضها يحكم بخطأ المخالف على القطع، وبفسقه، وفي بعضها ينقض حكمه، وفي بعضها يتسامح، ولا يبلغ ما بقي من المسائل التي تبقى على الشبهة إلى مائتي مسألة. انتهى». اهـ.

وقال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (١١/ ٣٣٩- ٣٤٥)، وهو يتكلم عن طرق الأحكام الشرعية التي يُتكلم عليها في أصول الفقه:

«**الطريق الرابع**: الإجماع، وهو متفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة، لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة، وأمَّا ما بعد ذلك فتعذر العلم به غالبًا، ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة». اهـ.

وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢/ ٢٢٧- ٢٢٩)[(١)]:

«فلمَّا انتهت النوبة إلى المتأخرين ساروا عكس هذا السير وقالوا: إذا نزلت النازلة بالمفتي أو الحاكم فعليه أن ينظر أولًا، هل فيها اختلاف أم لا؟ فإن لم يكن فيها اختلاف لم ينظر في كتاب اللَّه ولا في سنة؛ بل يفتي ويقضي فيها بالإجماع، وإن كان فيها اختلاف اجتهد في أقرب الأقوال إلى الدليل فأفتى به، وحكم به، وهذا خلاف ما دلَّ عليه حديث معاذ، وكتاب عمر، وأقوال الصحابة، والذي دلَّ عليه الكتاب والسنَّة وأقوال الصحابة أوْلى، فإنه مقدور مأمور، فإن علم المجتهد بما دلَّ عليه القرآن والسنَّة أسهل عليه بكثير من علمه باتفاق النَّاس في شرق الأرض وغربها على الحكم، وهذا إن لم يكن متعذرًا[(٢)]، فهو أصعب شيء وأشقه، إلَّا فيما هو من لوازم الإسلام، فكيف يحملنا اللَّه ورسوله على مالا وصول لنا إليه، ويترك الحوالة على كتابه وسنة رسوله اللذيْن هدانا بهما ويسرّهما لنا، وجعل لنا إلى معرفتهما طريقًا سهلة التناول من قُرب؟ ثُمَّ ما يدريه، فلعلَّ النَّاس اختلفوا وهو لا يعلم؟». اهـ.

---

(١) بواسطة «اختيارات ابن القيم الأصولية» (١/ ٢٩٧- ٢٩٨).

(٢) فابن القيم لا ينفي الإجماع وحصوله ووقوعه بعد الصحابة، ولكن يبيّن أنه قد يكون متعذّراً.

المسألة (٥٩): هل لا ينعقد الإجماع إلَّا بمُسْتند ودليل؟

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٩٤/ وما بعدها):

«وذلك؛ لأنَّ كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوصًا عن الرسول، فالمخالف لهم مخالف للرسول، كما أنَّ المخالف للرسول مخالف للَّه، ولكن هذا يقتضي أنَّ كل ما أُجمع عليه قد بيّنه الرسول وهذا هو الصواب، فلا يوجد -قط- مسألة مجتمع عليها إلَّا وفيها بيان من الرسول ﷺ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض النَّاس ويعلم الإجماع فيستدل به، كما أنه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص، وهو دليل ثان مع النص، كالأمثال المضروبة في القرآن، وكذلك الإجماع دليل آخر، كما يقال: قد دلَّ على ذلك الكتاب والسنَّة والإجماع، وكلٌ من هذه الأصول يدلُّ على الحق مع تلازمها، فإنَّ ما دلَّ عليه الإجماع فقد دلَّ عليه الكتاب والسنَّة، وما دلَّ عليه القرآن فعن الرسول أُخذ، فالكتاب والسنَّة كلاهما مأخوذ عنه، ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلَّا وفيها نص.

وقد كان بعض النَّاس يذكر مسائل فيها إجماع بلا نص، كالمضاربة، وليس كذلك؛ بل المضاربة كانت مشهورة بينهم في الجاهلية، لاسيما قريش، فإنَّ الأغلب كان عليهم التجارة، وكان أصحاب الأموال يدفعونها إلى العمال، ورسول اللَّه ﷺ قد سافر بمال غيره قبل النبوَّة كما سافر بمال خديجة، والعير التي كان فيها أبو سفيان كان أكثرها مضاربة مع أبي سفيان وغيره، فلمَّا جاء الإسلام أقرها رسول اللَّه ﷺ، وكان أصحابه يسافرون بمال غيرهم مضاربة ولم يَنْهَ عن ذلك، والسنَّة: قوله وفعله وإقراره، فلمَّا أقرها كانت ثابتة بالسنَّة.

والأثر المشهور فيها عن عمر الذي رواه مالك في «الموطأ»[(١)]، ويعتمد عليه الفقهاء، لمَّا أرسل أبو موسى بمال أقرضه لابنيه واتَّجرا فيه وربحا، وطلب عمر أن يأخذ الربح كله للمسلمين، لكونه خصَّهما بذلك دون سائر الجيش، فقال له أحدهما: لو خسر المال كان علينا، فكيف يكون لك الربح وعلينا الضمان؟ فقال له بعض أصحابه: اجعله مضاربًا فجعله مضاربة.

وإنَّما قال ذلك؛ لأنَّ المضاربة كانت معروفة بينهم والعهد بالرسول قريب لم يحدث بعده، فَعُلِمَ أنها كانت معروفة بينهم على عهد الرسول، كما كانت الفلاحة وغيرها من الصناعات كالخياطة والجزارة.

---

(١) رواه مالك في «الموطأ» في كتاب القراض، (١) باب: ما جاء في القراض (٢/ ٥٨١)، رقم (١)، ثُمَّ روى رقم (٢) عن عثمان بن عفان أعطى مالًا لعبد الرحمن قِراضًا يعمل فيه على أنَّ الربح بينهما.

وعلى هذا، فالمسائل المجمع عليها قد تكون طائفة من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصًّا فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص، لكن كان النص عند غيرهم.

وابن جرير وطائفة يقولون: لا ينعقد الإجماع إلَّا عن نص نقلوه عن الرسول، مع قولهم بصحة القياس.

ونحن لا نشترط أن يكونوا كلهم علموا النص، فنقلوه بالمعنى، كما تُنقل الأخبار، لكن استقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلها منصوصة، وكثير من العلماء لم يعلم النص، وقد وافق الجماعة، كما أنه قد يحتج بقياس وفيها إجماع لم يعلمه فيوافق الإجماع، وكما يكون في المسألة نص خاص وقد استدل فيها بعضهم بعموم، كاستدلال ابن مسعود وغيره بقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٤]، وقال ابن مسعود: سورة النساء القُصْرَى نزلت بعد الطُّولى؛ أي: بعد البقرة، وقوله: ﴿أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ يقتضي انحصار الأجل في ذلك، فلو أوْجب عليها أن تعتدَّ بأبعد الأجلين لم يكن أجلها أن تضع حملها، وعليٌّ وابن عباس وغيرهما أدخلوها في عموم الآيتين، وجاء النص الخاص في قصة سُبيعة الأسلمية بما يوافق قول ابن مسعود(١)، وأمَّا مسألة مجرّدة اتفقوا على أنه لا يُستدل فيها بنص جلي ولا خفي فهذا مالا أعرفه، ومن قال من المتأخرين: إنَّ الإجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن حاله، فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنَّة احتاج إلى ذلك، وهذا كقولهم: إنَّ أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها، فإنما هذا قول من لا معرفة له بالكتاب والسنَّة ودلالتهما على الأحكام، وقد قال الإمام أحمد رضي الله عنه: إنه ما من مسألة إلَّا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها.

فإنه لما فتحت البلاد وانتشر الإسلام حدثت جميع أجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنَّة، وإنَّما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة، والإجماع لم يكن يحتجُ به عامتهم ولا يحتاجون إليه؛ إذ هم أهل الإجماع، فلا إجماع قبلهم، لكن لما جاء التابعون، كتب عمر إلى شريح: اقض بما في كتاب اللَّه، فإن لم تجد فبما في سنة رسول اللَّه، فإن لم تجد فبما قضى به الصالحون قبلك -وفي رواية- فبما أجمع عليه النَّاس.

وعمر قدَّم الكتاب ثُمَّ السنَّة، وكذلك ابن مسعود قال مثل ما قال عمر، قدَّم الكتاب، ثُمَّ السنَّة، ثُمَّ الإجماع، وكذلك ابن عباس كان يُفتي بما في الكتاب، ثُمَّ بما في السنَّة، ثُمَّ بسنة

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٥٣١٨) أن سُبيعة امرأة من بني أسلم كانت تحت زوجها توفي عنها وهي حُبلى فجاءت النَّبِيّ ﷺ فقال: «انكحي»، وفي رواية (٥٣١٩) قالت: أفتاني إذا وضعت أن أنكح»، وفي رواية (٥٣٢٠): فجاءت النَّبِيّ ﷺ فاستأذنته أن تنكح فأذن لها فَنَكَحَتْ» «كتاب الطلاق».

أبي بكر وعمر؛ لقوله: «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**»(١)، وهذه الآثار ثابتة عن عمر وابن مسعود وابن عباس، وهم من أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء، وهذا هو الصواب.

ولكن طائفة من المتأخرين قالوا: يبدأ المجتهد بأن ينظر أوَّلًا في الإجماع، فإن وجده لم يلتفت إلى غيره، وإن وجد نصًّا مخالفًا اعتقد أنه منسوخ بنص لم يبلغه، وقال بعضهم الإجماع نسخه، والصواب طريقة السلف.

وذلك لأنَّ الإجماع إذا خالفه نص فلابدَّ أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ، فأمَّا أن يكون النص المُحْكَم قد ضيّعته الأمة وحفظت النص المنسوخ فهذا لا يوجد قط، وهو: نسبة الأمة إلى حفظ ما نُهيت عن اتباعه وإضاعة ما أمرت باتباعه وهي معصومة عن ذلك، ومعرفة الإجماع قد تتعذر كثيرًا أو غالبًا، فمن ذا الذي يحيط بأقوال المجتهدين بخلاف النصوص فإنَّ معرفتها ممكنة ميّسرَة، وكذلك الإجماع الصحيح لا يعارض كتابًا ولا سنة». اهـ.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٣٧٧- ٣٧٩):

«اختلفوا فيما ينعقد به الإجماع: فقال جماعة: لابدَّ له من مستند؛ لأنَّ أهل الإجماع ليس لهم الاستقلال بإثبات الأحكام، فوجب أن يكون عن مستند، ولأنه لو انعقد عن غير مستند لاقتضى إثبات شرع بعد النَّبِيّ ﷺ، وهو باطل.

وحكى عبد الجبار عن قوم أنه يجوز أن يكون عن غير مستند، وذلك بأن يُوفّقهم اللَّه لاختيار الصواب من دون مستند.

وهذا ضعيف؛ لأنَّ القول في دين اللَّه لا يجوز بغير دليل.

وذكر الآمدي أنَّ الخلاف في الجواز لا في الوقوع؛ ورُدَّ عليه بأنَّ ظاهر الخلاف في الوقوع قال الصيرفي: ويستحيل أن يقع الإجماع بالتواطؤ، ولهذا كانت الصحابة لا يرضى بعضهم من بعض بذلك؛ بل يتباحثون حتى أحوج بعضهم القول في الخلاف إلى المباهلة(٢)، فثبت أنَّ الإجماع لا يقع منهم إلَّا عن دليل». اهـ.

وقال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (٢/ ٢٥٩- ٢٦٢)، وهو عين كلام المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٦٣١/ وما بعدها):

---

(١) رواه الحاكم في «المستدرك» (٤٤٥١-٤٤٥٦)، وصححه، ووافقه الذهبي، والترمذي في «سننه» (٣٦٦٢) وقال: حديث حسن.

(٢) المباهلة: الملاعنة، وهو أن يجتمع القوم إذا اختلفوا في شيء فيقولوا: لعنة اللَّه على الظالم منا ومنه قول ابن عباس: «من شاء باهلته أنَّ الحق معي»، «النهاية»: (١/ ١٦٤) بهل.

«ولا إجماع عن غير دليل عند الأئمة الأربعة وغيرهم؛ لأنَّ الإجماع لا يكون إلَّا من المجتهدين، والمجتهد لا يقول في الدين بغير دليل، فإنَّ القول بغير دليل خطأ، وأيضًا فكان يقتضي إثبات شرع مستأنف بعد النَّبِيّ ﷺ، وهو باطل، ولأنه محال عادة، فكالواحد من الأمة.

والدليل: إمَّا الكتاب، كإجماعهم على حدّ الزنا[(١)]، والسرقة[(٢)]، وغيرهما، وإمَّا السنَّة، كإجماعهم على توريث كل من الجدَّات السدس ونحوه[(٣)]، ويأتي القياس، قال المخالف: لو كان الإجماع عن دليل كان الدليل هو الحجَّة فلا فائدة فيه.

ورُدَّ: بأنَّ قول النَّبِيّ ﷺ حجَّة في نفسه، وهو عن دليل هو الوحي، ثُمَّ فائدته: سقوط البحث عنَّا عن دليله، وحُرْمَةُ الخلاف الجائز قبله، وبأنه يُوجب عدم انعقاده عن دليل.

ويجوز كون الإجماع عن اجتهاد وقياس، ووقع عن اجتهاد وقياس وتحرم مخالفته عند الأئمة الأربعة وغيرهم، وخالف ابن حزم والظاهرية والشيعة في الجواز.

أمَّا وقوع الإجماع بالقياس: فإنهم قالوا في نحو الشَّيْرَجَ تقع فيه الفأرة فتموت يُراق قياسًا على السمَّن، وقالوا بتحريم شحم الخنزير قياسًا على لحمه المنصوص عليه، وأجمعت الصحابة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه -قياسًا على إمامته في الصلاة باختيار النَّبِيّ ﷺ له[(٤)]-، وقتال مانعي الزكاة، والأصل عدم النص، ثُمَّ لو كان نص لظهر واحتج به». اهـ.

قلت: والقياس الصحيح لابدَّ له من دليل من قرآن أو سنة.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٥٥):

«يجوز للمجتمعين ترك الدليل بعد اشتهار المسألة وانعقاد الإجماع، وربَّما كان أصله ظاهرًا محتملًا، أو قياس شبه عرف العصر الأول حكمة المشاهدة على نفي الشبه، فتركوا

---

(١) نقل الإجماع على حدِّ الزنا أبو الحسن بن القطان في «الإقناع في مسائل الإجماع» (١/ ٢٥٢- ٢٥٣) رقم (٣٦٥٤- ٣٦٦٠)، وابن حزم في مراتب الإجماع» (ص١٣٣)، وابن عبد البر في «الاستذكار» (٢٤/ ٤٥١، ٤٨، ١٠١).

(٢) «الإقناع» (١/ ٢٥٩- ٢٦٧)، و«مراتب الإجماع» لابن حزم (ص١٣٦)، و«الاستذكار» (٢٤/ ١٧٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٦).

(٣) «الإقناع» (٢/ ١٠١- ١٠٢) رقم (٢٧١٦- ٢٧٢٦)، والإجماع لابن المنذر (ص٦٩)، و«مراتب الإجماع» (١٠١- ١٠٣).

(٤) وذلك أنَّ الصحابة قالوا: «رضيه رسول اللَّه ﷺ للصلاة وهي عماد الدين، ومن رضيه رسول اللَّه لديننا وجب أن نرضاه لدنيانا» رواه ابن سعد في «الطبقات» (٣/ ١٨٣)، وذكره القاضي أبو يعلى في «العدة» (٤/ ١١٢٦).

الدليل لما فيه من تكرّه التأويل، ويقتصرون على إظهار الحكم، ليكون أمنع من الخلاف، وأقطع للنزاع». اهـ.

● **المسألة (٦٠): الاعتبار في الإجماع بأهل الحل والعقد المجتهدين الثقات العدول من أهل السنَّة والجماعة:**

(١) عدم اعتبار عوام النَّاس في الإجماع:

قال القاضي أبو يعلى في «العُدَّة في أصول الفقه» (٤/ ١١٣٣/ وما بعدها):

«الاعتبار في الإجماع بقول أهل العلم، ولا يعتبر بخلاف العامة لهم.

وقد قال أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في رواية ابن القاسم، وقد ذكر له عن شريح وابن سيرين فقال: «هؤلاء لا يكونون حجَّة على من كان مثلهم من التابعين، فكيف على من قبلهم من أصحاب النَّبِيّ ﷺ؟!

ودليلنا: أنَّ العامي ليس من أهل الاجتهاد في أحكام الشريعة؛ لأنه لا يجوز أن يعمل باجتهاده، ولا يجوز لغيره أن يعمل به، فهو منزلة الصبيان والمجانين.

فإن قيل: العامة مكلفون والصبيان والمجانيين غير مكلفين؛ قيل: العامة لم يكلفوا الاجتهاد في الأحكام؛ بل منعوا منه، فلا فرق بينهم في ذلك.

ولأنَّ العامة محجوجة بقول أهل العلم، فوجب أنْ لا يُعتبر رضاهم به، كما أنَّ الأمة لما كانت محجوجة بقول النَّبِيّ ﷺ لم يُعتبر رضاهم به، وكذلك أهل العصر الثاني مع أهل العصر الأول.

ولأنهم يلزمهم الرضا بما اتفق أهل العلم عليه، وما وجب الرضا به لم يكن لعدم الرضا حكم، وكان وجوده وعدمه سواء». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٥٥١):

«لا يعتبر قول العامة في الإجماع عند العلماء، وهذا هو الصحيح المعتمد عليه، سواءً كانت مسائل مشهورة أو خفية، فلا اعتبار لمخالفتهم ولا بموافقتهم، وإنَّما يعتبر قول المجتهدين فقط». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٦٢) ناقلًا عن إمام الحرمين قال:

«وإنَّما وجب سقوط الاعتبار بخلاف العامة؛ لإجماع سلف الأمة من أهل كل عصر على أنه حرام على عامة أهل كل عصر من أعصار المسلمين مخالفة ما اتفق عليه علماؤهم، فوجب

أن لا يعتبر بخلاف العامة؛ لأجل هذا الإجماع السابق على منعهم من ذلك». اهـ.

وقد مرَّ طرف من الكلام على هذه المسألة عند تعريف الإجماع في المسألة (٥٦).

قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٥٥٥):

«وقولنا: لا يعتبر قول العامة أوْلى من قول المقلد؛ لأنَّ العامي أعمُّ من أن يكون مُقلّدًا أوْلا، فالتعبير به أوْلى لشموله». اهـ.

وقال السمعاني في «القواطع» (١/ ٤٨١) على من اعتبر العوام في الإجماع:

«وعندي أنَّ هذا باطل ولا يُعتبر قول العامة في شيء من الأحكام، وما ذكرنا من الدليل يعمُّ الكل، فيوجب اطّراح العامة واطّراح قولهم في الأحكام أجمع». اهـ.

وقال الغزالي في «المستصفى» (١/ ١٨٢):

«العصر الأول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب». اهـ.

(٢) عدم اعتبار من لا علم له بأحكام الفقه وأصوله وفروعه وطرق المقاييس والرياضة بوجوه اجتهاد الرأي في الإجماع ممَّن ينتسبون إلى العلم:

قال القاضي في «العُدَّة في أصول الفقه» (٤/ ١١٣٦/ وما بعدها):

«**فصل**: فيمن كان منتسبًا إلى العلم، كأصحاب الحديث والكلام في الأصول إلَّا أنه لا علم له بأحكام الفقه وفروعه وطرق المقاييس والرياضة بوجوه اجتهاد الرأي، فإنه لا يُعتد بخلافه أيضًا.

وقد قال أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ **في رواية أبي الحارث**: «ولا يجوز الاختيار إلَّا لرجل عالم بالكتاب والسنَّة ممَّن إذا ورد عليه أمر نظر الأمور وشبهها بالكتاب والسنَّة».

وذهب قوم من المتكلمين إلى أنه لا يصح الإجماع إلَّا بأن يجتمع عليه جميع أهل العلم والمنتسبين إلى العلم.

دليلنا: أنَّ من لا مدخل له في طرق الاجتهاد ورد الفروع إلى الأصول، فإنه يجري في أحكام الشرع مجرى العامِّي، فلمَّا لم يعتد بالعامة فيما لا علم لهم به؛ لأنهم تبع للعلماء، منقادون لهم، وجب أن لا يعتبر أيضًا في الإجماع من ليس من أهل النظر والاجتهاد، ويبيّن صحة هذا: أنَّ من لا مدخل له في تقويم الثوب وما يجري مجراه، فإنه لا يرجع إلى قوله فيه، ولا يُعتد بقوله إذا احتيج إلى تقويم الثوب ونحوه، كذلك من لا مدخل له في النظر بطرق الاجتهاد في أحكام الحوادث، ولأنَّ القول يتبع العلم بالقول، والعمل يتبع العلم بالمعمول

به، فلم يجز أن يعتد في الإجماع على الشيء بمن لا علم له به.

ولأنَّ المجتهد في الإجماع هو: من كان معه آلة الإجماع التي يُتوصّل بها إلى معرفة الحكم، بأن يعرف القياس وأحكام المسائل وعِلَلَها، حتى يقيس نظائرها عليها، ويرد الفروع إلى الأصول التي تُشْبهها، ومن لا يعرف أحكام الفروع لا يتمكن من هذا الذي ذكرنا فلم يكن من أهل الاجتهاد إذا كان عارفًا بأشياء أخر، كمن عرف الحساب واللغة وغير ذلك من أنواع العلوم.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وهؤلاء من جملة المؤمنين، والجواب: أن المراد بذلك من هو من أهل الاجتهاد، ألا ترى أنه لم يُرِد به العامة؟!». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٥٥٥/ وما بعدها):

«ولا من عرف الحديث فقط أو اللغة ونحوه، كعلم العربية، والمعاني، والبيان، والتصريف؛ لأنه من جملة المقلِّدين فلا تعتبر مخالفتهم.

وكذا من عرف الفقه فقط في مسألة في أصوله، أو أصول الفقه في مسألة من الفقه.

وهذا هو الصحيح عند الإمام أحمد وأصحابه وأكثر العلماء؛ لأنهم أيضًا من جملة المقلدين؛ لأنَّ من شرط الإجماع اتفاق المجتهدين، فمن لم يكن من المجتهدين فهو من المقلّدين؛ لأنه لا واسطة بينهما، فعلى هذا لا يعتقد بقوله، ولا بخلافه.

وقيل: باعتبار كل من الطائفتين: الفقهاء والأصوليين؛ لما في كل منهما من الأهلية المناسبة لتلازم العلمين، وهو قوي.

وقيل: يعتبر قول الأصوليّ في الفقه دون الفروعي في الأصول؛ لأنه أقرب إلى مقصود الاجتهاد دون عكسه، اختاره الباقلّاني، قال أبو المعالي: وهو الحق(١).

وقيل عكسه، فيعتبر قول الفروعي في الأصول دون الأصولي في الفروع؛ لأنه أعرف بمواضع الاتفاق والاختلاف.

وكذا من فاته بعض شروط الاجتهاد، يعني: لا اعتبار بقوله في الإجماع؛ لأنه ليس من المجتهدين، ومعنى هذا لابن عقيل وغيره، فإنه قال في «الواضح»: لم يعتد بقول من لم يكن مجتهدًا كاملًا.

---

(١) قال إمام الحرمين في «البرهان» (١/ ٢٦٤/ رقم ٦٣٢): «ذهب القاضي إلى أنَّ الأصولي الماهر المتصرِّف في الفقه يُعْتبر خلافه ووفاقه». اهـ.

قال المجد: من أحكم أكثر أدوات الاجتهاد ولم يبق له إلَّا خصلة أو خصلتان، اتفق الفقهاء والمتكلمون على أنه لا يُعتد بخلافه خلافًا للباقلَّاني(١).

وقال الطوفيُّ في «مختصره»: أمَّا قول الأصولي غير الفروعي وعكسه، والنحوي في مسألة مبناها على النحو، كمسألة مسح الرأس المبنيَّة على أنَّ الباء للإلصاق، أو للتبعيض، ومسائل الشرط والجزاء والاستثناء ونحوه، ففي اعتبار قولهم الخلاف في تجزّئ الاجتهاد، والأشبه اعتبار قول الأصولي والنحوي فقط لتمكنهما من درك الحكم بالدليل، والمسألة اجتهادية، والصحيح أنَّ الاجتهاد يتجزّأ.

وقال الطوفي -أيضًا-: وسبقه إلى ذلك القرافي، وجماعة من العلماء منهم: ابن قاضي الجبل، والبيضاوي وشرَّاحه، بما يقتضي أنه وفاق يعتبر في إجماع كل فنّ قول أهله؛ إذْ غيرهم بالإضافة إليه عامة. انتهى.

وهو متوجّه، فعلى هذا يعتبر في إجماع كل فن، من فقه، وأصول، ونحوٍ، وطبّ وغيرها قول أهله، وهو ظاهر جدًّا». اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٤٨١):

«إنَّ العلماء في النحو والعربية واللغة لا نعتبر قولهم أيضًا في انعقاد الإجماع عن الأحكام، وكذلك العلماء الذين لا يعرفون إلَّا التفسير، وإنَّما يرجع إليهم في الوقوف على أقوال المفسِّرين من السلف، وكذلك أمر المحدثين الذين لا يعرفون إلَّا الرواية فيرجع إليهم فيما صحَّ من الأخبار وما لا يصح.

وأمَّا الفقهاء الذين يرجع إلى قولهم في انعقاد الإجماع فهم المجتهدون، وسنذكر شرائط الاجتهاد بَعْدُ.

وأمَّا الذين يتكلمون في الجواهر والأعراض وعرفوا بمحض الكلام ولا يعرفون دلائل الفقه، فلا عبرة بقولهم في الإجماع وهم بمنزلة العوام.

ونقول في تقسيم الفقهاء: إن من يعرف الفروع والأحكام ولا يعرف دلائلها وعللها فهذا ناقل يرجع إلى حفظه ولا يعوَّل على اجتهاده ولا يرتفع الإجماع بخلافه.

---

(١) قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٧٥): «من أحكم أكثر أدوات الاجتهاد حتى لم يبق عليه إلَّا أداة واحدة كمن أحكم علوم القرآن والسنَّة ولم يبق عليه إلَّا اللغة أو علم التفسير، فهل يعتد بخلافه؟ قال ابن بَرْهان: ذهب كافة العلماء إلى أنه لا يعتد بخلافه وينعقد الإجماع دونه». اهـ.

وأمَّا من يكون حافظًا للأحكام والفروع بدلائلها وعللها مشرفًا على الأصول في ترتيبها ولوازمها عارفًا شبهها وأدلتها وعللها، فهذا أكمل الفقهاء علمًا وأصحهم فيه اجتهادًا، وهذه الطبقة هم الذين يرجع إليهم في الإجماع والاختلاف». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٦٥/ وما بعدها):

«يشترط في الإجماع في كل فنّ من الفنون أن يكون فيه قول كل العارفين بذلك في ذلك العصر، فإن قول غيرهم فيه يكون بلا دليل بجهلهم به، فيشترط في الإجماع في المسألة الفقهية قول جميع الفقهاء، وفي الأصول قول جميع الأصوليين، وفي النحو قول جميع النَّحْويين، ولا خلاف في اعتبار قول الأصولي في الأصول، وكل واحد يعتبر قوله إذا كان من أهل الاجتهاد في ذلك الفن». اهـ

(٣) لا يعتبر في صحة انعقاد الإجماع بأهل الضلال والأهواء والفسق:

قال القاضي أبو يعلى إمام الحنابلة في وقته في كتابه «العدَّة في أصول الفقه» (٤/ ١١٣٩/ وما بعدها):

«فصل: ولا يعتبر في صحة انعقاد الإجماع بأهل الضلال والفسق، وإنَّما الإجماع إجماع أهل الحق الذين لم يثبت فسقهم وضلالهم.

وقد قال أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في رواية بكر بن محمد عن أبيه: «لا يشهد عندي رجل ليس هو عندي بعدل، وكيف أجوِّز حكمه؟! يعني الجهمي».

وبهذا قال الرَّازي والجرجاني.

وذهب قوم من المتكلمين إلى أنه يعتد في الإجماع بمن خالف الحق، كما يعتد بأهل الحق، سواءً عظمت معصية المخالف للحق أو لم تعظم، وهو اختيار أبي سفيان الحنفي وذكر الإسفراييني: إن ارتكب بدعة كفر بها لم يعتد بقوله، وإن فسق بها، أو أتى كبيرة يعتد به[1].

---

(١) قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٧٠- ٤٧١): «واستشكل الأول: بأنَّ المجتهد الفاسق لا يجوز له تقليد غيره، فانعقاد الإجماع في حقه مُشكل، ولا يمكن تجزئة الإجماع، حتى يكون حجة في حق غيره، ولا يكون حجَّة في حقه، واستحسنه إلكيا، وقال: المسألة محتملة.

واختلف المانعون في تعليله على وجهين: أحدهما: أنَّ إخباره عن نفسه لا يوثق به لفسقه، فربَّما أخبر بالوفاق وهو مخالف، أو بالخلاف وهو موافق، فلمَّا تعذّر الوصول إلى معرفة قوله سقط أثره، وشبَّه بعضهم أثر قول الخضر عَلَيْهِ السَّلَامُ على القول بأنه حيّ؛ لتعذر الوصول إليه والثاني: أنَّ العدالة ركن في الاجتهاد، فإذا فاتت العدالة فاتت أهلية الاجتهاد». اهـ.

دليلنا: قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ فجعلهم شهداء على النَّاس؛ وحجَّة عليهم فيما يشهدون به، لكونهم وسطًا، والوسط في اللغة: هو العدل، فلمَّا لم يكن أهل الفسق والضلال بهذه الصفة لم يجز أن يكونوا من الشهداء على النَّاس، فلا يعتد بهم في الإجماع.

ويدلُّ عليه أيضًا: قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، فلمَّا لم يكن سبيل أهل الفسق والضلال سبيل المؤمنين، لم يجز أن يكون سبيلهم مأمورًا باتباعه، ولأنه قد يجوز أن يعصي فيما يعتد فيه من الإجماع، كما يعصي في غيره فلا يجوز الاعتداد به، فإن قيل: قد لا يختار المعصية فيما يدخل به في جملة المجتمعين، وإن كان قد يختار ذلك في غير باب الإجماع، ألا ترى أنَّ الدلالة قد دلت على امتناع وقوع الخطأ من الأنبياء عليهم السلام فيما هم حجة فيه، وإن كان يجوز وقوع الخطأ الصغير منهم في غير ما يؤدونه إلينا.

قيل: فيجب أن يُقبل خبر الكذاب؛ لأنه يجوز أن لا يختار الكذب فيما يرويه، وإن كان يختار ذلك في غير باب الأخبار، ولا يشبه هذا الأنبياء؛ لأنهم معصومون في الرسالة.

وأيضًا: فإن كونهم في جملة المجمعين يقتضي مدحهم وتعظيمهم، وكونهم من أهل الفسق والضلال يقتضي ذمهم والاستخفاف بهم، فلمَّا لم يجز أن يكونوا استحقوا الذم والمديح في حالة واحدة، لم يجز أن يكونوا داخلين في جملة من يعتد بهم في الإجماع مع كونهم من أهل الفسق.

ويدلُّ عليه: قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمان: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، والفاسق يأمر بالمنكر ويمنع المعروف.

ولأنَّ من لا تُقبل شهادته في حق خاص لم يعتد به فيما يلزم الجماعة، ولأنه إخبار بأمر من أمور الدين، فلا يدخل فيه الفاسق، مثل أخبار الآحاد، واحتج المخالف بقوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على الخطأ**»[(١)] فلمَّا كان أهل الفسق والضلال من جملة الأمة وجب أن يعتد بهم في جملة الإجماع.

والجواب: أنَّ المراد بذلك العدول منهم، كما كان المراد به العلماء منهم، واحتج: بأنهم قادرون على الصواب كقدرتهم على الخطأ، فلم يمتنع أن يدلَّ الدليل على أنهم لا يختارون إلَّا الصواب فيما يُعتد به منهم في جملة المجتمعين، وإن جاز ان يختاروا مثل ذلك من غير باب

(١) سبق تخريجه ص (٤٧٣).

الإجماع، وقد دلَّ الدليل على ذلك، وهو قوله ﷺ: «**أمتي لا تجتمع على الخطأ**».

والجواب: أنَّ الفاسق قادر على الصدق في خبره، ومع هذا فلا يُقبل خبره.

واحتج: بأنَّ أخبار التواتر تسمع من العدل والفاسق، كذلك الإجماع.

والجواب: أنَّ ذلك يقع من كل فرقة، والإجماع يختصُّ بفرقة». اهـ.

وقال إمام الحرمين في «البرهان» (١/ ٢٦٦/ رقم ٦٣٤):

«ذهب معظم الأصوليين إلى أنَّ الورع معتبر في أهل الإجماع، والفسقة وإن كانوا بالغين في العلم مبلغ المجتهدين فلا يُعتبر خلافهم ووفاقهم، فإنهم بفسقهم خارجون عن الفتوى، والفاسق غير مصدق فيما يقول، وافق أو خالف، والقول الضابط في كل ما لم نذكره: أنَّ كل ما لا يعتبر عند المفتين فهو غير معتبر في المجمعين». اهـ.

وقال السمعاني في: «قواطع الأدلة» (١/ ٤٨٢):

«وأمَّا الكلام في اعتبار الورع، فقد ذهب معظم الأصوليين إلى أنَّ الورع معتبر في أهل الإجماع، وقالوا: إنَّ الفسقة وإن كانوا بالغين في العلم مبلغ المجتهدين فلا يعتبر خلافهم ووفاقهم لأنهم بفسقهم خارجون عن محل الفتوى، والفاسق غير مصدق فيما يقوله وافق أو خالف.

وقد قال بعض أصحابنا: يعتبر قوله ولا ينعقد الإجماع بدونه؛ لأنَّ الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له بما يؤدِّي إليه اجتهاده، وليس له أن يقلد غيره، فكيف ينعقد الإجماع عليه في حقه، واجتهاده مخالف اجتهاد من سواه.

ويجوز أن يُقال: إنه عالم في حق نفسه مُصَدَّق على نفسه فيما بينه وبين ربَّه، وهو مكذب في حق غيره، وغير ممتنع هذا الانقسام.

وقد قال بعض أصحابنا: إنَّ الفاسق يدخل في الإجماع من وجه ويخرج من وجه، وبيان ذلك: أنَّ المجتهد الفاسق إذا أظهر خلافه فسُئل عن دليله، فلجواز أنه يحمله فسقه على اعتقاده خرج بغير دليل، فإذا ظهر من استدلاله على خلاف ما يجوز أن يكون محتملًا يرتفع الإجماع بخلافه وصار داخلًا في جملة أهل الإجماع وإن كان فاسقًا؛ لأنه من أهل الاجتهاد، وإن لم يظهر من استدلاله محتملًا لم يقيد لخلافه، قال هذا القائل: وفي هذا يفارق العدل الفاسق؛ لأنَّ العدل إذا ظهر خلافه حاز الإمساك عن استعلام دليله؛ لأنّ عدالته تمنعه من اعتقاد شرع بغير دليل.

وهذا التقسيم لا بأس به، وهذا كلام يقرب من مآخذ أهل العلم فَلْيُعَوَّل عليه». اهـ.

كذلك قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٣٨٠- ٣٨٣):

«هل يعتبر في الإجماع المجتهد المبتدع إذا كانت بدعته تقتضي تكفيره؟

فقيل: لا يُعتبر في الإجماع، قال الزركشي: بلا خلاف؛ لعدم دخوله في مسمَّى الأمة المشهود لهم بالعصمة، وإن لم يعلم هو كفر نفسه.

وأمَّا إذا اعتقد ما لا يقتضي التكفير بل التضليل والتبديع فاختلفوا على أقوال:

الأول: اعتبار قوله في الإجماع لكونه من أهل الحل والعقد، قال الهندي: وهو الصحيح.

الثاني: لا يعتبر، قال الأستاذ أبو منصور: قال أهل السنَّة: لا يعتبر في الإجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة.

وهكذا رواه أشهب عن مالك، ورواه العباس بن الوليد عن الأوزاعي، ورواه أبو سليمان الجَوْزَجَانيّ عن محمد بن الحسن، وحكاه أبو ثور عن أئمة الحديث.

قال ابن القطان: الإجماع عندنا إجماع أهل العلم، فأمَّا من كان من أهل الأهواء فلا مدخل له فيه، قال: قال أصحابنا في الخوارج: لا مدخل لهم في الإجماع والاختلاف؛ لأنهم ليس لهم أصل ينقلون عنه؛ لأنهم يكفّرون سلفنا الذين أخذنا عنهم أصل الدين.

القول الثالث: التفصيل بين من كان من المجتهدين المبتدعين داعية فلا يعتبر في الإجماع، وبين من لم يكن داعية فيعتبر.

حكاه ابن حزم في كتاب: «الإحكام»، ونقله عن جماهير سلفهم من المحدثين قال: وهو قول فاسد؛ لأنَّ المُراعَى العقيدة». اهـ. أي: سواء دعى إليها أو لم يدع إلى مذهبه، **وكلام الشوكاني هو عين كلام الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٦٧- ٤٦٩).**

وقال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٥٥٨):

«ولا كافرًا مطلقًا؛ يعني: لا يعتد بقول الكافر مطلقًا، سواءً كان متأوِّلًا، وهو المخطئ في الأصول، أو غيره كالمرتد، ونحوه لخروج الكل عن الملة فلا يتناولهم مسمَّى الأمة المشهود لهم بالعصمة.

أمَّا الكافر الأصلي، والمرتد فلا نزاع بين الأمة أنَّ قولهم لا يعتبر في الإجماع، ولو انتهى إلى رتبة الاجتهاد لما علم من اختصاص الإجماع بأمه محمد ﷺ.

محل الخلاف: في المبتدع إذا كفّرناه ببدعته[1].

وتحرير القول في ذلك: أن عند من كفَّره ببدعته لا يعتد بقوله في الإجماع، ومن لا يكفره فهو عنده من المبتدعين الذين يحكم بفسقهم.

وقطع بذلك العلماء، منهم: ابن الحاجب، وابن مفلح، وابن قاضي الجبل وغيرهم.

قال الموفق ابن قدامة في «الروضة»:

«لا يعتد بقول كافر سواءً كان بتأويل أو بغير تأويل.

قوله: ولا فاسقًا مطلقًا: لا يعتد بقول الفاسق مطلقًا، سواءً كان من جهة الاعتقاد أو الأفعال، فالاعتقاد كالرفض، والاعتزال، ونحوهما، والأفعال كشرب الخمر، والزنا، والربا، والسرقة، ونحوها.

هذا هو الصحيح، اختاره القاضي، وابن عقيل، والأكثر، قال أبو المعالي، وابن السمعاني: وذهب إليه معظم الأصوليين.

وقال أبو بكر الرازي من الحنفية: هذا الصحيح عندنا.

وقال ابن بَرْهان: هو قول كافة الفقهاء والمتكلمين، وذلك لأنه لا يقبل قوله، ولا يقلد في فتوى، كالكافر والصبيّ.

وقيل: إن ذكر مستندًا صالحًا اعتد قوله وإلَّا فلا، فإذا بين مأخذه وكان صالحًا للأخذ به اعتبرناه، قال ابن السمعاني: ولا بأس بهذا القول.

وهذا كله في الفاسق بلا بتأويل أمَّا الفاسق بتأويل في الإجماع كالعدل». اهـ.

● **المسألة (٦١): هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع عدد التواتر، أم أنَّ الإجماع المنقول بطريق الآحاد حجَّة؟**

قال الغزالي في «المستصفى من علم أصول الفقه» (١/ ١٨٨):

«**مسألة**: اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع عدد التواتر: أمَّا من أخذه من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة فيلزمه الاشتراط، والذين أخذوه من السمع اختلفوا، فمنهم من شرط ذلك؛ لأنه إذا نقص عددهم فنحن لا نعلم إيمانهم بقولهم فضلًا عن

---

(١) قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٦٧): «المجتهد المبتدع إذا كفّرناه ببدعته غير داخل في الإجماع بلا خلاف؛ لعدم دخوله في مُسمَّى الأمة المشهود لهم بالعصمة، وإن لم يعلم هو كفر نفسه». اهـ.

غيره، وهذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه يعلم إيمانهم لا بقولهم، ولكن بقوله ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر اللَّه، وحتى يظهر الدجال**»(١)، فإذا لم يكن على وجه الأرض مسلم سواهم فهم على الحق.

الثاني: أنا لم نتعبَّد بالباطن، وإنَّما أمة محمد من آمن بمحمد ﷺ ظاهرًا؛ إذْ لا وقوف على الباطن، وإذا ظهر أنَّا متعبَّدون باتباعهم، فيجوز أن يستدلَّ بهذا على أنهم صادقون؛ لأنَّ اللَّه تعالى لا يتعبَّدنا باتباع الكاذب وتعظيمه والاقتداء به.

فإن قيل: كيف يتصوَّر رجوع عدد المسلمين إلى ما دون عدد التواتر وذلك يؤدِّي إلى انقطاع التكليف، فإنَّ التكليف يدوم بدوام الحجَّة، والحجَّة تقوم بخبر التواتر عن أعلام النبوة، وعن وجود محمد ﷺ، وتحدِّيه بالنبوَّة، والكفار لا يقومون بنشر أعلام النبوَّة بل يجتهدون في طمسها، والسلف من الأئمة مجمعون على دوام التكليف إلى القيامة، وفي ضمنه الإجماع على استحالة اندراس الإعلام، وفي نقصان عدد التواتر ما يؤدي إلى الاندراس، وإذا لم يتصوّر وجود هذه الحادثة، فكيف يخوض في حكمها؟

قلنا: يحتمل أن يُقال: ذلك ممتنع بهذه الأدلة، وإنَّما معنى هذه المسألة: رجوع أهل الحل والعقد إلى ما دون عدد التواتر؛ بل نقول: قول القليل مع القرائن المعلومة في مناظرته وتسديده قد يحصل العلم من غير خرق عادة، فبجميع هذه الوجوه يبقى الشرع محفوظًا.

فإن قيل: فإذا جاز أن يقل عدد أهل الحل والعقد، فلو رجع إلى واحد، فهل يكون مجرد قوله حجة قاطعة؟ قلنا: ما يتحقق به اسم الاجتماع والإجماع إذْ يستدعي ذلك عددًا بالضرورة ولا أقل من اثنين أو ثلاثة». اهـ.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٤٢٠- ٤٢٣):

«الإجماع المنقول بطريق الآحاد حجة، وبه قال الماوردي وإمام الحرمين والآمدي ونقل عن الجمهور اشتراط عدد التواتر.

وحكى الرازي في «المحصول» عن الأكثر أنه ليس بحجَّة فقال: الإجماع المروي بطريق

(١) متفق عليه، وقد مرَّ، ووجه الدلالة منه أن الطائفة تطلق ابتداء على الواحد فما فوق كما جزم بذلك ابن حزم في «الإحكام» (١/ ١٠٦ وما بعدها) نقلًا عن أهل اللغة، وكما مرَّ فإنَّ هذا الحديث هو العمدة في حجّية الإجماع من السنَّة كما قال النووي والقرطبي وابن حجر وغيرهم وعليه، يتصور ويصح الإجماع المنقول بطريق الآحاد.

الآحاد حجة، خلافًا لأكثر النَّاس؛ لأنَّ ظن وجوب العمل به حاصل، فوجب العمل به دفعًا للضرر المظنون، ولأنَّ الإجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه، كما يجوز بمعلوم قياسًا على السنَّة، ولأنا بيّنَّا أنَّ أصل الإجماع فائدة ظنيِّة فكذلك القول في تفاصيله. انتهى.

وأمَّا عدد أهل الإجماع فقيل: لا يشترط بلوغهم عدد التواتر خلافًا للقاضي.

ونقل ابن بَرْهان عن معظم العلماء أنه يجوز انحطاط عددهم عقلًا عن عدد التواتر». اهـ.

قلت: قد مر في مباحث السنَّة ومسائلها أنَّ خبر الآحاد حجة يفيد العلم في الأمور العلمية والعملية، ومرَّ في حجية الإجماع أنَّ حجّيّته قطعية لا ظنية، وعليه فالإجماع المنقول بخبر الواحد حجة معمول بها.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٥١٥- ٥١٦):

«لا يشترط في المجتمعين حدّ التواتر، وإذا جوّزنا، فهل ينعقد الإجماع به؟ فذهب معظم العلماء إلى أنه حجة كما قاله ابن بَرْهان، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق، وطرد الأستاذ قياسه فقال: يجوز ألَّا يبقى في الدهر إلَّا مجتهد واحد ولو اتفق ذلك فقوله حجة كالإجماع.

ويجوز أن يُقال للواحد: أمة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: ١٢٠]، ونقله الهندي عن الأكثرين.

قلت: وبه جزم ابن سُرَيْج في كتاب «الودائع» فقال: وحقيقة الإجماع هو: القول بالحق، فإذا حصل القول بالحق من واحد فهو إجماع، وكذا إن حصل من اثنين أو ثلاثة.

والحجة على أنَّ الواحد إجماع: ما اتفق عليه النَّاس في أبي بكر لما منعت بنو حنيفة الزكاة، فكانت بمطالبة أبي بكر لها بالزكاة حقًّا عند الكل، وما انفرد بمطالبتها غيره، هذا كلامه.

وخلاف كلام إمام الحرمين فيه أوْلى وهو الظاهر؛ لأنَّ الإجماع لا يكون إلَّا من اثنين فصاعدًا، ونقل ابن القطَّان عن أبي علي بن أبي هريرة أنه حجة، وقال إلكيا: المسألة مبنيَّة على تصور اشتمال العصر على المجتهد الواحد، والصحيح تصوّره، وإذا قلنا به، ففي انعقاد الإجماع بمجرد قوله خلاف، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق». اهـ.

- **المسألة (٦٢): استحالة الخطأ على الإجماع، والإجماع على جهل ما يلزمهم علمه:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٥- ٤٤٦):

«في استحالة الخطأ على الإجماع: وفيه مسائل:

الأوْلى: أجمعوا على أنه لا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ في مسألة واحدة، وإنَّما

اختلفوا في طريقه، فنقل القاضي عن الجمهور أنه السمع دون العقل، وأنه لا يمتنع الخطأ عليهم عقلًا، ولكنه امتنع بالسمع، وقيل: بل امتنع عقلًا وسمعًا.

قال ابن فُورَك: قال أصحابنا: إنَّ اللَّه جلَّ ذكره لمَّا ختم أمر الرسالة بنبيِّنا محمد رسول اللَّه ﷺ، عصم جملة أمّته من الإجماع على الخطأ في كل عصر حتى يكونوا معصومين في التبليغ والأداء، ويكونون كنبيٍّ جدَّد شريعة.

قلت: وقُبِلَ قولهم كقول المعصوم.

فإن قيل: سيأتي جواز رجوعهم عمَّا أجمعوا عليه إذا اشترطنا انقراض العصر، قلنا: قائله يُجوّز الخطأ عليهم، لكن لا يُقرّون عليه وهم معصومون عن دوام الخطأ، وهذا يحتمل إن قصر الزمان، فإن تطاول بحيث يتبعهم النَّاس على وجه لا يمكن استدراجه فمستحيل، كما يمتنع في الرسالة.

الثانية: أن يُخطئ كل فريق في مسألة أجنبيَّة عن الأخرى، فيجوز القطع بأنَّ كل فريق يجوز أن يُخطئ.

الثالث: أن يجمعوا على الخطأ في مسألتين: مثل أن يكون بعضهم قائلًا بمذهب الخوارج، والباقي بالاعتزال والرفض.

وفي الفروع: مثل أن يقول النصف بأنَّ العبد يرث؛ والباقي بأنَّ القاتل عمدًا؛ لرجوعهما إلى مأخذ واحد، وهو مانع الميراث، فوقع الخطأ فيه كله، اختلفوا فيه، فمن نظر إلى اتحاد الأصل منع، ومن نظر إلى تعدد الفروع اختار، والأكثرون كما قال الهندي على امتناعه؛ لأنه إجماع على خطأ، فلم يقع منهم، كما لم يقع في المسألة الواحدة.

وقيل: يصح، وليس بإجماع على خطأ، حكاه القاضي عبد الوهَّاب؛ لأنَّ الخطأ في كل واحد منها ليس بقول كل الأمة؛ بل الفريق الذاهب إليها فقط.

مسألة: لا يجوز أن يجمعوا على جهل ما يلزمهم علمه، فإنه لو وقع لكان إجماعًا منهم على الخطأ، وكذلك سائر أضداد العلم، والشك، والظن.

أمَّا ذهابهم عن العلم بما لم يكلفوه فجائز، سواءً نصب عليه دليل أم لا». اهـ.

- **لا يجوز أن تشترك الأمة في عدم العلم بخبر أو دليل ما لأنَّ ذلك ضلالة.**

قلت: ويتفرع عن هذه المسألة: كونه لا يجوز أن تجمع الأمة على عدم العلم بخبر أو دليل؛ لأنّ هذا خطأ والأمة لا تجتمع على خطأ؛ ولأنَّ اللَّه حفظ هذا الذكر فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ

نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، والسنَّة ذِكْرٌ بالإجماع؛ قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]، والحديث في المسألة: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»، ومن الضلالة أن يوجد دليل لحكم مسألة وتتفق الأمة على الجهل به، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، فالدين الكامل التام لا يُتصوّر فيه هذه المسألة التي ذكرها الأصوليّون في كتبهم، ولا يترتب عليها شيء.

وانظر: «الإحكام للآمدي [(١/ ٢٧٩- ٢٨٠)، «البحر المحيط» (٤/ ٤٥٨)، و«إرشاد الفحول» (١/ ٤١١- ٤١٣)].

قال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (٢/ ٢٨٥- ٢٨٦):

«ولا يجوز على الأمة عدم علمها بدليل اقتضى حكمًا في مسألة تكليفية لا دليل لذلك الحكم غير ذلك الدليل؛ لأنه إن عُلم بذلك الحكم كان العمل به عن غير دليل؛ بل عن تشهٍّ، والعمل بالحكم عن التشهِّي لا يجوز، وإن لم يُعلم به كان تركًا للحكم المتوجّه على المكلف». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٥٩):

«فإنَّ اللَّه عصم الأمة عن نسيان حديث في الحادثة، ولولا ذلك خرج الإجماع عن أن يكون قطعيًا». اهـ.

● **المسألة (٦٣): الإجماع الواقع على وَفق خبر من الأخبار لا يكون دليلًا على صحة هذا الخبر سندًا.**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٥٦/ وما بعدها):

«الإجماع الواقع على وَفق خبر من الأخبار، هل يكون دليلًا على صحته؟

منهم من قال: يدلُّ على ذلك إذا علم أنهم أجمعوا لأجله.

ومنهم من قال: إنَّ إجماعهم يدلُّ على صحة الحكم، ولا يدلُّ على صحة الخبر.

وهو أولى القولين؛ لأنه لا يجوز أن يكون اتفقوا على العمل به؛ لأنَّ التعبد ثابت بخبر الواحد، وهذا التعبد ثبت في حق الكافَّة، فلأجل التعبد الثابت أجمعوا على موجب الخبر، وصار الحكم مقطوعًا به لأجل إجماعهم، فإن كان الإجماع ولا دليل غيره، كان انعقاده دليلًا على أنه انعقد عن دليل موجب له؛ لأنهم استغنوا بالإجماع عن نقل الدليل واكتفوا به عنه.

وقال ابن برهان في «الوجيز»: إذا انعقد الإجماع وكان دليله مجهولًا عند أهل العصر

الثاني، ووجدنا خبر واحد، فهل يجب أن يكون الخبر مستنده أم لا؟ نقل عن الشافعي أنه قال: لابدَّ أن يكون ذلك الخبر مستندًا للإجماع، وخالف في ذلك الأصوليّون. اهـ.

وإنَّما قيَّد المسألة بخبر الواحد؛ لأنه إذا كان الخبر متواترًا فهو مستندهم بلا خلاف، كما قال القاضي عبد الوهَّاب، كما يجب عليهم العمل به بموجب النَّص.

قال: وإنَّما الخلاف في خبر الآحاد، وهو ثلاثة أقسام: أن يُعلم ظهوره بينهم والعمل بموجبه لأجله، أو يُعلم ظهوره بينهم والعمل بموجبه، ولا يُعلم أنهم عملوا لأجله، أوْ لا يكون ظاهرًا؛ بل عملوا بما تضمّنه.

ففي القسم الثاني ثلاثة مذاهب، ثالثها: إن كان على خلاف القياس فهو مستندهم.

وأمَّا الثالث: فلا يدلُّ على أنهم عملوا من أجله.

وهل يدلُّ إجماعهم على موجبه على صحّته؟ فيه خلاف. انتهى.

وقال إلكيا: إذا ظهر أنَّ مستند الإجماع نصّ، كان هو مستند الحكم، ونحن إنَّما نتلقى الحكم من الإجماع إذا لم نر مستندًا مقطوعًا به، فأمَّا إذا أجمعت الأمة على موجب الخبر المروي من خبر الواحد، فهل يدلُّ القطعي على أنَّ إجماعهم كان لأجله أم لا؟ قال: فيه تفصيل، وهو: إن عملوا بما عملوا وحكموا مستندين إلى الخبر مُصرّحين بالمستند فلا شك، وإن لم يظهر ذلك، فالشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ يقول في مواضع من كُتُبه: إنَّ أجماعهم يصرف إلى الخبر، وبه قال أبو هاشم وزاد عليه فقال: أجمعت الصحابة على القِراض ولا خبر فيه، فالظاهر أنهم أجمعوا عليه بخبر المساقاة(١)، ولكن اشتهر الإجماع في القِراض؛ لعموم البلوى به دون المساقاة.

وذهب غيرهما إلى أنه يجوز أن يكون إجماعهم لأجل الاجتهاد، أو لأجل خبر آخر لم يُنقل، ويبعد كل ذلك ليس خرقًا للعادة، وهذا لا دافع له إلَّا أن يُقال: لا يجوز أن يجمعوا لأجل خبر، ثُمَّ لا ينقل ما أجمعوا عليه، وهذا لا يمشي إنْ أمكن أن يقال: إجماعهم أعني نقل ما له أجمعوا. اهـ.

وما نقلاه عن الشافعي نقله في «المحصول» عن أبي عبد اللَّه البصري وخالفه، والظاهر أنَّ المراد أن ذلك على سبيل الظنّ الغالب، لا أنه عنه حقيقة، وقال ابن برهان في «الأوسط»: الخلاف لفظي لا فائدة له؛ لأنَّ الإجماع ينعقد عن الدليل القطعي والظنِّي.

---

(١) رواه البخاري (٢٣٢٩)، ومسلم (١/ ١٥٥١): «أن النبي ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر».

قلت: ولها نظائر، منها: أنَّ عمل العالم أو فتياه على وَفْق حديث لا يكون حكمًا منه بصحة ذلك الحديث، لإمكان أن يكون ذلك منه احتياطًا أو لدليل آخر وافق ذلك الخبر، وكذلك مخالفته للحديث ليست قدحًا منه في صحته، وقد سبق الخلاف فيها.

ومنها: الإجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه.

ومنها: أنَّ المجتهد إذا علل حكم الأصل بعلة مناسبة وألحق به الفرع فمنع الخصم كون العلة في الأصل هذه وقال: العلة غيرها، لم يسمع منه؛ لأنَّ الأحكام لابدَّ لها من عِلَّة، وقد وجدت علة مناسبة، فليضف الحكم إليها؛ إذْ الأصل عدم ما سواها، وهذا بخلاف المسألتين السابقتين.

وقد يُفرّق بينهما: بأنَّ المسألة التي قام فيها الإجماع قد قامت الحجة على العمل بها، والإضافة إلى الحديث من باب تكثير الدلائل لم يوجب أن يكون الإجماع عن ذلك الحديث؛ إذْ لا ضرورة تدعو إليه، ولاحتمال أن يكون غيره، بخلاف مسألة القياس، فإنه لا يُنتهض الإلحاق ما لم تثبت العلة، فلهذا قلنا إنَّ الأصل كون الحكم مضافًا إلى هذه العلة». اهـ.

قلت: قد تتبّعت في كتابي: «**الصنعة الفقهية في قول الترمذي: حديث ضعيف وعليه العمل**» كل سنن الترمذي وبيّنت أنَّ الكثير من الأحاديث يكون سندها ضعيفًا، ويكون العمل عليها، ولابدَّ للعمل من دليل صحيح؛ لأنَّ الضعيف لا عبرة له، ولكن الإجماع على معناه ومتنه، فلا تلزم صحة الحديث بكون الإجماع على معنى الخبر؛ لأنَّ هذا المعنى الصحيح قد يكون في حديث ثابت في «الصحيحين»، أو غيرهما متواترًا كان أو آحادًا، وقد يكون في آية من القرآن، أو جملة من الأدلة من الكتاب والسنَّة جميعًا؛ فلا ربط بين الإجماع وصحة الخبر لذلك، وهذا الفصل في المسألة واللَّه أعلم.

● **المسألة (٦٤): هل يجوز للأمة أن تُجْمِع على خلاف الخبر؟**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٥٩- ٤٦٠):

«إذا ذكر واحد من المجمعين خبرًا عن الرسول ﷺ يشهد بضد الحكم الذي انعقد عليه الإجماع، قال ابن بَرْهان في «الوجيز»: يجب عليه ترك العمل بالحديث، والإصرار على الإجماع.

وقال قوم من الأصوليين: بل يجب عليه الرجوع إلى موجب الحديث، وقال قوم: إنَّ ذلك يستحيل، وهو الأصح من المذاهب؛ فإنّ اللَّه تعالى عصم الأمة عن نسيان حديث في الحادثة، ولولا ذلك خرج الإجماع عن أن يكون قطعيًا.

وبناه في «الأوسط» على الخلاف في انقراض العصر، فمن قال: ليس بشرط منع الرجوع، ومن اشترط جوّزه.

والجمهور على الأوَّل؛ لأنه يتطرق إلى الحديث احتمالات من النسخ والتخصيص ما لا يتطرق إلى الإجماع؛ بل لو قطعنا بالإجماع في صورة، ثُمَّ وجدنا على خلافه نصًّا قاطعًا من كتاب أو سنة متواترة، لكان الإجماع أوْلى؛ لأنه لا يقبل النسخ بخلاف النص فإنه يقبله.

وفي مثل هذه الصورة يستدلّ بالإجماع على ناسخ بلغهم أو موجب لتركه، ولهذا قدَّم الشافعي الإجماع على النص لمَّا رتب الأدلة.

قلت: وقال في موضع آخر: الإجماع أكثر من الخبر المنفرد، وعلى هذا، فيجب على الراوي للخبر أن يترك العمل بمقتضى خبره ويتمسك بالإجماع.

وكذا قال الإمام في باب الترجيح من «البرهان»: إذا أجمعوا على خلاف الخبر تطرق الوهن إلى رواية الخبر؛ لأنه إن كان آحادًا فذاك، وإن كان متواترًا فالتعلق بالإجماع؛ لأنه معصوم، وأمَّا الخبر فيتطرق إليه إمكان النسخ، فيحمل الإجماع على القطع؛ لأنه لا ينعقد إلَّا على قطع، ويحمل الخبر على مقتضى النسخ استنادًا وتبيانًا، لا على طريق البناء، ثُمَّ نبَّه على أنَّ الكلام في الجواز، وقطع بأنه غير واقع ثُمَّ قال:

من ضرورة الإجماع على مناقضة النص المتواتر أن يلهج أهل الإجماع بكونه منسوخًا.

قلت: ويحتمل تقييد المسألة بانقراض العصر، وإلَّا فيمكن أن يتطرق عدم الحجّية إليه برجوعهم عنه، ويحتمل خلافه؛ لأنَّ الأصل عدم رجوعهم». اهـ.

ومن أمثلة ذلك: ما رواه البخاري في «صحيحه» (٦٨٤٨، ٦٨٥٠)، ومسلم (١٧٠٨) من حديث أبي بُرْدة ﵁ قال: كان النَّبِيّ ﷺ يقول: «**لا يُجْلد فوق عشر جلدات إلَّا في حدّ من حدود اللَّه**».

قال ابن دقيق العيد في «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام» (ص٦٥٥):

«فقال بعض مصنفي الشافعية: إنه منسوخ بعمل الصحابة بخلافه». اهـ.

وقال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (١٢/ ١٩٧) عند الحديث:

«ومنها: أنه منسوخ؛ دلَّ عليه إجماع الصحابة». اهـ.

وقال النووي في «شرح مسلم» (١١/ ١٧٥) عند الحديث:

«وذهب الجمهور من الصحابة والتابعين إلى جواز الزيادة؛ لأنَّ عمر بن الخطاب ﵁

ضرب من نقش على خاتمة مائة، وضرب صبيغًا أكثر من الحد، وأجاب أصحابنا عن الحديث بأنه منسوخ؛ واستدلوا بأنَّ الصحابة ﷺ جاوزوا عشرة أسواط». اهـ.

وقد ذكرت أكثر من مثال في كتابي: «**إثبات الحجة في بيان أنَّ حديث المسيء في واجبات الصلاة هو المحجة**» (ص: ٣٥- ٣٩).

قال الحافظ الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٢٦) باب: «القول فيما يُعرف به الناسخ والمنسوخ»:

«اعلم أنَّ النسخ قد يُعلم بصريح النطق كما ذكرنا في حديث تحريم المتعة، وقد يُعلم بالإجماع، وهو أن تجمع الأمة على خلاف ما ورد من الخبر، فيُستدلَّ بذلك على أنه منسوخ؛ لئلَّا تجتمع الأمة على الخطأ». اهـ.

● **المسألة (٦٥): لا يشترط في المجتهد الذي يعتبر قوله في الإجماع أن يكون مشهورًا.**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٧٤):

«لا يُشترط في المجتهد الذي يُعتبر قوله أن يكون مشهورًا في الفُتيا؛ بل يعتبر قول المجتهد الخامل، -خلافًا لبعض الشاذِّين حيث فصَّل بين المشهور بالفتوى فيعتبر قوله دون غيره، حكاه صاحب «الكبريت الأحمر»، وغيره- لأنَّ العبرة بما فيه من الصفات لا بشهرته، ولا يشترط أن يكون صاحب مذهب؛ بل يعتبر قوله مهما علم أنه مجتهد مقبول الفتيا، بدليل أنَّ الذي دلَّ على صحة الإجماع متناول له ولا مخرج عنه، فيعتبر قوله». اهـ.

● **المسألة (٦٦): إذا اتفق الأكثرون وخالف واحد، فلا يكون قولهم إجماعًا ولا حجة.**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٧٦/ وما بعدها):

«إذا اتفق الأكثرون وخالف واحد، فلا يكون قول غيره إجماعًا ولا حجة، هذا هو المشهور ومذهب الجمهور، وحكاه أبو بكر الرازي عن الكرْخي من أصحابهم واحتج القفال بمخالفة ابن عباس في العَوْل، ودعوته إلى المباهلة، واعتدّوا به خلافًا، وكذا جزم ابن القطان والصيرفي، قال: ولا يُقال لهذا: شاذ؛ لأنَّ الشاذ ما كان في الجملة ثُمَّ شذَّ عليهم، وكيف يكون محجوجًا بهم ولا يقع اسم الإجماع إلَّا به؟!، قال: إلَّا أن يجمعوا على شيء من جهة الحكاية، فلزمه قبول خبرهم، أمَّا من جهة الاجتهاد فلا؛ لأنَّ الحق قد يكون معه، ودليل النظر باق.

واحتج جمع من أصحابنا بقصة الصديق ﷺ في قتال مانعي الزكاة[1].

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٢٥)، ومسلم (٢٠).

قال في «البيان»: لأنَّ الصحابة أنكروا على أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ولم يكن قولهم حجة، وهذا ليس محل خلاف، فإنَّ المجتهد ما دام في مُهلة النظر لا يكون قول غيره حجة عليه.

والمذهب: انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل، ونقله الآمدي عن محمد بن جرير الطبري رحمه الله، وأبي الحسين بن الخياط من معتزلة بغداد أستاذ الكعبي، وزاد القاضي عبد الوهاب، وابن الأخشاد من أصحاب الجُبَّائي، وهو رواية أحمد بن حنبل، ثُمَّ ردَّه بمخالفة الصديق جميع الصحابة في قتال الردَّة ثُمَّ رجعوا إليه، وإلى هذا المذهب يميل كلام الشيخ أبي محمد الجويني، فإنه قال في كتابه: «المحيط»: والشرط أن يجمع جمهور تلك الصنعة، ووجوههم ومعظمهم، ولسنا نشترط قول جميعهم، وكيف نشترط ذلك وربَّما يكون في أقطار الأرض من المجتهدين من لم يسمع به، فإنَّ السلف الصالح كانوا يعلمون ويستترون بالعلم، فربَّما كان الرجل قد أخذ الفقه الكثير، ولا يعلم ذلك جاره، قال: والدليل على هذا أنَّ الصحابة لما استخلفوا أبا بكر انعقدت خلافته بإجماع الحاضرين، ومعلوم أن من الصحابة من غاب قبل وفاة النَّبِيّ ﷺ إلى بعض البلدان، ومن حاضري المدينة من لم يحضر السقيفة، ولم يعتبر ذلك مع اتفاق الأكثرين.

قال الهندي: والقائلون بأنه إجماع مرادهم: أنه ظنِّي لا قطعي، وبه يشعر إيراد بعضهم، واحتج ابن جرير على عدم اعتبار قول الأقل بارتكابه الشذوذ المنهي عنه، وأجيب: بأنَّ الشذوذ المنهي عنه هو الشاق لعصا المسلمين، لا في أحكام الاجتهاد.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: ثُمَّ إنَّ ابن جرير قد شذَّ عن الجماعة في هذه المسألة، فينبغي أنه لا يعتبر خلافه، ويكون مخالفًا للإجماع بعين ما ذكر.

والثالث: حجة وليس بإجماع، ورجّحه ابن الحاجب، فإنه قال: لو عدَّ المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن إجماعًا قطعيًا، والراجح أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف.

والرابع: أنَّ عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر لم يعتبر بالإجماع دونه وإلَّا اعتد به، حكاه الآمدي، وقال القاضي أبو بكر: إنه الذي يصح عن ابن جرير قيل: وهو مبنيّ على أن مستند الإجماع العقل لا السمع، وأنَّ الإجماع يشترط له عدد التواتر؛ إذْ التواتر يفيد العلم، فيجوز أن يكون الحق مع الأقل المخالف، فلا ينعقد الإجماع بدونه؛ لأنه ليس بقاطع إذن.

والخامس: اتباع الأكثر أوْلى، ويجوز خلافه، حكاه الهندي.

والسادس: يضر الاثنان لا الواحد.

والسابع: يضرُّ الثلاثة لا الواحد ولا الاثنان، وخصَّ ابن كج في كتابه خلاف ابن جرير بالواحد، وحكى الاتفاق على أنَّ خلاف الاثنين والثلاثة يجعل المسألة خلافًا، ويخرج منه طريقة قاطعة بضرر الاثنين والثلاثة.

والثامن: إن سوَّغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتدًا به كخلاف ابن عباس في العَوْل، وإن أنكروه لم يعتد به، كخلافه في ربا الفضل، قاله أبو بكر الرازي، وأبو عبد اللَّه الجرجاني من الحنفية، قال شمس الأئمة السرخسي: إنه الصحيح، قيل: وهو راجع إلى انعقاد الإجماع بالأكثر، أعني تسويغهم المخالفة وعدمه، فلو لم يكن اتفاقهم لم يكن تسويغهم المذكور حجة، وإيجاب اعتبار الأكثر أوْلى، ويجوز خلافه.

والتاسع: إن كان يدفع خلافَ الواحد نصٌّ لم يعتد خلافه، كخلاف ابن مسعود للصحابة في الفاتحة والمعوّذتين ولم يجعلها من القرآن؛ فلم يعتدّوا بخلافه لوجود النص، وإن كان لا يدفع قول مخالفه نصٌ كان خلافه مانعًا من انعقاد الإجماع، سواء كان من أكابر العصر أوْ من أصاغرهم سِنًّا، كخلاف ابن عباس لجميع الصحابة في العَوْل(١)، فصار خلافه خلافًا، وجَزم بهذا التفصيل الرُّويانيّ في «البحر» في كتاب القضاء، وهو قريب ممَّا قبله.

العاشر: لا يعتبر الواحد والاثنان في أصول الدين والتأثيم والتضليل، بخلاف مسائل الفروع، حكاه القرافي عن ابن الأخشاد.

---

(١) روى البيهقي في «السنن الكبرى» (٦/ ٢٥٣)، والحاكم في «المستدرك» (٧٩٨٥)، وصححه، ووافقه الذهبي، وحسنه الألباني في «إرواء الغليل» (٦/ ١٤٥- ١٤٦) (ح١٧٠٦) عن عبيد اللَّه بن عبد اللَّه بن عتبة بن مسعود قال: «دخلت أنا وزفر بن أوس بن الحدثان على ابن عباس بعدما ذهب بصره، فتذاكرنا فرائض الميراث فقال: ترون الذي أحصي رمل عالج عددًا لم يحص في مال نصفًا ونصفًا وثلثًا؟! إذا ذهب نصف ونصف فأين موضع الثلث؟!» فقال له زفر: يا ابن عباس! مَنْ أوَّل من أعال الفرائض؟ قال: عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: ولم؟ قال: لما تداعت عليه، وركب بعضها بعضًا، قال: واللَّه ما أدري كيف أصنع بكم؟ واللَّه ما أدري أيكم قدَّم اللَّه، ولا أيكم أخر، قال: وما أجد في هذا المال شيئًا أحسن من أن أقسمه عليكم بالحصص، ثُمَّ قال ابن عباس: وايْم اللَّه لو قدَّم من قدم اللَّه، وأخّر من أخّر اللَّه ما عالت فريضة، فقال له زفر: وأيُّهم قدّم وأيُّهم أخّر؟ فقال: كل فريضة لا تزول إلَّا إلى فريضة فتلك التي قدّم اللَّه، وتلك فريضة الزوج له النصف، فإن زال فإلى الربع، لا ينقص عنه، والمرأة لها الربع، فإن زالت عنه صارت إلى الثمن لا تنقص عنه، والأخوات لهن الثلثان، والواحدة النصف، فإن دخل عليهن البنات كان لهم ما بقي، فهؤلاء الذين أخَّر اللَّه، فلو أعطي من قدَّم اللَّه فريضة كاملة، ثُمَّ قسم ما يبقى بين من أخرَّ اللَّه بالحصص ما عالت فريضة، فقال له زفر: فما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر؟ فقال: هبته واللَّه، قال ابن إسحاق: فقال لي الزهري: وأيم اللَّه لولا انه تقدَّمه إمام هدى كان أمره على الورع ما اختلف على ابن عباس اثنان من أهل العلم».

ويجيء مذهب أخر في المسألة الآتية: التفصيل بين أن يكون المخالف تابعيًّا والمجمعون صحابة وبين غيرهم، وآخره مفصل بين أن ينشأ معهم ويخالفهم أو ينشأ بعدهم». اهـ.

وقال القاضي أبو يعلى في «العُدَّة في أصول الفقه» (٤/ ١١١٧/ وما بعدها):

«إذا خالف الواحد أو الاثنان الجماعة لم يكن إجماعًا، ويمنع خلاف الواحد المعتد به انعقاد الإجماع في أصحِّ الروايتين.

أومأ إليه رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رواية المروذي: «إذا اختلف أصحاب رسول اللَّه ﷺ لم يجز للرجل أن يأخذ بقول بعضهم على غير اختيار، ينظر أقرب الأقوال إلى الكتاب والسنَّة»، وهو قول الجماعة.

وفيه رواية أخرى: لا يعتد بخلاف الواحد، ولا يمنع انعقاد الإجماع، أومأ إليه أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رواية ابن القاسم: في المريض يُطلّق، وذكر قول زيد فقال: «زيد وحده، هذا عن أربعة من أصحاب رسول اللَّه ﷺ علي بن أبي طالب، وابن عباس، وزيد، وابن عمر».

وقال في رواية الميموني: «في فسخ الحج أحد عشر رجلًا من أصحاب النَّبِيّ يروون ما يروون، أين يقع بلال بن الحارث منهم».

وظاهر هذا: أنه لم يعتد بخلاف زيد في مقابلة الجماعة ولا مخالفة بلال في مقابلة الجماعة، وحكى ذلك عن ابن جرير الطبري صاحب التاريخ.

وقال أبو عبد اللَّه الجرجاني: إن سوّغت الجماعة الاجتهاد في ذلك للواحد كان خلافه مُعتدًّا به، مثل خلاف ابن عباس في العول، وإن أنكرت الجماعة على الواحد لم يعتد بخلافه، مثل قول ابن عباس في المتعة[1]، والصرف[2]، والدلالة على أنه يمنع انعقاد الإجماع:

قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، والتنازع موجود، فوجب الرجوع إلى الكتاب والسنَّة.

وقوله: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [الشورى: ١٠]، وقد وُجد الاختلاف، فوجب الرجوع إلى كتاب اللَّه تعالى، وأيضًا: فإنَّ أبا بكر الصديق رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ خالف الصحابة

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٩٦١) عن محمد بن علي أنَّ عليًّا رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قيل له: إنَّ ابن عباس لا يرى بمتعة النساء بأسًا فقال: إنَّ رسول اللَّه ﷺ نهى عنها يوم خيبر وعن لحوم الحمر الإنسية».

(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (١٠٢/ ١٥٩٦)، وكذلك ابن عمر واستدلا بعموم حديث «**إنَّما الربا في النسيئة**» رواه مسلم (١٥٩٦)، ورُد بحديث مسلم (٨١/ ١٥٨٧)، والبخاري (٢١٧٩) في ربا الفضل.

-رحمهم اللَّه- في قتال مانعي الزكاة[١].

وخالف ابن مسعود وابن عباس في مسائل الفرائض سائر الصحابة فلم ينكروا عليهما، ولم يقولوا: إنَّ الواحد محجوج بالإجماع، وإنه يلزمه اتباعهم.

ولأنَّ العقل يجوّز الخطأ على هذه الأمة، كما يجوّز الخطأ على سائر الأمم، وإنَّما نفينا عنهم الخطأ بالشرع، وقد وجد الشرع بذلك في حال الاجتماع دون الاختلاف، فإذا وجد الاختلاف بقي الحكم على مقتضى العقل.

واحتج المخالف: بأنَّ ابن عباس لما خالف الجماعة في بيع الدرهم بالدرهمين نقدًا، وإباحة المتعة، أنكر عليه ابن الزبير المُتعة، وأنكر غيره عليه بيع الدرهم بالدرهمين، فلو كان خلافه للجماعة سائغًا لما أنكروا عليه ما ذهب إليه.

والجواب: أنهم ما أنكروا عليه ما ذهب إليه من حيث إنهم على خلاف قوله باجتهادهم، وإنَّما أنكروا عليه؛ لأنه خالف الخبر المنقول عن النَّبِيّ ﷺ في بيع الدرهم بالدرهمين، وهو قوله ﷺ: «**الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما**»[٢]، وكذلك قوله في المتعة: «**إنَّ النَّبِيَّ حرّمها إلى يوم القيامة**»[٣]». اهـ.

قلت: واتفاق أهل الإجماع كلهم من غير تخلف واحد منهم شرط من شروط صحة الإجماع، وسيأتي الكلام على هذه الشروط في المسألة (**٧٧**)، مع مزيد بيان في هذه المسألة.

● **المسألة (٦٧): لا يعتبر إجماع الصحابة مع مخالفة تابعي مجتهد أدركهم:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٧٩/ وما بعدها):

«إذا أدرك التابعي عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد دخل معهم فيه، ولا ينعقد الإجماع إلَّا به، أصحَّ الوجوه عند القاضي أبي الطيِّب والشيخ أبي إسحاق وابن الصبَّاغ وابن السمعاني وأبي الحسين السهيلي في كتاب «الجدل» له، قال: لأنهما لم يختلفا إلَّا في رؤية النَّبِيّ ﷺ، وذلك لا يوجب كون الحق معه.

وقال القاضي عبد الوهاب: إنه الصحيح، ونقله صاحب «اللباب»، والسَّرَخْسِيّ من الحنفية عن أكثر أصحابهم، قال: ولهذا قال أبو حنيفة: لا يثبت إجماع الصحابة في

(١) متفق عليه، وقد مرَّ قريبًا.
(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٢١٧٩)، ومسلم (١٥٨٨).
(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٩٦١).

الإشعار[١]؛ لأنَّ إبراهيم النخعي كان يكرهه[٢]، وهو ممَّن أدرك عصر الصحابة، فلا يثبت إجماعهم بدون قوله.

ولنا: أنَّ الصحابة إذْ ذاك بعض الأمة، والعصمة إنَّما ثبتت لجميعهم، وسُئل ابن عمر عن فريضة فقال: سلوا ابن جبير فإنه أعلم بها.

وكان أنس يسأل فيقول: سلوا مولانا الحسن، فإنه سمع وسمعنا، وحفظ ونسينا.

وسُئل ابن عباس عن ذبح الولد، فأشار إلى مسروق، فلمَّا بلغه جوابه تابعه عليه». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٥٧٤/ وما بعدها):

«ولا إجماع للصحابة مع مخالفة تابعيّ مجتهد عند أحمد، وأبي الخطاب، وابن عقيل، والموفَّق ابن قدامة، والأكثر منهم: عامة الفقهاء، والمتكلمين منهم: أكثر الحنفية، والمالكية، والشافعية، واختاره أيضًا القاضي أبو يعلى.

لأنه مجتهد من الأمة فلا ينهض الدليل بدونه، ولأنَّ الصحابة سوَّغوا اجتهادهم وفتواهم في الوقائع الحادثة في زمانهم، فكان سعيد بن المسيّب يفتي في المدينة وفيها خلق من الصحابة، وشريح في الكوفة وبها أمير المؤمنين علي ﵁، وحكم عليه في خصومة عرضت له عنده على خلاف رأيه ولم ينكر عليه، وكذا الحسن البصري وغيرهم كانوا يفتون بآرائهم زمن الصحابة من غير نظر أنهم أجمعوا أوْلا[٣].

ولو لم يعتبر قولهم في الإجماع معهم لسألوا قبل إقدامهم على الفتوى: هل أجمعوا أم لا؟ لكنهم لم يسألوا، فدلَّ على اعتبار قولهم معهم مطلقًا، ودعوى أنهم إنَّما جوَّزوا لهم الفتوى مع الاختلاف دليل عليه؛ بل الدليل على خلافه.

---

(١) الإشعار: هو أن يكشط جلد البدنة حتى يسيل دم ثُمَّ يسلته، فيكون ذلك علامة على كونها هديًا، ويكون ذلك في صفحة سنامها الأيمن، وقد ذهب إلى مشروعيّته الجمهور من السلف والخلف؛ بل قال أبو الخطاب: قال جميع العلماء: الإشعار سنة، ولم ينكره أحد غير أبي حنيفة والنخعي، قال: الإشعار بدعة وهو حرام لأنه تعذيب للحيوان ومثلة وقد نهى الشرع عنهما [«المجموع للنووي» (٨/ ٣٢٣)، «نيل الأوطار» (٩/ ٤٢٢)، وحديث إشعار النَّبيّ ﷺ هديه عند البخاري (١٦٩٤، ١٦٩٩)، ومسلم (٢٠٥/ ١٢٤٣)، (٣٦٢/ ١٣٢١).

(٢) رواه عنه الترمذي في «سننه» (٩٠٦)، وروى أيضًا عن وكيع (٩٠٦) أنه قال: «لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا، فإنَّ الإشعار سنة، وقولهم بدعة» قاله وكيع لما بلغه قول إبراهيم النخعي: «الإشعار مثلة».

(٣) أي: عموم أدلة حجّية الإجماع، وأنهم من جملة المؤمنين في قوله تعالى: ﴿سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] وبقية الأدلة.

وسُئِل أنس عن مسألة فقال: اسألوا مولانا الحسن، فإنه غاب وحضرنا وحفظ ونسينا، فقد سوَّغوا اجتهادهم، ولولا صحته واعتباره لما سوَّغوه.

وإذا اعتبر قولهم في الاجتهاد فليعتبر في الإجماع؛ إذْ لا يجوز مع تسويغ الاجتهاد ترك الاعتداد بقولهم وفاقًا.

والأدلة السابقة تتناولهم، واختصاص الصحابة بالأوصاف السابقة لا يمنع من الاعتداد بذلك، وإلَّا لزم أن لا يقبل قول الأنصار مع خلاف المهاجرين، والمهاجرون مع العشرة، ولا قولهم مع الخلفاء الأربعة، وهلُمَّ جرًّا؛ لظهور التفاوت والتفاضل ولم يقل به أحد.

وعن أحمد: يكون إجماعًا، اختاره الخلَّال، والحلواني، واختاره القاضي أيضًا، فله اختياران؛ لأنهم شاهدوا التنزيل فهم أعلم بالتأويل، والتابعون معهم كالعامة مع العلماء، ولذلك قدم تفسيرهم، وأنكرت عائشة على أبي سلمة لما خالف ابن عباس في عدَّة المتوفي عنها، وزجرته بقولها: «أراك كالفرّوج يصيح بين الديكة»[1]، ولو كان قولهم معتبرًا لما أنكرته.

وردَّ ذلك: بأنَّ كونهم أعلم لا ينفي اعتباره اجتهاد المجتهد، وكونهم معهم كالعامة مع العلماء تَهَجُّم ممنوع، والصحة لا توجب الاختصاص، وإنكار عائشة إمَّا أنها لم تره مجتهدًا، أو لتركه التأدّب مع ابن عباس حال المناظرة من رفع صوت ونحوه، وقولها: «يصيح» يشعر به.

وإن صار التابعي مجتهدًا بعد الإجماع، فعلى انقراض العصر.

الكلام كان أوَّلًا فيما إذا كان مجتهدًا حال الإجماع، والكلام الآن فيما إذا صار مجتهدًا بعد الإجماع، فاختلفوا: هل يعتبر في صحة الإجماع قوله أم لا؟

والصحيح وعليه الأكثر أنه مبنيٌّ على انقراض العصر، من اشترط لصحة الإجماع انقراض العصر قبل الاختلاف، قال: هذا ليس بإجماع إن خالف، ومن قال: لا يشترط انقراض العصر، قال: الإجماع انعقد، ولا اعتبار لمخالفة من صار من أهل الإجماع بعد ذلك، وسيأتي أصل المسألة والخلاف فيها، ونفاه الموفّق ابن قدامة وغيره وقال: لا يعتبر قوله مطلقًا، يعني سواء قلنا هو مبني على انقراض العصر أم لا.

وحكاه السَّرَخْسِيّ عن أصحابهم، واختاره المُوَفَّق في «الروضة» لسبقه بالإجماع كإسلامه بعد الإجماع.

---

(١) رواه مالك في «الموطأ» (١/ ٤٦)، كتاب الطهارة، باب: واجب الغسل رقم (٧٢) بلفظ مقارب.

لكن قال أبو الخطاب في «التمهيد»: إنَّ هذا لم يقله أحد، ومن نقل مقدم على من نفى.

قال في «الرَّوضة»: نعم، لو بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم فهو مسبوق بالإجماع، فهو كمن أسلم بعد تمام الإجماع. انتهى.

وقال المجد ابن تيمية: إذا أجمع أهل العصر على حكم فنشأ قوم مجتهدون قبل انقراضهم فخالفوهم، وقلنا انقراض العصر شرط، فهل يرتفع الإجماع؟ على مذهبين، وإن قلنا: لا يعتبر الانقراض فلا. انتهى.

ولا يعتبر موافقته، يعني: إذا انعقد الإجماع ثُمَّ حدث مجتهد من التابعين، فإنْ وافقهم فلا كلام، وإن سكت لم يقدح في الإجماع؛ لأنَّ سكوته لا يدلُّ على المخالفة.

وهذا ذكره بعض أصحابنا وقدَّمه ابن مفلح في «أصوله»، وخالف ابن عقيل، وأبو الخطاب، والآمدي، فظاهره أنه يعتبر موافقته.

قال ابن مفلح في «أصوله»: ولعلَّ المراد عدم مخالفته، وهو كما قال الشيخ تقي الدين ابن تيمية: والضابط أنَّ اللاحق إمَّا أن يتأهل قبل الانقراض أو بعده، وعلى الأوّل، فإمَّا أن يوافق أو يخالف أو يسكت، قلت: سرُّ المسألة: أنَّ المدرك لا يعتبر وفاقه؛ بل يعتبر عدم خلافه إذا قلنا به. انتهى.

فائدة: تابع التابعي مع التابعي كهو مع الصحابي، ذكره القاضي وغيره، ولا فرق، يعني: هذا ما قلنا في التابعي مع الصحابي قلناه في تابع التابعي مع التابعي.

قلت: لو قيل: باعتبار قول تابع التابعي مع التابعي، وإن لم نعتبره في التابعي بحال كان له وجه وقوة للفرق». اهـ.

وهو قول السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ٢١- ٢٣)، واستدلّ بما استدلّ به المتقدم ذكرهم، ومن جملة ما قال زيادة: «مسألة: إذا أدرك التابعي عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد اعتبر رضاه في صحة الإجماع، ومن أصحابنا من قال: لا يعتبر.

واعلم أنَّ هذا الخلاف فيما إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد، ثُمَّ أجمعوا على حكم خالفهم فيه التابعي، فأمَّا إذا تقدم الإجماع على قول التابعي، فإنه يكون التابعي محجوجًا بذلك الإجماع، وقد قال ﷺ: «**رب حامل فقه غير فقيه، وربَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»[(١)]،

(١) رواه الترمذي في «سننه» (٢٦٥٦-٢٦٥٨) وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود (٣٦٦٠)، وابن ماجه (٢٣٠)، والحاكم في «المستدرك» (٢٩٤) وصححه، ووافقه الذهبي.

ألا ترى أنَّ من طالت صحبته للنبيّ ﷺ من أكابر الصحابة وعلمائها لهم من المزيَّة بطول الصحبة وقوة الأنس بكلام رسول اللَّه ﷺ، وهذا ليس لصغارها ولمتأخريها؟ ثُمَّ الجميع في الاجتهاد واحد، فبطل ما قالوه». اهـ.

● **المسألة (٦٨): إجماع كل عصر حجَّة، ولا يختص بالصحابة:**

قال نجم الدين الطوفيُّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٤٧/ وما بعدها):

«لا يختص الإجماع بالصحابة؛ بل إجماع كلِّ عصر حجة، خلافًا لداود، وعن أحمد مثله.

قال الشيخ أبو محمد بن قدامة: وقد أومأ أحمد إلى نحوٍ مِنْ قوله، يعني قول داود، قال الآمدي: ذهب أهل الظاهر وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه إلى أنَّ الإجماع المحتج به مختص بالصحابة رضي الله عنهم، وذهب الباقون إلى أنَّ إجماع أهل كل عصر حجة، وهو المختار.

قلت: المشهور من مذهب أحمد ما حكيناه أولًا كقول الأكثرين.

ولنا على أنَّ إجماع كل عصر حجة وجهان:

أحدهما: أنَّ دليل السمع متناول لأهل كل عصر وصادق عليهم، فيكون إجماعهم حجة، أمَّا الأول؛ فلأنَّ قوله عز وجل: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**يد اللَّه مع الجماعة**»[(١)]، صدق على أهل كل عصر؛ إذ تصح تسميَّتهم مؤمنين ومسلمين وجماعة تعريفًا وتنكيرًا.

وأمَّا الثاني: وهو كون إجماعهم حجة؛ فلأنَّه إذا تناولهم لفظ المؤمنين، وصدق عليهم، حرُم خلافهم؛ لقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، الآية، كما سبق، فثبت بهذا أنَّ إجماع كل عصر حجة.

الوجه الثاني: أنَّ المعقول من الدليل السمعي، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، الآية، وأخواتها ممَّا سبق، هو: إثبات الحجة الإجماعية مدة التكليف؛ إذْ تقدير الكلام: إنَّ سبيل المؤمنين حق فاتبعوه ما دُمتمُ مكلفين.

والخطاب للموجودين ولمن سيوجد، وإذا كان الأمر كذلك فالتكليف ليس مُختصًّا بعصر الصحابة؛ بل هو دائم مستمر عصرًا بعد عصر حتى تقوم الساعة، فيجب العمل بمعقول

(١) سبق تخريجه (ص٤٧٣).

الدليل السمعي في إثبات الإجماع في كل عصر من أعصار مدة التكليف، وذلك إنَّما يكون باتفاق أهل ذلك العصر؛ إذْ ما قبله وبعده معدوم.

وحجة الظاهرية من وجهين:

أحدهما: أنَّ دليل السمع الذي ثبت به الإجماع خطاب لحاضريه؛ أي: لحاضري ذلك الخطاب، كقوله ﷻ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، الآيتين، وهذا خطاب للحاضرين فيختص بمقتضاه، وهو كون الإجماع حجة بهم دون غيرهم؛ لعدم تناول الخطاب لهم.

الوجه الثاني: أنَّ موت الصحابة رضي الله عنهم لا يُخرجهم عن تناول المؤمنين والأمة لهم، فلا ينعقد إجماع من بعدهم بدونهم كالغائب.

والجواب عن الوجه الأول، وهو قولهم: «السَّمعي خطاب لحاضريه فيختص بهم» أنه باطل بسائر خطاب التكليف، نحو: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ونحوه كثير، فإنه خطاب للحاضرين وعمَّ غيرهم ممَّن بعدهم ولم يختص بهم.

وعنه جواب آخر وهو: أنَّ من نصوص الدليل السمعي ما ليس خطابًا للحاضرين نحو قوله ﷻ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ﴾ الآية، وهي عامة في المخاطبين وغيرهم، والأحاديث أيضًا في ذلك عامة، فبذلك يحصل العموم لغير الصحابة، والجواب عن الثاني، وهو قولهم: «الموت لا يُخرجهم عن المؤمنين والأمة فلا ينعقد بدونهم كالغائب»، هو: أنه باطل باللاحق وهو مَنْ سيوجد، فإنه لا يُخرجه تخلفه عن الموجود في الحال عن تناول المؤمنين له، وقد انعقد الإجماع بدونه.

قالوا: الفرق بين اللاحق والميت السابق: هو أنَّ الميت السابق ثبت قوله واستقر، وترتبت عليه الأحكام، بخلاف اللاحق، فإنه لم يوجد بعدُ، فضلًا عن أن يكون له اجتهاد وقول، فلذلك اعتبُر قول الميت السابق في الإجماع، ولم يُعتبر قول اللاحق.

والجواب عن هذا الفرق: أنَّ الجامع بين السابق واللاحق هو العدم، هذا عدم بالموت، وهذا بكونه لم يوجد بَعْدُ، فبهذا الجامع ألزمناكم اللاحق على اعتباركم السابق.

وأمَّا الفارق الذي ذكرتموه بينهما، وهو ثبوت قول السابق دون اللاحق فلا يصح؛ لأنه لا قول للميت؛ بل يبطل قوله بموته، لجواز أنه لو كان حيًّا لرجع عنه بتغيُّر اجتهاده، وإن سلَّمنا أنَّ للميت قولًا، لكن ذلك لا يقتضي امتناع انعقاد الإجماع بدونه، وحينئذ يستوي السابق واللاحق، فيقاس عليه.

فإن قيل: لو انعقد الإجماع بدون الصحابة مع تناول الأمة والمؤمنين لهم، وإمكان النظر في أقوالهم التي ماتوا عنها، لكان ذلك تخصيصًا لعموم الدليل السمعي بغير دليل.

والجواب: بأنَّ عموم الدليل السمعي -وهو الأمة ونحوه- مخصوص بعدم اعتبار اللاحق، فإنا لم نعتبره إجماعًا فليخص السابق منه بالقياس على اللاحق بجامع العدم.

وقد أجبنا عن ثبوت أقوال الصحابة ﭫ، وإمكان النظر فيها، بأنه لا قول لميِّت، أو بأنَّ قول الميت لا يقتضي امتناع الإجماع بدونه، والجواب عن قياسهم السابق على الغائب في اعتبارهما في الإجماع بجامع تناول الأمة لهما، وذلك بالفرق بينهما، وتقريره: أنَّ الغائب يمكن مراجعته واستعلام رأيه في الواقعة بالمراسلة، ويمكن انتظار أَوْبَته، فيؤخر الإجماع إلى حين إيابه، فلذلك اعتُبر قوله، بخلاف الميت، فإنه لا يمكن مراجعته ولا تُرجَىَ أَوْ بَتُه فلا يعتبر قوله، ويكون إلحاقه باللاحق الذي لم يولد بعد، وبالصّبيّ والمجنون؛ إذْ لا يُعتبر قولهما أَوْلى من إلحاقه بالغائب، واللَّه أعلم». اهـ.

وقال الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٦٩) باب القول في أنَّ إجماع كل عصر حجة وأنه لا يقف على الصحابة خاصة، وبعد أن ذكر دليل الظاهرية:

«وهذا غير صحيح؛ لقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾، ولم يُفرِّق بين الصحابة وبين غيرهم فهو على عمومه.

وأيضًا ما روى عن النَّبيّ ﷺ: «**من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية**»[1]، وما أشبه ذلك من الأحاديث وهي عامة في الصحابة وفي غيرهم.

فأمَّا الجواب عن الآيتين فهو أنَّ ذلك خطاب لجميع الأمة كما قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ١٤٣]، ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٠]، ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣]، وكل ذلك خطاب لجميع الأمة فكذلك هنا، ويدلُّ عليه: أنَّ صغار الصحابة الذين بلغوا وصاروا من أهل الاجتهاد بعد نزول الآيتين داخلون فيها فدلَّ على ما قلناه». اهـ.

وقال ابن قدامة في «روضة الناظر» (١/ ٤٢٤ وما بعدها):

«ولنا ما ذكرناه من الأدلة على قبول الإجماع من غير تفريق بين عصر وعصر، والتابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من الأمة، ومن خالفهم سلك غير سبيل المؤمنين، ويستحيل بحكم

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١٨٤٨/١٣).

العادة شذوذ الحق عنهم مع كثرتهم.

ولأنه إجماع أهل العصر فكان حجة كإجماع الصحابة، وما ذكروه باطل؛ إذْ يلزم على مساقه ألا ينعقد الإجماع بعد موت من مات من الصحابة في عصر النَّبِيِّ ﷺ، وبعده، بعد نزول هذه الآية، كشهداء أحد واليمامة، ولا خلاف في أنَّ موت أحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع، كما بطل -على القطع- الالتفات إلى اللاحقين، بطل الالتفات إلى الماضين، فالماضي لا يعتبر، والمستقبل لا ينتظر». اهـ.

قلت: ويستدل كذلك في هذا السياق بالحديث المتفق عليه الذي هو دليل لحجِّية الإجماع: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر اللَّه وهم على ذلك**».

ووجه الدلالة منه أنَّ هذه الطائفة التي هي أهل الحل والعقد مستمرة حتى يأتي أمر اللَّه.

● **المسألة (٦٩): هل يشترط انقراض العصر في صحة الإجماع واستقراره؟**

والمراد بانقراض العصر موت كل أهل الحل والعقد الذين عقدوا الإجماع من غير أن يوجد منهم مخالفة، ولا يرجع أحد منهم عن قوله في المسألة التي أجمعوا عليها.

قال أبو المظفر السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ١٦- ١٩):

«**فصل**: ومن شروط الإجماع أن يقيم أهل الإجماع على ما أجمعوا عليه ولا يرجعوا عنه: فإن ظهر فيهم رجوع عمَّا أجمعوا عليه، فقد قال بعضهم يجوز أن يرجع عنه بعضهم، ولا يجوز أن يرجع عنه جميعهم؛ لأنَّ رجوع جميعهم يمنع أن يكون الحق فيما أجمعوا عليه، ومنهم من قال: لا يجوز أن يرجع لا جميعهم ولا بعضهم؛ لأنَّ إجماعهم قد تبيَّن الحق فيما أجمعوا عليه، وانتفى عنه الخطأ، وإذا تعيَّن لم يجز الرجوع؛ لأنه إذا جاز الرجوع تبيَّن أنَّ الإجماع انعقد على الخطأ.

ومنهم من قال: يجوز أن يرجع عنه جميعهم، ويجوز أن يرجع عنه بعضهم، وهذا صحيح على قول من يجعل انقراض العصر شرطًا في انعقاد الإجماع، وسنبيِّن ذلك، والأصح أنه لا يجوز الرجوع عنه بحال لما سبق بيانه واللَّه أعلم.

مسألة: انقراض العصر ليس شرطًا في صحة انعقاد الإجماع في أصحّ المذاهب لأصحاب الشافعي.

ومن أصحابنا من قال: إنَّ انقراض العصر شرط، ومنهم من قال: إن كان قولًا من

الجميع لم يشترط انقراض العصر، وإن كان قولًا من بعضهم، وسكوتًا من الباقين، اشترط فيهم انقراض العصر، وقال بهذا أبو إسحاق الإسفراييني، ولأصحاب أبي حنيفة فيه اختلاف أيضًا، وقال بعض أصحاب الشافعي أيضًا: إنه ينعقد قبل انقراض عصره فيما لا مهلة له فلا يمكن استدراكه، من قتل نفس أو استباحة فرج، ولا ينعقد فيما اتَّسعت له المهلة وأمكن استدراكه إلَّا بانقراض العصر، واحتج من قال: إنَّ انقراض العصر شرط، بأنَّ أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان يرى التسوية في القسم، ولم يخالفه أحد من الصحابة، ثُمَّ خالفه عمر لمَّا صار الأمر إليه وفضَّل في القسم[1]، وصحت هذه المخالفة؛ لأنّ العصر لم ينقرض على الأول، وكذلك رأي عمر أن لا تباع أمهات الأولاد ووافقه عليه الصحابة، ثُمَّ إنَّ عليًّا رضي الله عنه خالفه من بعد[2]، وهذا لأنَّ الإجماع لا يستقر قبل انقراض العصر؛ لأنَّ النَّاس يكونون في حال تأمل وتفحّص، فوجب وقوفه على انقراض العصر ليستقر.

وأمَّا دليل من قال: إنه ليس بشرط: قول اللَّه ﷻ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وقال النَّبيّ ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»، وكل هذه الدلائل موجبة للرجوع إلى الإجماع، فإذا وجد الإجماع، فشرط انقراض العصر زيادة لا يدلُّ عليها الدليل؛ ببيّنة: أنَّ هذه الدلائل توجب الرجوع إلى مجرد الإجماع؛ لأنه لم تدل هذه الدلائل على غيره، فإذا وُجد وجب أن يحكم بكونه حجة.

ثُمَّ نقول: لا يخلو إمَّا أن يكون الدليل هو انقراض العصر، أو الاتفاق بشرط انقراض العصر، أو مجرد الاتفاق، والأول باطل؛ لأنه يقتضي أنَّ العصر إذا انقرض بدون أن يسبقه اتفاق أن يكون حجة، وهذا لا يقول به أحد، وأمَّا الثاني فباطل أيضًا؛ لأنه يقتضي أن يكون لموتهم تأثير في كون قولهم حجة، وذلك لا يجوز أيضًا، كما لا يكون لموت النَّبِيّ ﷺ تأثير في

---

(١) كان عمر رضي الله عنه يقسم المال قياسًا للعطاء على الميراث، وتفضيل من أنفق قبل الفتح وقاتل على من فعل ذلك بعد الفتح، وتقديم ذوي الحاجة على غيره، والتفضيل تبعًا لدرجة القرابة من الرسول ﷺ، ثُمَّ لما كثر المال والفتوحات أراد أن يرجع إلى رأي أبي بكر في التسوية في القسم [«تاريخ الطبري» (٣/ ٦١٤)، «والأحكام السلطانية» للماوردي (ص١٧٥)، «الخراج لأبي يوسف» (ص٢٨٥)].

(٢) رواه البيهقي في «الكبرى» (١٠/ ٣٤٨)، وابن أبي شيبة في كتاب البيوع والأقضية، باب: في بيع أمهات الأولاد (٦/ ٤٣٦- ٤٣٧)، وعبد الرزاق في «المصنف»، باب: بيع أمهات الأولاد (٧/ ٢٩١- ٢٩٢) عن عبيدة السلماني قال: سمعت عليًّا يقول: اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد لا يُبَعْن، قال: ثُمَّ رأيت بعد أن يُبَعْن، قال عبيده: فقلت له: فرأيك ورأي عمر في الجماعة أحبَّ إليَّ من رأيك وحدك في الفرقة، أو قال في الفتنة، فضحك علي».

كون قوله حجة، وإذا بطل الوجهان ثبت الثالث.

ودليل آخر: أنَّا لو اعتبرنا انقراض العصر لم ينعقد إجماع ما؛ لأنه قد حدث قوم من التابعين في زمن الصحابة كانوا من أهل الاجتهاد، وشرط انقراض العصر يجوز مخالفتهم لهم؛ لأنَّ العصر ما انقرض، ويجب على هذا انقراض عصر التابعين، ومعلوم أنه لا ينقرض عصرهن إلَّا من بعد أن يحدث من تابعيهم من هو من أهل الاجتهاد، ويجوز لهم أن يخالفوا التابعين، ثُمَّ يعتبر انقراض عصر تابعي التابعين ثُمَّ كذلك تقول في كل عصر إلى قيام الساعة، فلم يتصور على هذا انعقاد الإجماع في عصر ما، وهذا باطل، فيكون شرطًا ما يؤدِّي إليه باطلًا ولقائل أن يقول على هذا: إنه لا يمتنع أن يكون المعتبر هو انقراض عصر من كان مجتهدًا عند حدوث الحادثة، لا من يتجدد بعد ذلك، فلا يلزم اعتبار عصر التابعين إن أحدث منهم بعد حدوث الحادثة، والمعتمد أنَّ الدليل قد قام أن الإجماع حجة، وقد وجد الإجماع، فوجب الحكم لقيام الحجة من غير اعتبار انتظار لا انقراض العصر أو غير ذلك؛ ببينَّة: أنَّا لو اعتبرنا انقراض العصر جوَّزنا أن تكون الأمة حين اجتمعت على خطأ وقد دللنا على أنَّ هذا لا يجوز.

وأمَّا الجواب عمَّا تعلقوا به، أمَّا الأول: قلنا: قد كان عمر خالف أبا بكر ﷺ في زمانه وناظره قال: أتجعل من جاهد في سبيل اللَّه بماله ونفسه كمن دخل في الإسلام كرهًا؟! فقال أبو بكر ﷺ إنَّما عملوا للَّه فأجرهم على اللَّه، وإنَّما الدنيا بلاغ.

ولم يروا أنَّ عمر ﷺ رجع إلى قول أبي بكر ﷺ، فالظاهر أنه كان يرى التفضيل في زمان أبي بكر، فلمَّا صار الأمر إليه فضل على ما كان يعتقده.

وأمَّا الذي تعلَّقوا به في بيع أمهات الأولاد، قلنا: قد روى عن جماعة من الصحابة أنهم كانوا يرون بيع أمهات الأولاد، ومنهم جابر بن عبد اللَّه وغيره(١)، فلم يكن وُجد الاتفاق في زمن عمر ﷺ.

وأمَّا قول عبيدة السلماني: «رأيك مع الجماعة أحبّ إلينا من رأيك وحدك»، ليس فيه دليل على أنه قد كان وُجد الإجماع؛ بل يدلُّ على أنه قد كان على قول عمر ﷺ جماعة،

(١) قال ابن المنذر في «الإشراف على مذاهب أهل الأمصار» (٢/ ٢١٣): «وقال جابر وأبو سعيد الخُدْرِيّ: كنَّا نبيعهن على عهد رسول اللَّه ﷺ» أفاده محقق «القواطع».

قلت: وروى سعيد بن منصور في «سننه» (٢/ ٦٣- ٢٠٦٠) عن ابن عباس جوازه وعبد الرزاق في «المصنف» (٧/ ٢٩٠/ رقم ١٣٢١٨)، وكذلك ابن الزبير [«المغني» لابن قدامة (١٤/ ٣٠٩- ٦١٠)/ مسألة: (٢٠١١)].

وليس كل جماعة يكون إجماعًا، وإنَّما اختار عبيدة أن ينضم قول علي إلى قول عمر رضي الله عنهما؛ لأنه رجح قول الأكثر على قول الأقل.

وأمَّا قولهم: إنَّ الإجماع لا يستقر إلَّا بانقراض العصر، قلنا: إن أرادوا بنفي الاستقرار نفي كونه حجة، فذلك نفس المسألة، وإن أرادوا انه لا ينعقد إلَّا بعد انقراض العصر فليس بشيء؛ لأنَّ الانعقاد إنَّما يكون باتفاق الأمة من غير خلاف، وإنَّما اختلفوا أنه مع وجود هذا الانعقاد، هل يكون حجة أم لا؟ وأمَّا الذي قالوه: أنه حال تأمل وتفحُّص، قلنا: المسألة فيما إذا قطعت الأمة على الاتفاق، إلَّا أنَّ أهل العصر لم ينقرضوا عليه، والناظر المتأمل غير، والقاطع على الشيء غير، والإنسان إذا أخبر عن نفسه أنه يعتقد، فهو بخلاف ما إذا أخبر عن نفسه أنه متأمل متوقف.

وقد قال بعض أصحابنا -رحمهم اللَّه-: إنهم إن أسندوا الإجماع إلى الظنِّ فلا يتم الإجماع ولا ينبرم ما لم يتطاول الزمان بذلك، وإن كان اتفاقهم لا عن اجتهاد بل عن أصل مقطوع به، فإنه يتم الإجماع في الحال، وهذا الفرق لا يصح؛ لأنه لا يعرف إلى أي شيء أسندوا الإجماع، ولو عرف أنهم أسندوا اتفاقهم إلى دليل مقطوع به، فيكون حجة ذلك الدليل لا غير، والأصح ما قدَّمناه بالدليل الذي اعتمدنا عليه». اهـ.

ثُمَّ تكلم السمعاني على اعتبار التابعي المجتهد مع إجماع الصحابة، فأورد شبهة فردَّ عليها، فقال: (٢/ ٢١) من: «القواطع»:

«**فإن قال قائل**: إنكم قد قلتم من قبل: إنَّ انقراض العصر ليس شرطًا في انعقاد الإجماع، وإذا لم يكن شرطًا، وقد انعقد الإجماع، فكيف يُعتبر خلاف التابعي؟ والجواب: أنا قد قلنا في أوَّل المسألة ما يبطل هذا السؤال؛ لأنا قد بيَّنَّا أنَّ موضع الخلاف إذا لم تقع الحادثة حتى أدرك التابعي حال الاجتهاد، فأمَّا إذا سبق الاتفاق فلا إشكال أنَّ انعقاده وكونه حجة لا يقف على إدراك التابعي وموافقته لذلك». اهـ.

قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٦١٩/ وما بعدها) بعد أن بيَّن أنَّ اشتراطه قول أحمد:

«والذي عليه جمهور العلماء أنه لا يعتبر انقراض العصر، وقاله الأئمة الثلاثة.

قال الباقلاني: وهو قول الجمهور، وقال الباجي: هو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين، وقال أبو سفيان: هو قول أصحاب أبي حنيفة وصححه الدبّوسي، وأبو بكر الرازي، واختاره ابن قاضي الجبل، ومَيْل ابن مفلح له.

وقيل: يعتبر الانقراض للإجماع السكوتي؛ لضعفه دون غيره، اختاره الآمدي وغيره،

ونقل عن الأستاذ أبي منصور البغدادي، وقال: إنه قول الحذَّاق من أصحاب الشافعي، وجعل سليم الرازي محل الخلاف في غير السكوتي، وأنَّ الانقراض في السكوتي لا خلاف فيه.

وقيل: يعتبر انقراض العصر في إجماع الصحابة دون إجماع غيرهم وهو ظاهر كلام الطبري [ثُمَّ ردَّ على شبهة بيع أمهات الأولاد فقال] كيف وقد قال جابر: بعناهن على زمن النَّبِيّ ﷺ، وأبي بكر وشطر من ولاية عمر(١)؟! وهو قول ابن عباس.

واستدل لقول الأكثر بأدلة الإجماع، وبأنه لو اعتبر امتنع الإجماع للتلاحق وإذا عُلم ذلك: فالمشترطون للانقراض لا يمنعون كون الإجماع حجة قبل الانقراض؛ بل يقولون: نحتج به، لكن لو رجع راجع قدح، أو حدث مخالف قدح؛ ونظيره: أن ما يقوله الرسول ﷺ أو يفعله حجة في حياته، وإن احتمل ان يتبدل بنسخ؛ عملًا بالأصل في الموضعين، فإذا رجع بعضهم تبيَّن أنهم كانوا على خطأ لا يقرون عليه، بخلافه ﷺ فإنَّ قوله وفعله حق في الحالتين.

وحيث لا يُعتبر انقراض العصر لا يعتبر تمادي الزمن مطلقًا؛ بل يكون اتفاقهم حجة بمجرّده، حتى لو رجع بعضهم لا يعتد به، ويكون خارقًا للإجماع، ولو نشأ مخالفه لا يعتد بقوله؛ بل يكون الإجماع حجة عليه، ولو ظهر للكل ما يوجب الرجوع فرجع كلهم مجمعين لم يجز ذلك؛ بل إجماعهم الأول حجة عليهم وعلى غيرهم، حتى لو جاء غيرهم مجمعين على خلاف ذلك لم يجز أيضًا، وإلَّا لتصادم الإجماعان.

واستدلَّ أبو المعالي في «النهاية» حيث استدلَّ لمقابل قول ابن عباس: أنَّ الأم لا تحجب إلى السدس إلَّا بثلاثة إخوة». اهـ.

ووجه استدلال إمام الحرمين الجويني: أنه استدل للقائل بأنَّ الأخوين يحجبان الأم إلى السدس بالإجماع، وكان هذا الإجماع قبل خلاف ابن عباس، فخلافه غير معتبر لسبق الإجماع فهو محجوج به، حيث لم يعتبر الجويني انقراض العصر لصحة الإجماع فقول ابن عباس أنه لابدَّ من ثلاثة أخوة مخالف للإجماع.

ونقل الإجماع على ذلك ابن عبد البر في «الاستذكار» (١٥/ ٤٠٧-٤٠٨/ رقم ٢٣٥٣١، ٢٢٥٤١، ٢٢٥٤٢)، وأبو الحسن بن القطان في «الإقناع في مسائل الإجماع» (٢/ ٩٢/ رقم ٢٦٦٥، ٢٦٦٧).

---

(١) رواه أبو داود في «سننه» (٣٩٥٤)، وابن ماجه (٢٥١٧)، والدارقطني في «سننه» (٤/ ٣٥)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠/ ٣٤٨)، وابن حزم في «الإحكام» (٤/ ١٥٩).

ومن جملة الأدلة لمن اشترط انقراض العصر: أنَّ حدّ جلد الخمر كان ثمانين فخالف عمر أبا بكر وجلد أربعين، وجلد عليّ أربعين، **في الحديث الذي رواه مسلم (١٧٠٧)**، وفيه قال علي بن أبي طالب: «جلد النَّبِيّ ﷺ أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وعمر ثمانين، وكلٌّ سنة، وهذا أحبُّ إلي»، ولا حجة فيه لأنَّ المرفوع إلى النَّبِيّ ﷺ أربعون، ثُمَّ اجتهد عمر من باب الزجر والتعزير وما رآه باجتهاده، ورأى علي غيره وقال: «وكلٌّ سنة»، **لذلك لمَّا شرح النووي هذا الحديث في «شرح مسلم» (١١/ ٢٧٢) قال**:

«وفي الحديث أنَّ فعل الصحابي سُنة يعمل بها، وهو موافق لقوله ﷺ: «**فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ**». اهـ.

رواه الحاكم في «المستدرك» (**٣٢٩**)، وصححه ووافقه الذهبي، والترمذي (**٢٦٧٦**)، وقال: حديث حسن صحيح.

- **قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٥٣٣- ٥٣٤)**:

«**قال الشافعي**: حد الخمر أربعون؛ لأنه مذهب الصديق رضي الله عنه، وقد أجمعوا بعد هذا على أنَّ حدَّه ثمانون؛ لأنهم قالوا: نرى أنه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وقد أجمعوا على هذا؛ ولم نعدَّه إجماعًا لسبق خلاف الصديق رضي الله عنه». اهـ.

ثُمَّ قال (٤/ ٥٤٢):

«وهذا كالخلاف في حد شارب الخمر قيل لا حد عليه، وقيل: أربعون، وقيل ثمانون، فهذا لا ينعقد عليه إجماع أبدًا». اهـ.

وعليه فليس لهم في الحديث دلالة في اختلاف الصحابة بعد إجماعهم.

وشدَّد ابن حزم الوطأة على من شرط الانقراض وردَّه في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٥٥٨- ٥٦٠).

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٥١٩):

«هذا رأي مرجوح، والأصح أنَّ رجوع الواحد بعد انعقاد الإجماع لا يقدح في الإجماع؛ بل يكون إجماعهم حجة عليه، بناءً على أنه لا يشترط انقراض العصر». اهـ.

وقال الغزالي في «المستصفى» (١/ ١٩٢):

«إذا اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة انعقد الإجماع ووجبت عصمتهم عن الخطأ.

وقال قوم: لا بدَّ من انقراض العصر وموت الجميع، وهذا فاسد؛ لأنَّ الحجة في اتفاقهم

لا في موتهم، وقد حصل قبل الموت، فلا يزيده الموت إلَّا تأكيدًا، وحجة الإجماع الآية والخبر، وذلك لا يوجب اعتبار العصر». اهـ.

قلت: وهذا هو الراجح من الأقوال؛ لقوة دليله وظهور صحّته.

● **المسألة (٧٠): إذا قال القائل: لا أعلم في المسألة خلافًا، هل يعتبر إجماعًا.**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٥١٧- ٥١٨):

«قول القائل لا أعلم خلافًا بين أهل العلم في كذا: قال الصيرفيّ: لا يكون إجماعًا، لجواز الاختلاف، وكذا قال ابن حزم في «الإحكام»، وقال في كتاب: «الإعراب»: إنَّ الشافعي نص عليه في «الرسالة»، وكذلك أحمد بن حنبل.

قال الصيرفيُّ: وإنَّما يسوغ هذا القول لمن بحث البحث الشديد، وعلم أصول العلم وحمله، فإذا علم على هذا الوجه لم يجز الخروج منه؛ لأنَّ الخلاف لم يظهر، ولهذا لا نقول للإنسان عدل قبل الخبرة، فإذا علمناه بما يُعْلَم به مسلم حكمنا بعدالته، وإن جاز خلاف ما علمناه.

وقال ابن القطان: قول القائل: لا أعلم خلافًا يظهر، إن كان من أهل العلم فهو حجَّة، وإن لم يكن من الذين كشفوا الإجماع والاختلاف فليس بحجة.

وقال الماوردي: إذا قال: لا أعرف بينهم خلافًا، فإن لم يكن من أهل الاجتهاد، وممَّن أحاط علمًا بالإجماع والاختلاف، لم يثبت الإجماع بقوله، وإن كان من أهل الاجتهاد، فاختلف أصحابنا، فأثبت الإجماع به قوم، ونفاه آخرون.

قال ابن حزم: وزعم قوم أنَّ العالم إذا قال: لا أعلم خلافًا فهو إجماع، وهو قول فاسد، ولو قال ذلك محمد بن نصر المروزي، إنا لا نعلم أحدًا أجمع منه لأقاويل أهل العلم، ولكن فوق كل ذي علم عليم.

وقد قال الشافعي -رحمه اللَّه تعالى- في زكاة البقر: لا أعلم خلافًا في أنه ليس في أقل من ثلاثين منها تبيع، والخلاف في ذلك مشهور، فإنَّ قومًا يرون الزكاة على الخمس كزكاة الإبل.

وقال مالك رَحِمَهُ اللَّهُ في «موطئه»: وقد ذكر الحكم بردّ اليمين: وهذا ممَّا لا خلاف فيه بين أحد من النَّاس، ولا بلد من البلدان.

والخلاف فيه شهير، وكان عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لا يرى ردَّ اليمين ويقضي بالنكول، وكذلك

ابن عباس، ومن التابعين الحَكَم وغيره، وابن أبي ليلى، وأبو حنيفة وأصحابه، وهم كانوا القضاة في ذلك الوقت.

فإذا كان مثل مَنْ ذكرنا يخفى عليه الخلاف، فما ظنُّك بغيره؟!». اهـ.

● **المسألة (٧١): لا يعتبر في الإجماع مَنْ سيوجد بعد.**

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٣٩٨):

«اتفق القائلون بحُجّية الإجماع أنه لا يعتبر من سيوجد.

ولو اعتبر ذلك لم يكن ثَمَّ إجماع إلَّا عند قيام الساعة، وعند ذلك لا تكليف، فلا يكون في الإجماع فائدة». اهـ.

● **المسألة (٧٢): قولهم: هذا لا يصح بالإجماع، ما المراد منه؟**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٥٤٧- ٥٤٨):

«**إذا قلنا**: هذا لا يصح بالإجماع احتمل أمرين:

أحدهما: الإجماع على نفي الصحة، والثاني: نفي الإجماع على الصحة.

والثاني أعمُّ من الأول؛ فلا يلزم من نفي الإجماع على الصحة نفي الصحة، لجواز أن يكون الحكم مختلفًا فيه، فهو صحيح على رأي، فالإجماع على الصحة منتف، لكن هي غير منتفية مطلقًا؛ بل ثابتة على ذلك الرأي، بخلاف الإجماع على نفي الصّحة، فإنه يقتضي نفيها مطلقًا.

فإذا قلنا: الوضوء بدون مسح الرأس لا يصح بالإجماع، كان هذا إجماعًا على نفي الصحة، وإذا قلنا الوضوء بدون استيعاب الرأس بالمسح لا يصح بالإجماع، كان هذا نفيًا للإجماع على الصحة، لا لحقيقة الصحة مطلقًا؛ لأنَّ ذلك يصح عند أبي حنيفة والشافعي.

والمثير لهذه المباحثة: أنَّ بعض الفضلاء رأي شافعيًا قد توضأ ومسح بعض رأسه فمازحه وقال له: وضوءك هذا لا يصح بالإجماع، فغضب من ذلك، وقال: تزعم أنَّ الشافعي ليس بمعتبر القول؟ فقال: لا، قال: كلامًا يقتضي ذلك، فبيَّن له هذه النكتة، فزال غضبه.

وحاصله: أنَّ المنفي هنا هو الصحة المطلقة أو المقيّدة بكونها مجمعًا عليها؟

فإن أريد الأوَّل فهو إجماع على النفي، وإن أريد الثاني فهو نفي الإجماع وحاصلة من جهة العربية: أنَّ موضع الإجماع نصب، لكن هو على التمييز أو الحال؟ إن قلنا: على التمييز

فهو إجماع على نفي الصحة؛ إذْ تقديره لا يصح إجماعًا؛ إذ التمييز رفع الإبهام عن الذات، ونفي الصحة هنا يحتمل أنه إجماعي أو خلافي، فبقولنا: إجماع رفعنا ذلك الإبهام وقلنا: إنَّ نفي الصحة إجماعية، وإن قلنا على الحال، فهو نفي الإجماع على الصحة لا لنفي الصحة؛ لأنَّ الحال نعت للفاعل، فتقديره: هذا لا يصح مجمعًا عليه، ونفي الصفة لا يستلزم نفي الموصوف». اهـ.

• **المسألة (٧٣): إذا اختلف الصحابة في مسألة على قولين أو أكثر لم يجز إحداث قول ثالث أو رابع، ولا يجوز اتفاق التابعين على أحد هذه الأقوال:**

قال القاضي أبو يعلى في «العدَّة في أصول الفقه» (٤/ ١١١٣/ وما بعدها):

«إذا اختلفت الصحابة على قولين، لم يجز إحداث قول ثالث.

نص عليه الإمام أحمد في رواية عبد اللَّه وأبي الحارث: «يلزم من قال: يخرج من أقاويلهم إذا اختلفوا، أن يخرج من أقاويلهم إذا أجمعوا».

وقال أيضًا في رواية الأثرم: «إذا اختلف أصحاب رسول اللَّه ﷺ يختر من أقاويلهم، ولا يخرج عن قولهم إلى من بعدهم».

وهو قول الجماعة[1]، خلافًا لبعض النَّاس في قوله: «يجوز إحداث قول ثالث».

دليلنا: أنَّ إجماعهم على قولين إجماع على بطلان ما عداهما، كما أنَّ الإجماع على واحد إجماع على بطلان ما عداه، ولا فرق بينهما.

واحتج المخالف: بأنَّ النظر والاجتهاد سائغ فيها، فهي بمنزلة ما لم يتكلم فيها.

والجواب: أنَّ الاجتهاد يجوز في طلب الحق من القولين دون ما عداهما؛ لأنَّ بطلان ما عداهما ثابت بالإجماع، ولا يسوغ الاجتهاد في المجمع عليه، وهذا بمنزلة ما لو ثبت بطلان ما عداهما بالنص، فيسوغ الاجتهاد في القولين دون غيرهما.

واحتج: بأنَّ الصحابة إذا أثبتوا حكمًا من طريقين جاز إثباته من طريق ثالث، كذلك هاهنا.

والجواب: أنَّ الطريق مخالف للحكم، ألا ترى أنهم إذا أجمعوا على شيء من نص القرآن، جاز إثباته من طريق السنَّة والإجماع، وإذا أجمعوا على حكم واحد، لم يجز

(١) قال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٦٣٨): «أحمد والشافعي والأكثر: إذا اختلفوا على قولين حرم إحداث ثالث، قال ابن مفلح في «أصوله» عند أحمد وأصحابه وعامة العلماء». اهـ.

إحداث قول ثانٍ؛ لأنَّ في الخروج عن القولين مخالفة للإجماع، وليس في إثبات ما أجمعوا عليه من غير طريقهم مخالفة الإجماع؛ لأنَّ إثبات الحكم من طريق لا يتضمن نفي غيره، والإجماع على حكم يتضمن نفي غيره، ولهذا إذا أجمعوا على قول واحد لم يجز إحداث قول ثانٍ.

واحتج: بأنَّ التابعين قد خالفوا في هذا، وأحدثوا قولًا ثالثًا فيما كانت الصحابة فيه على قولين، فأقروا التابعين على ذلك ولم ينكروه، من ذلك: أنَّ الصحابة اختلفوا في امرأة وأبوين، وزوج وأبوين، على قولين: ابن عباس وحده يقول: للأم الثلث من أصل المال، والباقون قالوا: للأم ثلث ما بقي بعد نصيب الزوج والزوجة، ففرق ابن سيرين بينهما، وقال بقول ابن عباس في امرأة وأبوين، وبقول الباقين في زوج وأبوين، فلم ينكر عليه منكر.

وكذلك اختلفت الصحابة في قوله: «أنتِ عليَّ حرام» على ستة مذاهب، فأحدث مسروق قولًا سابعًا، فقال: «لا يتعلق به حكم»، وقال: «ما أبالي أحرّمها أو قصعة من ثريد»، فأقرّوه على هذا ولم ينكروا عليه.

والجواب: أنه ليس معنا أنَّ التابعين عرفوا هذا، فأقروه عليه، ورضوا به، فلا يثبت إجماعًا بالشك، وإذا لم يكن إجماعًا منهم، لم يؤثر إقرار بعضهم.

على أنَّ مسروقًا عاصر الصحابة وكان من أهل الاجتهاد قبل انقراضهم فكان كأحدهم، فالذي يخالف فيه يحتمل أن يكون قبل استقرار ما اختلفوا فيه، فلا يكون هذا إحداث قول آخر». اهـ.

وقال الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٧٣) باب: «القول في أنه يجب اتباع ما سَنَّه أئمة السلف من الإجماع والخلاف، وأنه لا يجوز الخروج منه»:

«إذا اختلف الصحابة في مسألة على قولين وانقرض العصر عليه لم يجز للتابعين أن يتفقوا على أحد القولين، فإن فعلوا ذلك لم يترك خلاف الصحابة.

والدليل عليه: أنَّ الصحابة أجمعت على جواز الأخذ بكل واحد من القولين، وعلى بطلان ما عدا ذلك، فإذا صار التابعون إلى القول بتحريم أحدهما لم يجز ذلك، وكان خرقًا للإجماع، وهذا بمثابة لو اختلف الصحابة بمسألة على قولين وانقرض العصر عليه، فإنه لا يجوز للتابعين إحداث قول ثالث؛ لأنَّ اختلافهم على قولين إجماع على إبطال كل قول سواه، فكما لم يجز إحداث قول ثان فيما أجمعوا فيه على قول لم يجز إحداث قول ثالث فيما أجمعوا فيه على قولين.

أنا . . . . ، عن عمر بن عبد العزيز قال: «**سنَّ رسول اللَّه ﷺ، وولاة الأمر بعده سُننًا، الأخذ بها تصديق لكتاب اللَّه، واستكمال لطاعته، وقوة على دين اللَّه، ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها ولا النظر في رأي من خالفها، فمن اقتدى بما سنَّوا اهتدى، ومن استبصر بها مُبْصر، ومن خالفها واتبع غير سبيل المؤمنين ولَّاه اللَّه ما تولَّى وأصلاه جهنم وساءت مصيرًا**».

أنا . . . . ، عن عثمان بن حاضر الأزدي قال: دخلت على ابن عباس فقلت: أوصني، فقال: «**عليك بالاستقامة اتبع ولا تبتدع**».

أنا . . . . ، نا إسحاق بن أبي إسرائيل قال: سمعت سفيان يقول: **إذا كان يأتمُّ بمن قبله فهو إمام لمن بعده**». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٤/ ١٦٥٢/ وما بعدها):

«أحمد والشافعي وأكثر أصحابهما، والأشعري وغيرهم: اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العلماء وقد استقر خلافهم، لا يرفع الخلاف ولا يكون إجماعًا؛ لأنَّ موته لا يكون مسقطًا لقوله فيبقى.

قال أبو إسحاق: هو قول عامة أصحابنا.

وكذا قال ابن السمعاني، ونقله ابن الحاجب عن الأشعري.

قال أبو المعالي: وإليه ميل الشافعي، ومن عباراته الرشيقة: المذاهب لا تموت بموت أربابها.

ونقله ابن الباقلَّاني عن جمهور المتكلمين واختاره.

وقيل: ليس بإجماع ولا حجة، أعني على القول بالجواز؛ وذلك لأنه لو كان حجَّة لتعارض الإجماعان، وأيضًا لم يحصل اتفاق الأمة؛ لأنَّ فيه قولًا مخالفًا؛ لأنَّ القول لا يموت بموت صاحبه، وأيضًا لو كان حجة فإنَّ موت بعض الصحابة المخالفين للباقين القائلين بقول واحد يوجب ذلك؛ أي: إجماعًا هو حجة؛ وذلك لأنَّ الباقين كل الأمة الأحياء في ذلك العصر، وهو المعتبر؛ إذْ لا عبرة بالميت واللازم باطل اتفاقًا.

ووجه ذلك: أنَّ القائل بالقول الأوَّل[1]، أجمعوا على جواز الأخذ بكل منهما، والقائل

(١) أي: القائل بعدم صحة الإجماع على أحد االقولين يقول: إنَّ المختلفين أجمعوا على جواز الأخذ بأي من القولين.

بالقول الثاني(١)، يمنعه، فامتنع لئلا يلزم تخطئه الأوّلين؛ لأنَّ كون الحق في أخذه وتركه معًا محال». اهـ.

وللزركشي مثل هذا الكلام في «البحر المحيط» (٤/ ٥٤٠- ٥٤٣).

● **المسألة (٧٤): إذا أجمعت الصحابة على دليل في حكم لم يتعد، ويجوز للتابعين أن يستدلوا على ذلك الحكم بغيره من الأدلة، وهذا بخلاف ما إذا أجمعوا على حكم لم يجز خلافهم.**

نصَّ المسألة هو نص كلام السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ٣) ثُمَّ قال:

«**والفرق بينهما**: أنَّ المفروض عليهم إظهار الحكم ببعض أدلته لا بجميعها، فأمَّا في الحكم فالمفروض عليهم إظهار جميع الحكم، فلو كان للحادثة حكم آخر لما أظهروه، وإن أجمعوا على عِلة في حكم يكون إجماعًا على الحكم؛ لأنَّ العلل إنَّما تُنصب للأحكام فيكون الإجماع على العلَّة إجماعًا على الحكم، وقال بعضهم: إنه يكون إجماعًا على الدليل لا على الحكم، والأصح: هو الأول لما بيّنا أنَّ المقصود من العلل: أحكامها لا أعيانها، واللَّه أعلم بالصواب». اهـ.

قال الآمدي في «الإحكام» (١/ ٣٥٦/ وما بعدها):

«إذا استدلَّ أهل العصر في مسألة بدليل أو تأوَّلوا تأويلًا، فهل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل أو تأويل آخر؟

لا يخلو إمَّا أن يكون أهل ذلك العصر قد نصُّوا على إبطال ذلك الدليل وذلك التأويل أو على صحته أو سكتوا عن الأمرين، فإن كان الأول لم يجز إحداثه لما فيه من تخطئه الأمة فيما أجمعوا عليه، وإن كان الثاني جاز إحداثه إذْ لا تخطئه فيه، وإن كان الثالث فقد ذهب الجمهور إلى جوازه ومنع منه الأقلون، والمختار جوازه، إلَّا إذا لزم من ذلك القدح فيما أجمع عليه أهل العصر، ودليل ذلك أنه إذا لم يلزم منه القدح فيما أجمعوا عليه، كان ذلك جائزًا، كما لو لم يسبقه تأويل أو دليل آخر؛ لهذا فإنَّ النَّاس في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الأدلة والتأويلات المغايرة لأدلة من تقدم وتأويلاته، ولم ينكر عليهم أحد، فكان ذلك إجماعًا.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بالكتاب والسنَّة والمعقول:

أمَّا الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] والدليل والتأويل

(١) أي: القائلين بجواز الإجماع على أحد القولين السابقين قولهم هذا يمنع ما أجمع عليه السابقون من جواز الأخذ بأي من القولين [أفاده محقق التحبير].

الثاني ليس هو سبيل المؤمنين، وأيضًا قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [آل عمران: ١١٠] دلَّ على أنهم يأمرون بكل معروف؛ لأنه ذكر المعروف بالألف واللام المستغرقة للجنس، ولو كان الدليل والتأويل الثاني معروفًا لأمروا به، وحيث لم يأمروا به لم يكن معروفًا، فكان منكرًا.

وأمَّا السُّنَّة: فقوله ﷺ: «**أمتي لا تجتمع على الخطأ**»، وقد ذهبوا عن الدليل والتأويل الثاني، فلا يكون ذهابهم عنه خطأ، ولو كان دليلًا صحيحًا أو تأويلًا صحيحًا لكان الذهاب عنه خطأ ومحالًا.

وأمَّا المعقول: فهو أنه لو جاز أن يذهب على أهل العصر الأول الدليل الثاني لجاز أن يوحي اللَّه تعالى إلى النَّبِيّ ﷺ بدليلين على حكم واحد والنَّبِيّ ﷺ يشرع الحكم لأحد الدليلين ويذهب عن الآخر وهو ممتنع.

والجواب عن الآية الأولى: أنَّ الذم فيها إمَّا أن يكون على ترك العمل بما اتفقوا عليه من إثبات أو نفي، وإمَّا بسلوك ما لم يتعرضوا له بنفي ولا إثبات، الأول مُسلم، غير أنه لا تحقق له فيما نحن فيه، فإنّ المحدث للدليل والتأويل الثاني غير تارك لدليل أهل العصر الأول ولا لتأويلهم؛ بل غايته ضم دليل إلى دليل وتأويل إلى تأويل، ولا هو تارك لما نهوا عنه من الدليل والتأويل الثاني؛ إذْ الكلام فيما إذا لم يكن قد نهوا عنه، والثاني ممَّا لا سبيل إلى حمل الآية عليه؛ لما فيه من إلحاق الذم بما لا تعرض فيه لإبطال الإجماع لا بنفي ولا إثبات.

وعن الآية الثانية: أنها مشتركة الدلالة، وذلك لأنَّ قوله: ﴿وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، يقتضي كونهم ناهين عن كل منكر؛ لما ذكروه من لام الاستغراق، ولو كان الدليل والتأويل منكرًا لنهوا عنه، ولم ينهوا عنه، فلا يكون منكرًا.

وعن السنَّة أنَّ ذهابهم عن الدليل والتأويل الثاني مع صحته إنَّما يكون خطأ أن لو لم يستغنوا عنه بدليلهم وتأويلهم، وعن المعقول أنه قياس من غير جامع صحيح فلا يُقبل، وكيف وأنه لا يخلو إمَّا أن يكون مع تعريفه الحكم الواحد بدليلين، قد كلف إثبات الحكم بهما أو بأحدهما؟!

فإن كان الثاني فلا مانع من إثباته للحكم بأحدهما دون الآخر، وإن كان الأول فلا يلزم من امتناع إثباته للحكم بأحد الدليلين مع تكليفه إثبات الحكم بهما امتناع إثبات الأمة للحكم بأحد الدليلين دون الآخر، إلَّا أن يكونوا قد كلفوا بذلك وهو غير مُسَلَّم». اهـ.

قلت: إن من لوازم المنهجية الاستدلالية الصحيحة على مثل ما كان عليه ﷺ، وأصحابه ﷺ، أنه لو تكلم مستدل سلفي بطريقة السلف في الاستدلال، فأدَّتْ هذه الطريقة به إلى حكم لم يسبقوه إليه، فحكمه صحيح؛ لبنائه على قواعدهم الاستدلالية، وكان بمثابة الوجه الذي يخرّجه أصحاب الأئمة على قواعد إمامهم في ذلك، ولا يُقال له «لا تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام» لأنه أخذ الإمامة الكلية في طريقة استدلاله بطريقة استدلالهم.

وهذه المسألة عقدت لها كتابي: «**قول الإمام أحمد: «إيّاك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام» بين الإطلاق والتقييد**» فراجعه إن شئت فإنه فريد في بابه، ولا حول ولا قوة إلَّا باللَّه العليم الحكيم.

- **المسألة (٧٥): اتفاق مجتهدي عصر بعد اختلافهم إجماع وحجة:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٦٦٠ وما بعدها):

«اتفاق مجتهدي عصر بعد اختلافهم إجماع وحجة، يعني: أنَّ اتفاقهم بعد اختلافهم وقبل استقراره إجماع، وكذا هو حجة في الأصح.

ويُمثل له بما وقع لأبي بكر الصديق ﷺ في قتال أهل الردَّة، وفي اختلافهم في أيِّ موضع يُدفن ﷺ ثُمَّ اتفاقهم سريعًا فيهما؛ لأنَّ التمثيل بهما في المسألتين واحد.

وكذا هو إجماع وحجة بعد استقرار الخلاف عندنا وعند الأكثر، وذكر القاضي من أصحابنا أنه محل وفاق، يعني: أنه يكون إجماعًا وحجة كما سبق؛ بل هنا أوْلى بأن يكون إجماعًا وحجة من مسألة اتفاق العصر الثاني على أحد قولي الأول؛ إذْ لم يبق قائل بخلافه لا حيٌّ ولا ميِّت.

قال ابن العراقي: وحكى عن إمام الحرمين، والفَرْق أنَّ استمرار الخلاف مع طول الزمان يقتضي العرف فيه بأنه لو كان ثَمَّ وجهٌ لسقوط أحد الوجهين لظهر، لكن لم يذكره في اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول، ومنع الصيرفي الاتفاق بعد الخلاف، وهو محجوج بالوقوع كمسألة الخلافة لأبي بكر وغيرها.

ومن اشترط انقراض العصر جوَّزة قطعًا، قال ابن العراقي: لما ذكر المسألة والخلاف فيها: ولا يخفى أنَّ محل الخلاف إذا لم يشترط انقراض العصر، فأمَّا إن شرطناه فإنه يجوز قطعًا، وقاله غيره وهو واضح.

وقيل لأبي الخطاب: من لم يعتبر انقراض العصر يقول: ليس بإجماع، فقال: لا يصح

المنع لاتفاق الصحابة على قتال مانعي الزكاة، والخلافة، وقسم أرض السواد بعد اختلافهم.

قال ابن الحاجب: وكل من اشترط انقراض العصر قال: إجماع». اهـ.

والمراد بأرض السواد: أرض العراق وسُمّيت كذلك؛ لكثرة زراعتها الخضراء التي تميل إلى السواد.

● **المسألة (٧٦): قد يكون الخلاف حجة كالإجماع، والاختلاف في أصله مذموم:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٥٤٩):

«قد يكون الخلاف حجة كالإجماع في مواضع:

منها: منع الخروج منه إذا انحصر على قولين أو ثلاثة.

ومنها: تسويغ الذهاب إلى كل واحد من الأقوال المختلف فيها.

وقال المُزني في كتاب «ذم التقليد»: قد ذم اللَّه الاختلاف في غير ما آية، ولو كان من دينه ما ذمَّه، ولو كان التنازع من حكمه ما ردَّه إلى كتابه وسنة نبيِّه، ولا أمر بإمضاء الاختلاف والتنازع على ما هما به، وما حذَّر رسول اللَّه ﷺ أمته من الفرقة وأمرها بلزوم الجماعة.

قال: ولو كان الاختلاف رحمة لكان الاجتماع عذابًا؛ لأنَّ العذاب خلاف الرحمة، ثُمَّ قال: قال الشافعي -رحمه اللَّه تعالى-: الاختلاف وجهان، فما كان منصوصًا لم يحل فيه الاختلاف، وما كان يحتمل التأويل أو يدرك قياسًا، فذهب المتأول أو المقايس إلى معنى يحتمل ذلك، وإن خالفه غيره، لم أقل إنه يُضيّق عليه ضيق الاختلاف في المنصوص، قال المزني: فظاهر قوله أنه ضيق الخلاف كتضييقه في المنصوص». اهـ.

قلت: وهذا المسألة لها صلة بالمسالة **(٧٣)** فيما لو اختلف الصحابة في مسألة على أقوال، لم يجز الخروج عن أقوالهم ولا إحداث قول آخر في المسألة.

● **المسألة (٧٧): في معرفة ما ينعقد به الإجماع من الشروط.**

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ٣/ ١٢):

«في معرفة ما ينعقد به الإجماع من الشروط: اعلم أنَّ من شروط الإجماع: ظهوره في أهل العصر حتى يعلم به أهل العصر الثاني، وقد يكون ظهوره بالقول، وقد يكون بالفعل، وقد يكون بالقول والفعل جميعًا.

فأمَّا ظهوره بالقول إذا وجد يصح انعقاد الإجماع به، وذهب أهل العلم إلى أنه لا ينعقد بالقول حتى يقترن به الفعل ليكمل في نفسه، وهذا ليس بصحيح؛ لأنَّ حجج الأقوال أكثر من

حجج الأفعال، وإن كان كل واحد منهما إذا انفرد يكون حجة فلا يجب اجتماعهما كما لا يلزم الجمع في الحكم بين دليل الكتاب والسنَّة، وإذا ثبت أنَّ الإجماع على القول يكون حجة فقد يكون الإجماع على القول بوجوده في جميع أهل الإجماع، وقد يكون بوجوده من البعض وسكوت الباقين بعد انتشاره فيهم، وهذه المسألة اختلف فيها أهل العلم [ثُمَّ قَالَ] فصل: وأمَّا انعقاد الإجماع بالفعل، فكل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الإجماع كما أنَّ ما لم يخرج من أفعال الرسول ﷺ مخرج الشرع لم يثبت به الشرع، وأمَّا الذي خرج من الأفعال مخرج الحكم والبيان صح أن ينعقد به الإجماع؛ لأنَّ الشرع يوجد من فعل الرسول ﷺ، كما يوجد من قوله، فإن اجتمع القول والفعل فلا شك في انعقاد الإجماع؛ لأنه إذا انعقد الإجماع فكل واحد منهما على الانفراد منهما أولى». اهـ.

وقال الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٧٠- ١٧٢) باب: القول فيما يعرف به الإجماع:

«اعلم أنَّ الإجماع يعرف بقول، وبفعل، وبقول وإقرار، وبفعل وإقرار.

فأمَّا القول: فهو أن يتفق قول الجميع على الحكم بأن يقولوا كلهم: هذا حلال أو حرام.

وأمَّا الفعل: فهو أن يفعلوا كلهم الشيء.

وأمَّا القول والإقرار: فهو أن يقول بعضهم قولًا وينتشر في الباقي فيسكت عن مخالفته.

وأمَّا الفعل والإقرار: فهو أن يفعل بعضهم شيئًا ويتصل بالباقين فيسكتوا عن إنكاره.

ويعتبر في صحة الإجماع: اتفاق كل من كان من أهل الاجتهاد سواءً كان مدرسًا مشهورًا أو خاملًا مستورًا، ولا فرق بين أن يكون المجتهد من أهل عصرهم أو لحق بهم من أهل العصر الذي بعدهم وصار من أهل الاجتهاد عند الحادثة، كالتابعي إذا أدرك الصحابة في وقت حدوث الحادثة وهو من أهل الاجتهاد». اهـ.

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ١٢/ وما بعدها):

«**مسألة**: اتفاق أهل الإجماع شرط في انعقاد الإجماع، وإن خالف واحد أو اثنان لا ينعقد الإجماع.

وقال ابن جرير الطبري: ينعقد ولا يعتد بخلاف الواحد والاثنين، وقيل: إنه قول أحمد بن حنبل رضي الله عنه، واستدلَّ من قال بقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ [البقرة: ١٤٣]، وبقوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**» قالوا: وهذه الأشياء حقيقة تتناول جميع المسلمين وإن شذَّ منهم الواحد فخرج منهم، كما أنَّ

الإنسان يقول: رأيت بقرة سوداء، وإن كان فيها شعيرات بيض، ويقول: أكلت منها رمانة، وإن سقطت منها حبة؛ وتعلقوا بقوله ﷺ: «**عليكم بالسواد الأعظم**»(١)، وأهل العصر كلهم إلَّا الواحد والاثنين هم السواد الأعظم، فلأنَّ الواحد من أهل العصر إذا خالف من سواه من أهل العصر يوصف بالشذوذ، وذلك اسم ذم، فلو كان يُعتد بخلافه معهم لم يُوصفوا باسم الذم، ولهذا أنكرت الصحابة على ابن عباس رضي الله عنه مقالته في الربا، قالوا: ولأنَّ النَّاس يقولوا خلافة أبي بكر رضي الله عنه على الإجماع، وقد خالف في ذلك جماعة منهم سعد بن عبادة، ونقلوا عن علي رضي الله عنه أنه وقف عن البيعة مدَّة، ومع ذلك لم يعتد بخلاف هؤلاء؛ ولأنَّ خبر الجماعة مقدَّم على خبر الواحد، وكذلك قول الجماعة مقدم على قول الواحد.

• **وأمَّا دليلنا أنَّ الإجماع هو الحجة بالدلائل السمعية على ما سبق**، وإذا خالف الواحد أو الاثنان فَقَدْ فُقِد الإجماع، فَفُقِدت الجماعة، والدليل على أنَّ الإجماع قد فقد بخلاف الواحد والاثنين؛ لأنَّ دليل الإجماع قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، والألف واللام لاستغراق الجنس، فظاهر الآية اقتضى جميع المؤمنين، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، فتناول جميع الأمة، وكذلك قوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**» يتناول جميعهم، وإذا خالف مُخالف، وإن كان قليلًا فقد فُقد اجتماع الأمة، وصار القول من بعض الصحابة دون البعض؛ ببيِّنة: أنه إذا كثر المخالف امتنع انعقاد الإجماع، فكذلك إذا قلَّ المخالف يمتنع أيضًا بعد أن يكون من أهل الاجتهاد، وهذا لأنَّ القلة لا تمنع من الإصابة، ويجوز أن يصيب القليل ويخطئ الكثير، قال اللَّه تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، وقال تعالى أيضًا: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٩]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [سبأ: ٢٠]، فثبت بما قلنا: أنَّ قلة العدد لا تمنع من إصابة الصواب، وكثرة العدد لا تؤمن مِنَ الخطأ، يدلُّ عليه: أنَّ الإجماع لو انعقد مع خلاف الآحاد، لوجب على المجمعين أن ينكروا على من خالفهم من الآحاد كيلا يتبعوا غير سبيل المؤمنين، وقد أقرَّت الصحابة على خلافهم، كما أقروا ابن عباس، وإن كان قد تفرَّد بالخلاف في القول، وقد تفرّد هو أيضًا بمسائل في الفرائض خالف سائر الصحابة، وكذا ابن مسعود وقد أُقرَّ على

(١) رواه ابن ماجه (٣٩٥٠) في «سننه»، قال البوصيري في «الزوائد» (٤/ ٣٢٧): «هذا إسناد ضعيف لضعف أبي خلف الأعمى واسمه حازم بين عطاء وقد جاء الحديث بطرق في كلها نظر، قاله شيخنا العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي». اهـ، ورواه الآجري في «الشريعة» (٢٩)، وابن أبي عاصم في «السنة» (٦٨).

ذلك، ولأنَّ أبا بكر قد كان يخالف جميع الصحابة في قتال مانعي الزكاة، وقد كانوا يشيرون ببعض المفارقة ثُمَّ تبيَّن لهم أنَّ الحق معه واتفقوا على قتالهم.

فإن قيل: قد تفرَّد قوم من الصحابة بأشياء لم يعتدوا بذلك، وأثبتم الإجماع مع وجود ذلك الخلاف، مثل خلاف حذيفة في وقت السحور، وخلاف ابن أبي طلحة في أكل البرد في حال الصوم وقوله أنه لا يفسده، وكذلك خلاف ابن عباس في جواز ربا الفضل، قلنا: نحن إنَّما نعتد بخلاف الواحد إذا لم يكن على خلاف النص، فأمَّا إذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه ويحكم بانعقاد الإجماع معه، وعلى هذا خلاف حذيفة، فإنه مخالف للنص وهو قوله: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وكذلك خلاف ابن أبي طلحة؛ لأنَّ اللَّه تعالى قال: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] والصيام هو الإمساك، ولا يوجد الإمساك مع أكل البرد.

وعلى هذا خلاف ابن مسعود جميع الصحابة -رضوان اللَّه عليهم- في الفاتحة والمعوذتين في ترك إثباتهن في المصحف، وخلاف أبي بن كعب في إثبات سورتي القنوت[1]، وقد أنكر عليهما سائر الصحابة ذلك، وكذلك خلاف ابن عباس في الربا، وليس ما اختلفنا فيه من جملة ذلك.

وأمَّا الجواب عن كلماتهم، أمَّا الكلام الأوَّل: قلنا: أمَّا أسماء الجُمَل والعموم لا يتناول الأكثر إلَّا مجازًا، ألا ترى أنه يجوز أن يُقال في الأمة إلَّا الواحد: ليس هؤلاء كل المؤمنين ولا كل الأمة، فعلمنا أن اسم الكل لا يتناول إلَّا الجميع، والذي قالوا من اسم البقرة السوداء، وقولهم: «أكلت الرمَّانة» فليس ذلك بحقيقة، وإنَّما هو على طريق المجاز، ويجوز أن يُقال: إنَّما حسن أن يقول: أكلت الرمانة، وإن سقطت منها حبَّات، أو يقول: رأيت بقرة سوداء، وإن كان فيها شعيرات بيض لأجل العادة، فإنه في العرف يُقال: أكلت الرمانة وإن سقطت منها حبَّات، ويُقال في العرف: رأيت بقرة سوداء وإن كان فيها شعيرات بيض، فخرج الأقل من الكلام بالعرف، وليس إذا نقل العرف من ذلك يجب أن ينقل غيره من الأسماء.

---

(١) هما سورتان: اسمهما سورة الحفد، والخلع؛ فقد روى ابن أبي شيبة في «المصنف» (٧١٠٣) باب: ما يدعو به في قنوت الفجر، عن ميمون بن مهران قال: «في قراءة أُبي بن كعب: اللهم إنا نستعينك ونستغفرك، ونُثني عليك ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك، اللهم إياك نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك نسْعى ونحفِد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك، إنَّ عذابك بالكفار ملحق»، وروى (٧١٠٢) عن عبد الملك بن سويد الكاهلي: «أنَّ عليًّا قنت في الفجر بهاتين السورتين» فذكرهما، وروى مثل ذلك عن عمر بن الخطاب (٧١٠٤) كذلك بلفظ: «ثُمَّ قرأ بسم اللَّه الرحمن الرحيم: اللهم إياك نعبد» فذكرهما.

وأمَّا تعلقهم بقوله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم» قلنا: السواد الأعظم جميع أهل العصر، ولو كان المراد منه الأكثر، لدخل تحته النصف من أهل العصر إذا نادوا على النصف الآخر بواحد أو اثنين أو ثلاثة.

وأمَّا قولهم: يوصف الواحد إذا خالف بالشذوذ، قلنا: لا نسلم أنه يطلق عليه هذا الاسم، إلَّا إذا خالف بعدما وافق.

وأمَّا قولهم: إنهم أنكروا على ابن عباس خلافه في الربا، قلنا: إنَّما أنكروا عليه لأجل خبر أبي سعيد، لا لأجل مخالفته بقية الصحابة.

وأمَّا بيعة أبي بكر، قلنا: لا يثبت خلاف أحد، أمَّا سعد بن عبادة فقد كان يظن أنَّ للأنصار حقًا في الخلافة، وكذلك جماعة من الأنصار كانوا على هذا، فلمَّا روى أبو بكر رضي الله عنه ما روى رجعوا عنه[1].

وأمَّا قولهم: إنَّ عليًّا امتنع من بيعة أبي بكر رضي الله عنهما إلى مدة، قلنا: الأصح أنه بايع، وقد روي ذلك في بعض الروايات الصحيحة، وعلى أنه إن روي ما قالوه من تأخير البيعة، فرواية المثبت أوْلى من رواية النافي.

وأمَّا استدلالهم بالخبر المتواتر ففيه جوابان: أحدهما: أنَّ التواتر يقتضي القطع بالصدق، ولا يقتضي القطع بالحق، وأمَّا الإجماع يقتضي القطع بالحق، فمن أين أنه إذا أخبر جماعة يقتضي القطع بالصدق، ما يوجب أن يكون قولهم يقتضي القطع بالحق؛ لأنَّ أخبار التواتر توجب العلم الضروري على ما سبق، وذلك علم لا يمكن للإنسان دفعه عن نفسه، بخلاف خبر الواحد؛ لأنه لا يوجب العلم الضروري، ألا ترى أنه يمكن للإنسان دفعه عن نفسه، وأمَّا هاهنا فهو اجتهاد، وغير ممتنع إصابة الأقل للصواب وخطأ الأكثر؛ لأنَّ الإصابة هاهنا بالتوفيق، ولا يمتنع أن يوفق اللَّه الأقل ويحرم الأكثر، قال اللَّه تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: ٢٦٩].

• **ومن شروط الإجماع**: أن يقيم أهل الإجماع على ما أجمعوا عليه ولا يرجعوا عنه، فإن ظهر فيهم رجوع عمَّا أجمعوا عليه فقد قال بعضهم». اهـ. فتكلم عن مسألة انقراض العصر، وقد مرَّت، وإنه لا يشترط على الصحيح لصحة الإجماع.

---

(١) وهو حديث البخاري في «صحيحه» (٣٥٠١) مرفوعًا: «**لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي اثنان**»، ورواية أحمد في «المسند» (١٢٢٤٧): «**الأئمة من قريش**».

• **المسألة** (٧٨): **في الإجماع السكوتي هل هو حجة أم لا؟**

وقد اختلف الأصوليون في اعتباره وعدمه على التفصيل الآتي:

قال الغزالي في «المستصفى» (١/ ١٩١- ١٩١):

«إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينعقد الإجماع ولا يُنسب إلى ساكت قول.

وقال قوم: إذا انتشر وسكتوا فسكوتهم كالنطق حتى يتم به الإجماع، وشرط قوم انقراض العصر على السكوت، وقال قوم هو حجة وليس بإجماع، وقال قوم ليس بحجة ولا إجماع، ولكنه دليل تجويزهم الاجتهاد في المسألة.

والمختار: أنه ليس بإجماع ولا حجة، ولا هو دليل على تجويز الاجتهاد في المسألة إلَّا إذا دلَّت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمرين الرضا، وجواز الأخذ به عند السكوت، والدليل عليه: أن فتواه إنَّما تعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه احتمال وتردد، والسكوت تردد، فقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب:

الأول: أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول ونحن لا نطلع عليه، وقد تظهر قرائن السخط عليه مع سكوته.

الثاني: أن يسكت لأنه يراه قولًا سائغًا لمن أدَّاه إليه اجتهاده، وإن لم يكن هو موافقًا عليه؛ بل كان يعتقد خطأه.

الثالث: أن يعتقد أنَّ كل مجتهد مصيب، فلا يرى الإنكار في المجتهدات أصلًا، ولا يرى الجواب إلَّا فرض كفاية، فإذا كفاه من هو مصيب سكت وإن خالف اجتهاده.

الرابع: أن يسكت وهو منكر، لكن ينتظر فرصة الإنكار، ولا يرى البدار مصلحة، لعارض من العوارض ينتظر زواله، ثُمَّ يموت قبل زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه.

الخامس: أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه وناله ذُلّ وهوان، كما قال ابن عباس في سكوته عن إنكار العَوْل في حياة عمر: كان رجلًا مهيبًا فهبته.

السادس: أن يسكت لأنه متوقف في المسألة؛ لأنه بعد في مهلة النظر.

السابع: أن يسكت لظنّه أن غيره قد كفاه الإنكار وأغناه عن الإظهار، ثُمَّ يكون قد غلط فيه فترك الإنكار عن توهّم أذْ رأى الإنكار فرض كفاية، ولمن أنه قد كفي وهو مخطئ في وهمه.

فإن قيل: لو كان فيه خلاف لظهر، قلنا: ولو كان فيه وفاق لظهر، فإنَّ تصور عارض يمنع من ظهور الوفاق، تصور مثله في ظهور الخلاف، وبهذا يبطل قول الجبَّائي حيث شرط انقراض العصر في السكوت إذْ من العوارض المذكورة ما يدوم إلى آخر العصر.

أمَّا من قال هو حجة وإن لم يكن إجماعًا فهو تحكّم؛ لأنه قول بعض الأمة، والعصمة إنَّما تثبت للكل فقط.

فإن قيل: نعلم قطعًا أنَّ التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة فنقل إليهم مذهب بعض الصحابة مع انتشاره وسكوت الباقين، كانوا لا يجوّزون العدول عنه فهو إجماع منهم على كونه حجة، قلنا: هذا إجماع غير مسلَّم؛ بل لم يزل العلماء مختلفين في هذه المسألة، ويعلم المحصلون أنَّ السكوت متردد، وأنَّ قول بعض الأمة لا حجة فيه». اهـ.

وقال ابن حزم في «النبذ في أصول الفقه» (ص٤٥- ٤٦):

«فبطل قول من قال: إنَّ ما صحَّ عن طائفة من الصحابة ﷺ، ولم يُعرف عن غيرهم إنكار ذلك، فإنه منهم إجماع؛ لأنَّ هذا إنَّما هو قول بعض المؤمنين كما ذكرنا.

وأيضًا: فإنَّ من قطع على غير ذلك القائل بأنه موافق لذلك القائل فقد قفا ما لا علم به، وهذا حرام، قال اللَّه تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦].

فليتق اللَّه تعالى امرؤ على نفسه، وليفكر في أنَّ اللَّه تعالى سائل سمعه وبصره وفؤاده عمَّا قاله ممَّا لا يقين عنده به، ومن قطع على إنسان بأمر لم يُوقفه عليه، فقد واقع المحذور، وحصل له الإثم في ذلك.

فإن قيل: هم أهل الفصل والسبق، فلو أنكروا شيئًا لما سكتوا عنه!

قلنا وباللَّه تعالى التوفيق: هذا لو صحَّ ذلك أنهم كلهم علموه وسكتوا عليه، وهذا مالا سبيل إلى وجوده في قول قائل منهم أبدًا؛ لأنَّ الصحابة ﷺ تفرَّقوا في البلاد: اليمن ومكة والكوفة والبصرة والرّقة والشام ومصر والبحرين وغيرها، فصحَّ أن من ادَّعى في قولٍ رُوي عن بعض الصحابة، إمَّا عن الخلفاء أو عن غيرهم أنَّ جميعهم عرفه، فقد افترى على جميعهم بلا شك». اهـ.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٣٩٩):

«وهو أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول، وينتشر ذلك في المجتهدين من أهل ذلك

العصر، فيسكتون، ولا يظهر منهم اعتراف ولا إنكار، وفيه مذاهب». اهـ.

فذكر اثني عشر مذهبًا.

وذكر الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٤٩٤ وما بعدها) ثلاثة عشر مذهبًا.

وقيَّد قبوله شيخ الإسلام ابن تيمية في «المسوَّدة» (ص: ٢٧٩) بانقراض العصر، وهو رواية عن أحمد فقال:

«إذا سكتوا عن مخالفته حتى انقرض العصر». اهـ.

وحاصل المذاهب المذكورة كما في «البحر المحيط» (٤/ ٤٩٤ وما بعدها):

الأول: أنه ليس بإجماع ولا حجة وحكي ذلك عن داود الظاهري والشافعي في القول الجديد قاله الغزالي والآمدي والرازي، حيث قال إمام الحرمين: إنه ظاهر مذهبه، ولهذا قال الشافعي: «لا يُنسب إلى ساكت قول» قال: وهي من عباراته الرشيقة.

ومعناه: لا ينسب إلى ساكت تعيين قول؛ لأنَّ السكوت يحتمل التصويب، أو لتسويغ الاجتهاد، أو الشك، فلا يُنسب إليه تعيين، وإلَّا فهو قائل بإحدى هذه الجهات قطعًا.

أمَّا إذا قام الدليل على نسبة القول إلى الساكت عمل به؛ لقوله ﷺ: «**إذنها صماتها**»[1]، وقولنا: إنَّ إقرار النَّبِيّ ﷺ على قول أو فعل مع علمه به، وقدرته على إنكاره حجة، وسكوت أحد المناظرين عن الجواب لا يُعد انقطاعًا في التحقيق إلَّا بإقراره، أو قرينة حالية ظاهرة وإلَّا فمجرد السكوت لا يدل على الانقطاع لتردده بين استحضار الدليل، وترفعه عن الخصم؛ لظهور بلادته، أو تعظيمه، أو إجلاله عن انقطاعه معه.

والثاني: أنه إجماع وحجة وهو قول أكثر المالكية وأصحاب الشافعي بل قال ابن بَرْهان: وإليه ذهب كافة العلماء.

وحكاه أبو إسحاق الإسفراييني عن الشافعي، فإنه لمَّا حكى القولين المتعاكسين في التفصيل بين الفتوى والحكم قال: وعلة كل واحد منهما يوجب أن لا يكون كل واحد منهما إجماعًا، وهذا مُفسَّر بقول الشافعي: إنَّ قول الواحد إذا انتشر فإجماع ولا يجوز مخالفته، هذا كلامه.

قال النووي: بل الصواب من مذهب الشافعي أنه حجة وإجماع.

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١٤٢١).

وجمع بعض الشافعية بين قولي الشافعي وقال: يعمل الأول بأنه حجة على عصر الصحابة، وهو القول بأنه حجة، والثاني ما بعد عصرهم.

الثالث: أنه حجة وليس بإجماع، فلا يجوز الخروج عنه لكونه حجة؛ لأنَّ الإجماع ما علمنا فيه موافقة الجماعة قرنًا بعد قرن، وإنَّما قيل بأنه حجة لأنَّ الخلاف معدوم؛ إذْ عمل الصحابي لو كان منتشرًا في الصحابة ولا ينكره منكر حتى انقرض العصر فهو حجة لا يجوز خلافه، لا من جهة الاتفاق، ولكن لعدم الخلاف من أهل الحجة، واختاره الآمدي وابن الحاجب.

الرابع: أنه إجماع بشرط انقراض العصر؛ لأنه لا يبعد مع ذلك أن يكون السكوت لا عن رضًا، وهو قول أحمد في رواية.

الخامس: أنه إجماع إن كان فتيًا لا حكم، قال الخوارزمي في «الكافي»: لو ظهر من الإمام أو الحاكم، إمَّا بطريق الفتوى أو القضاء، فقال أبو علي بن أبي هريرة: لا يكون حجة لأنَّ الإمام لا يعترض عليه، فلا يكون سكوتهم دليل الرضا.

قال: وغيره ممَّن ذهب إلى هذا القول لا يفرق بين الإمام وغيره، ومحاباة الحاكم والإمام مختصر بمجلس الحكم.

ونقل ابن السمعاني عن ابن أبي هريرة أنه احتج بهذا: بأنا نحضر مجلس بعض الحكام، ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا، ولا ننكر ذلك عليهم، فلا يكون سكوتنا رضًا منا بذلك.

قال ابن السمعاني: وهو تقرير حسن لا بأس به، وممَّا ينضم إلى هذا أنَّ الحكم الصادر من الأئمة لا يماثل الفتوى الصادرة من المفتي، وحفظ الأدب في ترك الاعتراض على الأئمة.

السادس: عكس المذهب الخامس، فإن كان على جهة الفتيا فهو إجماع؛ لأنهم لا يسكتون عن شيء فيه ترك الدين، وإن كان حكمًا وانقرض العصر ولم يظهر له مخالف فهو على وجهين: أحدهما أنه إجماع كالفتيا، والثاني لا.

السابع: إن وقع في شيء يفوت استدراكه من إراقة دم، أو استباحة فرج، كان إجماعًا، وإلَّا فهو حجة، وفي كونه إجماعًا وجهان.

الثامن: إن كان الساكتون أقل كان إجماعًا وإلَّا فلا، واختاره أبو بكر الرازي وحكاه شمس الأئمة السَّرَخْسي عن الشافعي، وهو غريب لا يعرفه أصحابه.

التاسع: إن كان في عصر الصحابة كان إجماعًا وإلَّا فلا.

على أنَّ الماوردي ألحق التابعين بالصحابة في ذلك؛ لأنَّ النَّبِيّ ﷺ أثنى عليهم بقوله: «**خير النَّاس قرني، ثُمَّ الذين يلونهم، ثُمَّ الذين يلونهم**»، رواه البخاري (**٢٦٥٢**)، ومسلم (**٢٥٣٥**) في «صحيحيهما».

العاشر: أنه إن كان ذلك ممَّا يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه، فإنه يكون السكوت إجماعًا، وهذا ما اختاره إمام الحرمين.

ونحوه قول الغزالي في «المنخول»: المختار أنه لا يكون حجة إلَّا في صورتين: إحداهما: سكوتهم، وقد قطع بين أيديهم قاطع، لا في مظنة القطع، والدواعي تتوفر على الرد عليه.

الثانية: ما يسكتون عليه على استمرار العصر، ويكون الواقع بحيث لا يبدي أحد خلافًا، فأمَّا إذا حضروا مجلسًا فأفتى واحد وسكت آخرون فذلك اعتراض لكون المسألة مظنونه، والأدب يقتضي: أن لا يعترض على القضاة والمتقنين.

الحادي عشر: أنه إجماع قطعي أو حجة ظنيَّة، فيحتج به على كل من التقديرين، ونحن مترددون في أيّهما أرجح، واختاره ابن الحاجب.

الثاني عشر: أنه إجماع بشرط إفادة القرائن العلم بالرضا؛ أي: يوجد من قرائن الأحوال، ما يدل على رضى الساكتين بذلك القول.

واختاره الغزالي في «المستصفى»، وقال بعض: المتأخرين: إنه أحقُّ الأقوال؛ لأنَّ إفادة القرائن العلم بالرضا، كإفادة النطق له، فيصير كالإجماع القطعي من الجميع.

ثُمَّ تكلم الزركشي عن جملة قيود لابدَّ منها في الإجماع السكوتي.

القيد الأول: أن يكون في مسائل التكليف، فقول القائل: عمَّار أفضل من حذيفة، لا يدلُّ السكوت فيه على شيء إذْ لا تكليف على النَّاس فيه، قاله ابن السمعاني وغيره.

القيد الثاني: أن يعلم أنه بلغ جميع أهل العصر ولم ينكروا، وإلَّا فلا يكون إجماعًا سكوتيًّا، قاله الصيرفي وغيره، ووراءه حالتان: إحداهما: أن يغلب على الظنّ بلوغهم، فقال الأستاذ أبو إسحاق: هو إجماع على مذهب الشافعي واختاره وجعله درجة دون الأول.

والثاني: أن يحتمل بلوغه وعدمه، فالأكثرون على أنه ليس بحجَّة.

قال الطبري: ولهذا لم يستقم للحنفية الاحتجاج في وطء الثيّب، هل يمنع الرد بالعيب؟

القيد الثالث: كون المسألة مجرَّدة عن الرضى والكراهة، فإن ظهر عليهم الرضا بما

ذهبوا إليه فهو إجماع بلا خلاف، قاله القاضيان الروياني وعبد الوهاب من المالكية والخوارزمي، وجرى عليه الرافعي، وقضيّته أنه إن ظهر أمارات السخط لم يكن إجماعًا قطعًا.

القيد الرابع: مُضيّ زمن يسع قدر مهلة النظر عادة في تلك المسألة، فلو احتمل أن الساكتين كانوا في مهلة النظر لم يكن إجماعًا سكوتيًا ذكره الدبوسي وغيره.

القيد الخامس: أن لا يتكرر ذلك مع طول الزمان، فإن تكررت الفتيا وطالت المدَّة مع عدم المخالفة، فإن ظن مخالفتهم يترجح بل يقطع بها، ذكره إمام الحرمين وإلكيا، قال: وقول الشافعي: لا ينسب إلى ساكت قول، أراد به ما إذا كان السكوت في المجلس، ولا يتصور السكوت إلَّا ذلك، وفي غيره لا سكوت على الحقيقة.

وجعل إمام الحرمين صورة المسألة: ما إذا لم يطل الزمان مع تكرر الوقائع، فإن تكررت مع الطول فقضية كلام القاضي جريان الخلاف فيه.

القيد السادس: أن يكون قبل استقرار المذاهب، فأمَّا بعد استقرارها فلا أثر للسكوت قطعًا، كإفتاء مقلد سكت عنه المخالفون للعلم بمذهبهم ومذهبه، كشافعي يفتي بنقض الوضوء بمس الذكر، فلا يدلُّ سكوت الحنفي عنه على موافقته للعلم باستقرار المذهب، ذكره إلكيا الطبري وغيره.

هذا ملخّص ما ذكره الزركشي، والمسألة طويلة، وحتى الذين قالوا بأنَّ الإجماع السكوتي إجماعًا وحجة قيّدوه بقيود وشروط في الجملة تضعف من حجّيته وكونه إجماعًا.

وقال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (/ ٦٨):

«إذا اشتهر في الصحابة قول بعضهم التكليفي ولم يُنكر فإجماع، خلافًا للشافعي، وقيل: حجة لا إجماع، وقيل: في الفتيا لا الحكم، وقيل: هما بشرط انقراض العصر، وقيل بشرط إفادة القرائن العلم بالرضا.

لنا: يمتنع عادة السكوت عن إظهار الخلاف، لاسيما من الصحابة المجاهدين في الحق الذين لا يخافون فيه لومة لائم.

قالوا: يحتمل سكوته النظر، والتقية، والتصويب، والتأخير لمصلحة، أو ظن إنكار غيره، أو خوف عدم الالتفات إليه، فحمله على الرضا تحكم.

قلنا: كل ذلك إذا قوبل بظاهر حالهم لم ينهض، ولأنه يفضي إلى خُلُوِّ العصر عن قائم

بحجَّة، ولأنَّ غالب الإجماعات كذا؛ إذْ العلم بتصريح الكل بحكم واحد في واقعة واحدة متعذر». اهـ.

هذا نص كلامه من مختصره ثُمَّ بدأ بشرحه، ومن جملة شرحه قال: **(٣/ ٨٣- ٨٧)**:

«وفي المسألة دليلان آخران: وهو أنَّ إقرار النَّبِيّ ﷺ على ما سمعه أو يراه دليل على رضاه وتصويبه، فكذلك سكون المجتهدين وإقرارهم؛ لأنهم شهداء اللَّه في الأرض بنص السنَّة الصحيحة[(١)].

الثاني: أنَّ التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة فوجدوا فيها قول صحابيّ مُنتشرًا لم يُنكر، لم يعدلوا عنه، وذلك إجماع من التابعين على كونه حجة، واعلم أنَّ ما ذكرناه من الدليل على أنَّ ذلك إجماع، تظهر قوته فيما إذا استدللنا به على أنه حجَّة ظنّية.

تنبيه: القاعدة بمقتضى العقل واللغة: أن لا يُنْسَب إلى ساكت قول إلَّا بدليل يدلُّ على أنَّ سكوته كالقول حكمًا أو حقيقة؛ لأنَّ السكوت عدم محض، والأحكام لا تترتب على العدم، ولا يُستفاد منه الأقوال.

فلهذا، لو أتلف إنسان مال غيره وهو ساكت لم يمنعه ولم ينكر عليه، ضمن المُتْلِف، ولا يجعل سكوت المالك إذنًا فيه.

ولو ادَّعى على شخص دعوى فلم يجب بنفي ولا إثبات لم يُجعل مُقرًّا بالحق بسكوته؛ بل يقول له الحاكم إن أجبت وإلَّا جعلتك ناكلًا وقضيت عليك، لوجود شرط القضاء وهو عدم إجابته تنزيلًا له منزلة الإقرار لظهوره فيه، لا أنه إقرار حقيقة.

وهذا من المواضع المستثناة التي يُنسب فيها إلى الساكت قول بدليل.

أمَّا لو انتفت القرينة، لم يدلّ سكوته على الانقطاع لتردده بين استحضار الدليل، وترفعه عن الخصْم لظهور بلادته أو تعظيمه وإجلاله عن انقطاعه معه، أو إفضاء المناظرة إلى الرياء وسوء القصد، فيجب السلامة بالسكوت ونحو ذلك من الاحتمالات.

ومن هذا الباب وقع النزاع بين العلماء في بيع المعاطاة، نحو: خذ وأعطني، أو يتعاطيان بلا قول أصلًا من إيجاب وقبول، فالمشهور عن الشافعي: لا يصح؛ لأنَّ مال الغير حرام إلَّا بالتراضي وهو خفي في النفس يحتاج إلى قولٍ يدلُّ عليه؛ لأنَّ الساكت لا يُنسب إليه قول.

---

(١) رواه البخاري (١٣٦٧)، ومسلم (٢٦٤٢) في «صحيحيهما» عن النَّبِيّ ﷺ، وفيه قال: «**أنتم شهداء اللَّه في الأرض**».

والصحيح الأكثر عن العلماء صحته؛ لدلالة السكوت مع قرائن الأحوال على الرضا قطعًا، ولاصطلاح النَّاس عليه في كل عصر من غير نكير، فكان إجماعًا ممَّا نحن فيه، ويتخرَّج على هذه القاعدة كل ما أشبه هذه المسائل، والسرّ فيه: أنَّ العبارات ليست مقصودة لذاتها؛ بل لدلالتها على ما في النفوس من الإرادات والمعاني، فإذا حصلت الدلالة على ذلك بدون الألفاظ، صارت فضلة لا حاجة إليها، كما لا يحتاج الطائر في صعوده السطح إلى نصب سلم؛ لاستغنائه عنه بالجناح، ولهذا وقع الحذف كثيرًا في كلام العرب لحصول مقصود اللفظ المحذوف بالقرائن، واللَّه تعالى أعلم». اهـ.

قلت: الأصل براءة الذمة من التكاليف، وهي البراءة الأصلية، حتى يرد دليل ناقل، لابدَّ أن يكون يقينًا؛ لأنَّ الفروض لا تثبت بالاحتمال كما تقرر عند الأصوليين، فلمَّا كان الإجماع السكوتي يعتريه كل هذه الاحتمالات والشروط والقيود لاعتباره، فلا يقوى على أن تقوم به الأحكام الشرعية على المكلفين.

وإن قيل باقتصار ذلك في الحجّية على صحابة رسول اللَّه ﷺ لما خصَّوا به لكان قولًا متّجهًا، واللَّه أعلم.

لذلك قال ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ٧) بعد أن قال بأنَّ الإجماع السكوتي إجماع وحجة:

«ولكني أقول: إنه لابدَّ من وجود نوع شبهة في هذا الإجماع بالوجوه التي قالها الخصوم، فيكون إجماعًا مستدلًا عليه، ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع في المسائل التي قدَّمناها، إلَّا أنه مع هذا لابدَّ من تقديم هذا على القياس». اهـ.

● **المسألة (٧٩): حكم من ردَّ الإجماع وأنكره.**

قال الخطيب البغدادي في: «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٧٢):

«القول فيمن ردَّ الإجماع: الإجماع على ضربين:

أحدهما: إجماع الخاصة والعامة، وهو مثل إجماعهم على القبلة أنها الكعبة، وعلى صوم رمضان، ووجوب الحج، والوضوء والصلوات وعددها وأوقاتها، وفرض الزكاة وأشباه ذلك.

والضرب الآخر: هو إجماع الخاصة دون العامة، مثل ما أجمع عليه العلماء من أن الوطء مفسد للحج، وكذلك الوطء في الصوم مفسد الصوم، وأن البيّنة على المدعيّ واليمين

على المدعى عليه، وأن لا تنكح المرأة على عمَّتها ولا على خالتها، وأن لا وصية لوارث، وأن لا يقتل السيد بعبده، وأشباه ذلك، فمن جحد الإجماع الأول استتيب، فإن تاب وإلَّا قُتل، ومن ردَّ الإجماع الآخر فهو جاهل ذلك، فإذا علمه ثُمَّ ردَّه بعد العلم قيل له أنت رجل معاند للحق وأهله». اهـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٦٧- ٢٧٠):

«والإجماع نوعان: قطعي: فهذا لا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعي على خلاف النص وأمَّا الظني: فهو الإجماع الإقراري السكوتي، بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافًا، أو يشتهر القول في القرن ولا يعلم أحدًا أنكره، فهذا الإجماع -وإن جاز الاحتجاج به- فلا يجوز أن ندفع النصوص المعلومة به؛ لأنَّ هذا حجَّة ظنيِّة لا يجزم الإنسان بصحتها، فإنه لا يجزم بانتفاء المخالف، وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي، وقد تنازع النَّاس في مخالف الإجماع: هل يكفر؟ على قولين:

والتحقيق: أنَّ الإجماع المعلوم يكفر مخالفه كما يكفر مخالف النص بتركه، لكن هذا لا يكون إلَّا فيما علم ثبوت النص به.

وأمَّا العلم بثبوت الإجماع في مسألة لا نص فيها، فهذا لا يقع، وأمَّا غير المعلوم فيمتنع تكفيره، وحينئذ، فالإجماع مع النص دليلان كالكتاب والسنَّة.

وتنازعوا في الإجماع هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ التحقيق أن قطعيَّه قطعي، وظنيَّه ظنِّي». اهـ.

وقال الطوفيُّ في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ١٣٦ وما بعدها):

«اعلم أن الإجماع إمَّا ظنِّي أو قطعي:

فالظني: كالسكوتي تواترًا وآحادًا، وكالنطقي آحادًا، فهذا لا يكفر منكر حكمه؛ أي: إذا ثبت بمثل هذا الإجماع حكم فأنكره منكر، لا يكفر لأنه مظنون فلم يكفر منكر حكمه، كالعموم، وخبر الواحد، والقياس.

والقطعي: هو النطقي المتواتر المستكمل الشروط ففيه أقوال:

أحدها: لا يكفر منكر حكمه.

وثانيها: أنه يكفر؛ لأنه خالف القاطع، فأشبه ما لو خالف العقلي القاطع بإثبات الصانع وتوحيد وإرسال الرسل.

وثالثها: أنَّ ما ثبت بالإجماع كونه من الدين ضرورة، كالصلوات الخمس، والأركان الخمسة ونحوها، كفر منكره، وما ليس كذلك لا يكفر بإنكاره.

والفرق: أنَّ الأول يتحقق تكذيبه لصاحب الشريعة دون الثاني؛ لجواز كون ما أنكره يخفى عليه بخلاف مثل الصلوات الخمس، فإنَّ وجوبها لا يخفى على مسلم؛ بل الكفار يعلمون وجوبها على أهلها.

وقال الآمدي: إن كان حكم الإجماع داخلًا في مُسمَّى الإسلام كالرسالة، كَفَرَ منكر حكمه وإلَّا فلا.

قلت: هذا أخصَّ من الذي قبله، والذي قبله أوْلى منه؛ لأنه تكذيب صاحب الشريعة، وما لزمه مستقل بالتكفير، فلا حاجة لنا إلى تخصيصه بما كان داخلًا في مسمَّى الإسلام؛ إذ لو سُوِّغ ذلك لأفضي إلى تكذيب صاحب الشرع في أمور كثيرة بدون تكفير ذلك المكذب، وهو إهمال لحرمة الشرع وتضييع لناموسه.

قلت: المختار أنَّ منكر حكم الإجماع إن كان عاميًّا كَفَرَ مطلقًا، ظنيًّا كان الإجماع أو قطعيًا؛ إذا كان قد اشتهر الإجماع عليه وعلمه المنكر واعتقد تحريم إنكاره، وإن كان عالمًا، يُفرق بين أنواع الإجماع، ويتصرف في الأدلة، لم يكفر إلَّا بإنكار مثل الأركان الخمسة والصلوات الخمس؛ لجواز أن يقوم الدليل عنده على عدم وجوب ما أنكره.

وقال القرافي: إذا قلنا بتكفير مخالف الإجماع، فهو مشروط بأن يكون المجمع عليه ضروريًا من الدين.

قلت: هذا يدلُّ على أنه لا يكفر بمخالفة ما ليس ضروريًّا قولًا واحدًا، ولعلَّه مذهبه أو اختياره، وإلَّا فالخلاف الذي حكيناه مطلقًا ثابت.

قلت: مأخذ الخلاف في تكفير منكر حكم الإجماع: هو أنَّ الإجماع ظنِّي أو قطعي؟

فمن قال: إنه ظنِّي، قال: لا يكفر كالقياس وخبر الواحد، وحجّته أنَّ مستند أصل الإجماع هو ما سبق من ظواهر الآيات والأخبار التي تفيد الظن، وما استند إلى الظن أوْلى أن يكون ظنيًّا.

ومن قال: إنه قطعي قال: إنَّ مستند الإجماع قاطع، وما استند إلى القاطع فهو قاطع، واعلم أنَّ القول بتكفيره مطلقًا أحوط للشريعة، وبعدمه مطلقًا أو بالتفصيل السابق أحوط للدماء.

وعلى القول بتكفير منكر حكم الإجماع بالجملة سؤال، وهو: كيف تُكفِّرون منكر حكم

الإجماع، ولم تكفروا منكر أصل الإجماع كالنّظام والشيعة والخوارج؟

وأجيب عنه: بأنَّ منكر أصل الإجماع لم يستقر عنده كونه حجة، فلا يتحقق منه تكذيب صاحب الشرعية، بخلاف منكر حكمه بعد اعترافه بكونه حجة، فإنه يتحقق منه ذلك، فأُخذ بإقراره، واللَّه أعلم». اهـ.

● **المسألة (٨٠): لا يُعتد بإجماع الخلفاء الراشدين الأربعة إذا خالفهم غيرهم من الصحابة:**

قال المرداوي في: «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٥٨٨/ وما بعدها):

«أحمد والأكثر قول الخلفاء الأربعة ليس بإجماع، ولا حجة مع مخالفة مجتهد: وهو الصحيح المعتمد عليه عند الأئمة؛ لأنهم ليسوا كل الأمة الذين جعلت الحجة في قولهم.

وعن أحمد رواية: بأنَّ قولهم إجماع وحجة، اختاره ابن البنا من أصحابنا، وأبو خازم - بالخاء المعجمة والزاي- حنفي المذهب، وكان قاضيًا، وحكم بذلك زمن المعتضد في توريث ذوي الأرحام، فأنفذ حكمه، وكتب به إلى الآفاق، فلم يعتبر خلاف زيد في منع توريث ذوي الأرحام بناءً على أنَّ الخلفاء الأربعة يورثونهم، ولما ردَّ أبو سعيد البرذعي عليه باختلاف الصحابة، قال: العمل بقول الخلفاء الأربعة.

قال البرماوي: نعم، لا يلزم من احتجاج أبي خازم أن يكون إجماعًا؛ بل حجة فقط، وحينئذ لا معنى لتخصيص أبي خازم بذلك، ولا كونه رواية عن أحمد؛ فإنه منقول قول عن الشافعي فقد قال ابن كجّ في كتابه: اختلاف الصحابة على قولين، وكانت الخلفاء الأربعة مع أحد الفريقين، قال الشافعي في موضع: يصار إلى قولهم، وفي موضع: لا بل يطلب دلالةً سواهما.

واستدلَّ كثير من الأصوليين من أصحابنا، وغيرهم لهذا المذهب بقول النَّبِيّ ﷺ: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ**»(١). رواه أحمد، وأبو داود، وابن ماجه، وصححه الترمذي، والحاكم في «المستدرك»، وقال: على شرطهما.

والمراد بالخلفاء هم الأربعة لقوله ﷺ: «**الخلافة من بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكًا**

(١) رواه أحمد في «المسند» (١٧٠٧٩)، والترمذي (٢٦٧٦)، وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه في المقدمة من «سننه» (٤٢)، والحاكم في «المستدرك» (٣٢٩)، وصححه ووافقه الذهبي.

عضوضًا». رواه أبو داود بلفظ: «**خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يؤتي اللَّه الملك من يشاء**». وأخرجه الترمذي والنسائي(١).

واستدلَّ للأول: بأنَّ ابن عباس خالف جميع الصحابة في خمس مسائل في الفرائض انفرد بها، وابن مسعود في أربع، وغيرهما في غير ذلك، ولم يحتج عليهم أحد بإجماع الخلفاء الأربعة، وأنه لا حجة في الحديث السابق، لمعارضته لحديث: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»(٢)، ولكنه ضعيف، وبتقدير صحته، فلا معارضة؛ فإنَّ المراد منه أن المقلد يتخيّر فيهم، لا أنَّ قول كُلٍّ حجة! وأمَّا حديث: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء**» فسياقه فيما يكون حجة من حجج الشرع.

وإنَّما الجواب: أنَّ المراد أن لا يبتدع الإنسان بما لم يكن في السنَّة ولا فيما عليه الصحابة في زمن الخلفاء الأربعة؛ لقرب عهدهم بتلقي الشرع.

وعنه: قولهم حجَّة، لا إجماع، كما تقدم في تأويل قول أبي خازم.

وعنه: وقول الشيخين -أعني: أبا بكر وعمر رضوان اللَّه عليهما-، يعني حجَّة؛

---

(١) رواه أبو داود في «سننه» (٤٦٤٦)، والترمذي (٢٢٢٦)، وقال: «حديث حسن»، وأحمد في «المسند» (٢١٨١٦)، والطبراني في «الكبير» (٦٤٤٢)، وابن حبان في «صحيحه» (٤٥٩)، وضعفه المنذري في «مختصر السنن» (٨/ ٣٥)، وصححه الحافظ ابن حجر في «الفتح» (٧/ ٧٢)، «موافقة الخُبر الخَبَر» (١/ ١٤١)، وذكر تصحيح ابن حبان والحاكم وتحسين الترمذي.

(٢) هذا حديث رواه ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» (٢/ ١١١)، وضعفه، وابن حزم في «الإحكام» (٦/ ٨٣)، وضعفه بأبي سفيان، والحارث بن غصين، وكذلك سلام بن سليمان يروي الأحاديث الموضوعة قال: وهذا منها بلا شك، فهذه رواية ساقطة من طريق ضعف إسنادها. اهـ، ثُمَّ قال: خبر مكذوب، موضوع، باطل، لم يصح قط. اهـ، ورواه ابن عدي في «الكامل» (٣/ ٢٦٣/ ترجمة ٥٠٢)، وفي الحديث: حمزة بن أبي حمزة متروك كما قال الدارقطني، وقال ابن عدي: عامة مرويَّاته موضوعة، وقال ابن حبان: ينفرد عن الثقات بالموضوعات، حتى كأنه المتعمد لها ولا تحل الرواية عنه.
وساق له الذهبي في «الميزان» أحاديث من موضوعاته هذا منها.
وقال البزار: منكر لا يصح، ذكره العراقي، وفيه أيضًا عبد الرحيم بن زيد، [«سلسلة الأحاديث الضعيفة» للألباني (١/ ١٤٩- ١٥٢) رقم (٦١)، «الميزان» للذهبي (٢/ ١٢٩/ ترجمة (٢٢٩٩)]، ولا دلالة في الحديث إن صحَّ سنده كما قال الأئمة، فقد قال أبو عمر بن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» (٢/ ١١٠): «إن صحَّ هذا الخبر فمعناه: فيما نقلوا عنه وشهدوا به عليه، فكلهم ثقة مؤتمن على ما جاء به، لا يجوز عندي غير هذا، وأمَّا ما قالوا فيه برأيهم، فلو كان عند أنفسهم كذلك ما خطأ بعضهم بعضًا، ولا أنكر بعضهم على بعض، ولا رجع منهم أحد إلى قول صاحبه، فتدبر». اهـ. وكذلك بيَّن ضعفه الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٣٩٤- ٣٩٥)، وبين ضعف رواته وترك بعضهم، وبعضهم منكر الحديث عند البخاري وأبي حاتم، وابن معين وابن عدي.

لقوله ﷺ: «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**»[١] رواه أحمد، وابن ماجه، والترمذي، وقال: حديث حسن، وابن حبان في «صحيحه».

ورد ابن مفلح وغيره: بأنَّ الخلفاء[٢] عام فأين دليل الحصر، ثُمَّ يدلُّ على أنه حجَّة، أو يُحمل على تقليدهم في فتيا أو إجماع لم يخالفهم غيرهم.

وعن أحمد رواية أنه إجماع، وقاله بعض العلماء، وهو ضعيف.

قال الآمدي: قال بعض النَّاس: قول أبي بكر وعمر إجماع.

قال ابن مفلح: وذكره بعض أصحابنا عن أحمد، وعنه: يحرم خلاف أحدهم.

قال ابن مفلح: قول أحدهم ليس بحجَّة، فيجوز لأحدهم خلافه». اهـ.

وقال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (٤/ ١١٩٨/ وما بعدها):

«لا يعتد بإجماع الأئمة الأربعة إذا خالفهم غيرهم من الصحابة في إحدى الروايتين، وهو ظاهر كلام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في رواية المروذي عنه قال: «إذا اختلف أصحاب رسول اللَّه ﷺ لم يجز لرجل أن يأخذ بقول بعضهم إلَّا على اختيار، ينظر أقرب القول إلى الكتاب والسنَّة».

وظاهر هذا أنه لم يقدِّم قول الأئمة على غيرهم من الصحابة، وهو اختيار الجرجاني وفيه رواية أخرى يعتد بها، وهو ظاهر كلام أحمد في رواية إسماعيل بن سعيد، وقد سأل أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عمن زعم أنه لا يجوز أن يخرج من قول الخلفاء إلى من بعدهم من الصحابة؛ لأنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين**».

قال: فناظرني في بعض ما قال الصحابة، ثُمَّ رأيته قد قَنَعَ بهذا القول، وقال: «ما أبعد هذا القول أن يكون كذلك».

وهو اختيار أبي خازم من أصحاب أبي حنيفة لأجل هذا المذهب، لم يعتد بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الأرحام، وحكم برد الأموال التي حصلت في بيت مال المعتضد وجعل ذوي الأرحام أوْلى من بيت المال.

وجه الرواية الأولى: ما روي عن النَّبِيّ ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم**»،

---

(١) رواه أحمد في «المسند» (٢٣١٣٨)، والترمذي في «سننه» (٣٦٦٢)، وقال: حديث حسن، وابن ماجه في المقدمة (٩٧)، وابن حبان في «صحيحه» (٦٨٦٣)، والحاكم في «المستدرك» (٤٤٥١)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٢) يعني: لفظ «الخلفاء» في الحديث يعمّ كل خليفة.

فجعل الاقتداء بكل واحد منهم هدًى، كما أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين من بعده.

فإن قيل: يحمل هذا على ما إذا قال كل واحد منهم قولًا ولم يخالفه غيره فيه.

قيل: إذا لم يخالفه غيره صار إجماعًا منهم، والخبر يقتضي الأخذ بقول الواحد منهم، فإن قيل: نحمله إذا اختلفوا، فإنه يجوز الاقتداء بكل واحد منهم، قيل: إذا كان هناك اختلاف، فالاقتداء يحصل بالدليل؛ لأنه يجتهد في أحد القولين من طريق الدليل.

ولأنَّ الإمامة لا تأثير لها في تقديم القول، كما لا تأثير لكون الواحد من الأمراء أو رسله.

ولأنَّ الأربعة يجوز الخطأ في قولهم، كما يجوز في حق كل أربعة.

واحتج المخالف بما روي عن النَّبِيِّ ﷺ أنه قال: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي**»، فأمر بذلك، والأمر للوجوب.

والجواب: أنا نحمل «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي**»؛ إذا لم يظهر خلافهم في الصحابة، ونحمل قوله: «**وسنة الخلفاء**» أن يريد به الفتيا، وخصَّهم بالذكر لأنهم أعلم من غيرهم في وقتهم وزمانهم». اهـ.

قال شيخ الإسلام في «المسوّدة» (ص٢٨٣- ٢٨٤):

«لا يُقدَّم قول الواحد من الخلفاء الأربعة على غيرهم في أصحّ الروايتين وبها قالت الجماعة واختارها أبو الخطاب وزعم أن المسألة رواية واحدة، وكذلك ابن عقيل صدّر المسألة بأن قال: لا يختلف قول أصحابنا بأنَّ الواحد من الخلفاء يسوغ خلافه، ولا يمنع بقيَّة الصحابة من خلافه». اهـ.

قلت: الأمر بإجماع الصحابة للوجوب، فيكون اتفاق الأئمة الخلفاء الأربعة حجة وليس إجماعًا، فإن خالفهم غيرهم من الصحابة بدليل ينظر فيه فإن صح يرجّح بينهما بقوة الدلالة والنظر إلى وجه التعارض بين الدليلين.

- **وقال نجم الدين الطوفيُّ في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٩٩/ وما بعدها)**:

«اتفاق الخلفاء الأربعة بعد رسول اللَّه ﷺ مع مخالفة غيرهم لهم ليس إجماعًا، وكذا اتفاق الشيخين أبي بكر وعمر، وأوْلى؛ أي: إذا لم يكن اتفاق الأربعة إجماعًا، فقول اثنين منهم أوْلى أن لا يكون إجماعًا، ودليل ذلك: ما سبق من أنَّ العصمة تثبت لمجموع الأمة، وهؤلاء بعضها والخلاف عن أحمد فيهما يفيد أنه حجة [فذكر حديث «**عليكم بسنتي**»،

وحديث «**اقتدوا بالذين من بعدي**» كدليل لمن قال] ولو لم تقم الحجة بقولهم لما أُمرنا باتباعهم.

والجواب: أنَّ سُنة الخلفاء الراشدين إن كانت هي سنة رسول اللَّه ﷺ فلا اختصاص لهم بها، وسنة رسول اللَّه ﷺ، ودينه دلَّ على اعتبار قول جميع الأمة لا بعضها، وإن كانت غير سنة رسول اللَّه ﷺ لم تُعْتبر، فكان الإجماع الذي دلَّ عليه الدليل السمعي أوْلى بالاتباع، وإن سلمنا اعتبار سنّتهم، فإمَّا أن لا تُعتبر سنة رسول اللَّه ﷺ مع سُنّتهم، أو تعتبر معها، فإن لم تعتبر، لزم استقلال سُنتهم بالصواب، مع مخالفتها سنة رسول اللَّه ﷺ، وهو باطل بإجماع، وإن اعتبرت معها سنة رسول اللَّه ﷺ لم تستقل سُنّتهم بإصابة الحق؛ لأنَّ ما اعتبُر له سببان، أو علق على سببين لم يحصل بأحدهما.

أمَّا قوله ﷺ: «**وسنة الخلفاء الراشدين**»، فهو تعريف بصفة الخلافة مع الرشاد، فلا يختص بالأربعة ولا بالشيخين؛ بل يتناول كل خليفة راشد، فيجب أن يُضمَّ في الاعتبار إلى قولهم قول كل من اتّصف بذلك كعمر بن عبد العزيز ونحوه.

سلَّمنا أنَّ المراد بالخلفاء الراشدين الأربعة المذكورون، لكن الأمر باتباع سنّتهم لا ينفي اعتبار بقية الأمة معهم؛ إذْ بقية الأمة مسكوت عنهم في الحديث، وقد دل دليل الإجماع على اعتبار قولهم، فصار تقدير الحديث: «**عليكم بسنة الخلفاء الراشدين**» الموافقة لقول باقي أمتي، وخصَّ الخلفاء الراشدين بالذكر لأنهم رؤساء الأمة وخيرها وأفضلها.

سلَّمنا أنَّ المراد اتباع سنتهم فقط، لكن ليس ذلك نصًا في أنَّ اتفاقهم إجماع، فيُحمل على اتباعهم في الفتيا أو السياسة أو الرواية أو تفسير القرآن، يُقدَّم قولهم في ذلك، لِقِدَم عهدهم في الإسلام، ورسوخهم فيه، أو على أنَّ قولهم حجة، وقد بيّنَّا أنَ ليس كل حجة إجماعًا، وعليه حُمِل ما دلَّ عليه قول أحمد من أنه لا يخرج عنهم إلى قول غيرهم.

سلَّمنا أنَّ اتفاقهم إجماع، لكن هاهنا ما يعارضه، وهو أن اتفاقهم بمجرده لو كان إجماعًا للزم أن يكون قول كل واحد أو اثنين منهم إجماعًا، ولا قائل به؛ وإنَّما قلنا ذلك لأنه ﷺ قال: «**إنَّ اللَّه ضرب بالحق على لسان عمر وقلبه**»[١]، وقال عمر: «**وافقت ربي في ثلاث**»[٢]، ونُقل عن الصحابة أنهم قالوا: كنا نرى أن مع عمر ملكًا يُسدّده، وقال في حديث يرويه مِشْرَح بن

(١) رواه أحمد في «المسند» (٢١١٩٢)، وابن ماجه في «سننه» (١٠٨)، والحاكم في «المستدرك» (٤٥٠١)، وصححه ووافقه الذهبي.
(٢) رواه البخاري (٤٤٨٣)، ومسلم (٢٣٩٩).

هامان: «**لو كان نبيٌّ بعدي لكان عمر**»[١]، وقال في علي: «**اللهم أَدِرِ الحق معه حيثما دار**»[٢]، ولمَّا بعثه إلى اليمن قاضيًا قال: يا رسول اللَّه إنه لا علم لي بالقضاء فقال: «**اذهب، فإنَّ اللَّه سيهدي قلبك، ويسدد لسانك**»[٣] قال: فما شككت في قضية بعد.

فأخبر ﷺ أنَّ عمر مضروب بالحق على قلبه ولسانه، وهو شهادة له بالعصمة من الخطأ، ودعا لعلي بدوران الحق معه، وأخبر أنه سيهدي قلبه ويسدد لسانه حتى قال: «**أقضاكم علي**»[٤]، وهو شهادة له أيضًا بذلك.

فوجب بذلك أن يكون قولهما معًا، أو قول كل منهما حجة قاطعة، وإذا ثبت ذلك فيهما لزم ثبوته في أبي بكر؛ لأنه أفضل من عمر، وفي عمر لأنه أفضل من عثمان، وفي عثمان لأنه أفضل من علي عند الجمهور، ولكن القول بأنَّ قول كل منهم حجة قاطعة لم يقل به أحد، إلَّا الشيعة في علي؛ لاعتقادهم عصمته.

وأمَّا قوله ﷺ «**اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر**» فالكلام عليه نحوٌ من الكلام على الذي قبله، ثُمَّ هما معارضان بقوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم**»، وأيضًا لو قدَّر أن سائر الصحابة خالفوا الشيخين في حكم، فالأخذ بالقولين وإلغاؤهما باطل، وتقديم قولهم مع خلاف الأكثر لهما بعيد، وهو مخالف لقوله ﷺ: «**اتبعوا السواد الأعظم**»، و«**يد اللَّه مع الجماعة**»، ونحوه، فبان بما ذكرناه ضعف القول بأنَّ اتفاق الأربعة أو الشيخين إجماع، وأنَّ حمل ما نُقل عن أحمد ممَّا يدلُّ على ذلك على أن قولهم حجة ظنية لا قطعية متعين، واللَّه تعالى أعلم». اهـ.

---

(١) رواه الترمذي (٣٦٩٥) في «سننه»، وقال: حسن غريب، والحاكم في «المستدرك» (٤٤٩٥)، وصححه ووافقه الذهبي، وأحمد في «المسند» (١٧٣٣٦).

(٢) رواه الترمذي في «سننه» (٣٧٢٣)، وقال: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلَّا من هذا الوجه، والمختار بن نافع شيخ بصري كثير الغرائب» فالحديث ضعيف وكذلك قال المباركفوري في «التحفة» (٩/ ٢٢٨).

(٣) رواه أبو داود في «سننه» (٣٥٨٢)، والترمذي (١٣٣١) مختصرًا وحسنه وأقره المنذري في «مختصر السنن» (٦/ ٤١٩)، ورواه أحمد (٦٣٦) في المسند بسند منقطع عن أبي البختري عن علي ولم يسمع من علي شيئًا كما قال ابن معين وابن سعد في «الطبقات» (٦/ ٢٠٥) أفاده الشيخ أحمد شاكر.

(٤) رواه الحاكم في «المستدرك» (٥٧٨٤)، وصححه ووافقه الذهبي، وأحمد في «المسند» (١٢٨٣٩)، ورواه البخاري في «صحيحه» (٤٤٨١) عن عمر قال: «أقرؤنا أُبيّ، وأقضانا عليّ»، ورواه عبد الرزاق في «المصنف» (٢٠٣٨٧) مرسلًا عن قتادة عن رسول اللَّه ﷺ.

● **المسألة (٨١): إجماع أهل المدينة وأهل البيت ليس بحجة:**

أولًا: إجماع أهل المدينة:

قال نجم الدين الطوفيُّ في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ١٠٣/ وما بعدها):

«وإجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين ليس بحجَّة، خلافًا لمالك وحده، فإنَّ إجماعهم عنده حُجَّة فيما طريقه التوقيف، ومن أصحابه من قال: هو حجة مطلقًا في نقلٍ نقلوه، أو في عمل عملوه.

لنا: على أنه ليس بحجة على من خالفهم: أنَّ العصمة لمجموع الأمة، وهم بعضها لا جميعها، فلا تثبت العصمة لقولهم، فلا يكون إجماعًا؛ بل يكون حجة ظنّية يُعمل به إذا خلا عن معارض راجح.

فالعصمة للأمة لا للبعض ولا للمكان، إشارة إلى أنَّ المدينة وَرَدَ في فضلها نصوص كثيرة، فربَّما ظنَّ ظانٌّ أنَّ ذلك يدلُّ على أنَّ اتفاق أهلها أجماع، وليس كذلك، فأجاب بأنَّ العصمة ليست للمكان، وإلَّا لكانت مكة أَوْلى بذلك من المدينة أو مساوية لها فيه؛ لأنها أفضل من المدينة عند الأكثرين، وإنَّما العصمة للأمة جميعها.

احتج مالك بأنَّ أهل المدينة جمّ غفير، شاهدوا التنزيل، وعلموا التأويل، وتناقل ذلك الأبناء والآباء والخلف عن السلف، واتفاق الجم الغفير من أهل الاجتهاد على الخطأ ممتنع في العادة، فوجب أن يكون قولهم صوابًا في العادة، فيجب اتّباعه.

قلنا: باقي الأمة أكثر، فالتمسك بهذا في حقهم أَوْلى؛ أي: إن دلَّت كثرة مجتهدي المدينة على صواب ما اتفقوا عليه، فبقية الأمة أكثر منهم، فلتكن أكثريتهم أَدَلَّ على صواب قولهم من كثرة أهل المدينة على صواب قولهم.

ويتقرر هذا الجواب بطريق آخر، مُنَبَّهٍ عليه ما ذكرتُه وهو: أن يُقال: لو قُدِّر أنَّ باقي الأمة خالفوا أهل المدينة في حُكم، فإمَّا أن يُؤخذ بقول الفريقين، أو يترك قولهما، وهما باطلان، لما سبق في اعتبار قول العامِّي، أو يُقدم قول أهل المدينة مع أنَّ باقي الأمة أكثر منهم، وهو بعيد مخالف للأمر باتباع السواد الأكثر.

فقوله: يمتنع اتفاق الجم الغفير من المجتهدين على الخطأ عادة، قلنا: بقية مجتهدي الأمة جمّ غفير، فيمتنع عليهم الخطأ عادة، ثُمَّ هو معارض بأهل الكوفة، فإنَّ عليًّا رضي الله عنه، وابن مسعود، وجماعة من أعيان الصحابة والتابعين كانوا بها، كما روى أبو بكر أحمد بن

علي بن سعيد القاضي المرْوَزِي في كتاب «العلم» بإسناده عن ابن سيرين قال: قدِمْت الكوفة فوجدت فيها أربع مئة فقيه.

قلت: يعني من الصحابة والتابعين، واتفاق مثل هؤلاء على الخطأ ممتنع عادة، وبه احتج بعض النَّاس -أظنهم أصحاب الرأي- على أن إجماع أهل الكوفة حجة، ومالك لا يقول به.

وممَّا احتج به المالكية وجهان آخران:

أحدهما: أنَّ روايتهم مقدمة على رواية غيرهم، وكذا اتفاقهم، وليس ذلك بلازم؛ لأنَّ الاتفاق مستنده العصمة السمعية، وليست مختصَّة بهم، بخلاف الرواية.

الوجه الثاني: أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**إنَّ المدينة تَنْفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد**»، والخطأ خبث، فوجب نفيه عن أهلها، والجواب من وجهين: أحدهما: أنَّ هذا الحديث ورد على سبب، وهو: أنَّ أعرابيًّا دخل المدينة وبايع النَّبِيّ ﷺ فأصابته فيها حُمَّى، فسأله إقالة البيعة ليخرج إلى البادية فلم يُجِبْه النَّبِيّ ﷺ إلى ذلك، فخرج بغير إذنه فقال النَّبِيّ ﷺ: «**إنَّ المدينة كالكير تنفي خبثها ويتضيّع طيبها**»[(١)].

وعند مالك: أنَّ الاعتبار بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.

والوجه الثاني: أنَّ الخبث في عرف اللغة لا يفيد الخطأ، مطابقة، ولا تضمنًا ولا التزامًا، فكيف يُتسدلّ بالحديث على نفي الخطأ؟! ولئن جاز للمالكية الاحتجاج بنفي الخبث عن المدينة على أن اتفاق أهلها حجة، جاز للشيعة الاحتجاج بنفي الرجس عن أهل البيت، على أنَّ اتفاقهم حجة؛ لأنَّ دلالة الرجس على الخطأ لا تتقاصر عن دلالة الخبث عليه؛ بل هو أدلَّ على الخطأ من الخبث». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٤/ ١٥٨١/ وما بعدها):

«إجماع أهل المدينة ليس بحجة عند جماهير العلماء؛ للأدلة المتقدمة في ذلك، ولأنهم بعض الأمة لا كلّها؛ لأن العصمة من الخطأ إنَّما يُنسب للأمة كلها لا للبعض، ولا مدخل

---

(١) رواه البخاري (١٨٨٢، ٧٢٠٩)، ومسلم (١٣٨٣)، ورواية البخاري: «**ينصع طيبها**» بالصاد من النصوع وهو الخلوص، والمعنى: أنها إذا نفت الخبث استقر الطيب فيها، قاله ابن حجر في «فتح الباري» (٤/ ١١٠)، وكذلك لفظه مسلم، وقيل المعنى: «**يتضيع طيبها**»؛ أي: يفوح وينتشر من ضاع المسك وتضوَّع وقد ذكر الحافظ في «الفتح» لفظه التضوَّع عند الحديث (١٨٨٣).
قال ابن منظور في «لسان العرب» (٤/ ٢٦٢٥): «تضيَّعت الرائحة، فاحت وانتشرت كتضوَّعت». اهـ.

للمكان في الإجماع؛ إذ لا أثر لفضيلته في عصمة أهله بدليل مكة المشرفة». اهـ.

وقال ابن حزم في «النُّبذ في أصول الفقه» (ص٤٨- ٤٩):

«وأمَّا من قال: إن الإجماع إجماع أهل المدينة لفضلها، ولأنَّ أهلها شهدوا نزول الوحي؛ فقول خطأ من وجوه:

أحدها: أنها دعوى بلا برهان، والثاني: أنَّ فضل المدينة باق بحسبه، والغالب على أهلها اليوم الفسق بل الكفر من غالية الروافض، وإنا للَّه وإنا إليه راجعون على ذلك، والثالث: أنَّ الذين شهدوا الوحي إنَّما هم الصحابة ﭫ، لا من جاء بعدهم من أهل المدينة، وعن الصحابة أخذ التابعون من أهل كل مصر، والرابع: أنَّ كل خلاف وجد في الأمة فهو موجود في المدينة، والخامس: أنَّ الخلفاء الذين كانوا بالمدينة لا يخلو حالهم من أحد وجهين لا ثالث لهما: إمَّا أن يكونوا قد بيَّنوا لأهل الأمصار من رعيتهم حكم الدين أو لم يبيّنوا، فإن كانوا قد بيّنوا لهم الدين، فقد استوى أهل المدينة وغيرهم في ذلك، وإن كانوا لم يُبيّنوا لهم فهذه صفة سوء وقد أعاذهم اللَّه تعالى منها، فبطل قول هؤلاء بيقين، والسادس: أنه إنَّما قال ذلك قوم من المتأخرين ليتوصَّلوا بذلك إلى تقليد مالك بن أنس دون علماء المدينة جميعًا، ولا سبيل إلى مسألة واحدة أجمع عليها جميع فقهاء أهل المدينة المعروفون من الصحابة والتابعين خالفهم فيها سائر الأمصار، والسابع: أنهم قد خالفوا إجماع أهل المدينة وغيرهم في المساقاة كما ذكرنا وغير ذلك». اهـ

ثانيًا: إجماع أهل البيت ليس بحجَّة.

ويسمى إجماع العِتْرة، قال ابن الأثير في «النهاية» (٣/ ١٦١):

«عِترة الرجل: أخَصُّ أقاربه، وعِترة النَّبِيِّ ﷺ: بنو عبد المطلب، وقيل: أهل بيته الأقربون، وهم أولاده وعلي وأولاده، وقيل: عترته الأقربون والأبعدون منهم». اهـ.

قال الزركشي في (البحر المحيط) (٤/ ٤٩٠):

«إجماع أهل البيت ليس بحجَّة، المراد بهم: علي، وفاطمة، والحسن، والحسين، رضوان اللَّه عليهم، خلافًا للشيعة وبالغوا فقالوا: قول علي حجَّة وحده». اهـ.

قال الشوكاني مثل ذلك في «إرشاد الفحول» (١/ ٣٩٦- ٣٩٧) ثُمَّ بيَّن أدلتهم فقال:

«واستدلوا بقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]، والخطأ رجس، فوجب أن يكونوا مطهّرين عنه.

وأُجيب: بأنَّ سياق الآية يُفيد أنها في نسائه ﷺ، ويُجاب عن هذا الجواب: بأنه ورد الدليل الصحيح أنها نزلت في علي وفاطمة والحسين(١).

ولكن لا يخفاك أنَّ كون الخطأ رجسًا، لا يدلُّ عليه لغةٌ ولا شرع، فإنَّ معناه في اللغة: القذر، ويُطلق في الشرع على العذاب، كما في قوله سبحانه: ﴿قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ﴾ [الأعراف: ٧١]، وقوله: ﴿مِّن رِّجْزٍ أَلِيمٌ﴾ [سبأ: ٥].

والرجز: الرجس.

واستدلوا بمثل قوله: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣]، وبأحاديث كثيرة جدًّا تشتمل على مزيد شرفهم وعظيم فضلهم، ولا دلالة فيها على حجّية قولهم، وقد أبعد من استدلَّ بها على ذلك». اهـ.

قال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ١٠٧/ وما بعدها):

«ولا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم، خلافًا للشيعة، لنا: ما سبق، يعني: من أنهم ليسوا كل الأمة، والعصمة إنَّما تثبت لجميعها، فيكون قولهم حجة مع عدم المعارض الراجح لا إجماعًا، كما قلنا في اتفاق أهل المدينة.

قالوا: الخطأ رجس، والرجس منفيّ عنهم، قلنا: الآية وردت في نساء النَّبِيّ ﷺ، ثُمَّ الرجس: الكفر، أو العذاب، أو النجاسة، والخطأ الاجتهادي ليس واحدًا منها، ثُمَّ الرجس مُفردًا حُلِّي باللام وهو غير مستغرق.

قالوا: «**كتاب اللَّه وعترتي**» قلنا: المعلق شيئين لا يوجد بأحدهما، والكتاب يمنع ما ذكرتم، ثُمَّ العترة لا تختص بأهل البيت». اهـ.

هذا نص المختصر، ثُمَّ بدأ في شرحه: فبيَّن أنَّ الآية في نساء النَّبِيّ ﷺ بدلالة السياق، كما قال ابن كثير، فلا حجة لهم في الآية أصلًا، ويلزم أن يدخل نساء النَّبِيّ ﷺ معهم في الإجماع وهو باطل عندهم.

---

(١) قال ابن كثير في «تفسيره» عند هذه الآية (٦/ ٢١٣): «ليس المراد بالأهل الأزواج فقط؛ بل هم مع آله، وهذا الاحتمال أرجح؛ جمعًا بينها وبين الرواية التي قبلها وجمعًا، أيضًا بين القرآن والأحاديث المتقدمة إن صحت، فإنَّ في بعض أسانيدها نظرًا.
ثُمَّ الذي لا شك فيه مِنْ تدبّر القرآن أنَّ نساء النَّبِيّ ﷺ داخلات في قوله ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، فإنَّ سياق الكلام معهن، ولهذا قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤]». اهـ.

وبيَّن أنَّ الرجس اسم مفرد حُلِّي باللام، وهو لا يقتضي الاستغراق كذا قال، فبتقدير أنه هو الخطأ، فليس في الآية ما يدلُّ على نفي جميعه عنه، فلا يبقى في الآية دلالة.

ثُمَّ بيَّن استدلالهم بحديث مسلم (٢٤٠٨) عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر، كتاب اللَّه، حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما**».

ووجه الاستدلال بهذا النص: أنه أمر بالتمسك بالعترة وأخبر بعدم ضلال من تمسك بها، ولو لم يكن قولهم حجة قاطعة لما أمر بذلك، وهو المطلوب، والجواب عنه أنه ﷺ علق نفي الضلال على شيئين: الكتاب والعترة، والمعلق على شيئين لا يوجد بأحدهما، فنفى الضلالة لا يوجد بالتمسك بالعترة وحدها دون الكتاب، والكتاب يمنع ما ذكرتم من أن إجماعهم حجة؛ لقوله ﷻ: ﴿وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥].

ونحوه من النصوص الدالة على أنَّ العصمة للأمة لا لبعضها.

ثُمَّ إنَّ العترة لا تختص بآل البيت؛ بل هي في اللغة: نسل الرجل ورهطه الأدْنَوْن، كذا ذكره الجوهري، ويُروى أنَّ أبا بكر الصديق قال: «نحن عترة رسول اللَّه ﷺ» رواه البيهقي في السنن الكبرى (٦/ ١٦٦)، وذكره ابن الأثير في «النهاية» (**٣/ ١٦١**).

ثُمَّ ختم الطوفي كلامه فقال: «وذكر ابن مندة وابن أبي الدنيا في كتاب الروح والنفس، قال محمد بن نصر: ذهبت الشيعة في أهل البيت إلى ما ذهب إليه النصارى في المسيح، وذلك أنهم زعموا أنَّ اللَّه تعالى نفخ في آدم من روح ذاته، ثُمَّ انتقل ذلك الروح في الأنبياء من ولده حتى انتهى إلى محمد ﷺ، ثُمَّ من بعده إلى عليّ، ثُمَّ إلى ولده، فلذلك قالوا: إنهم بذلك الروح معصومون يعلمون المُغَيَّبات، ويستغنون عن معلم في جميع الأحكام، حتى أفضى الأمر ببعض الشيعة إلى أنهم اعتقدوا إلهية علي، والأئمة من ولده». اهـ.

قال تعالى: ﴿سُبۡحَٰنَكَ هَٰذَا بُهۡتَٰنٌ عَظِيمٞ﴾ [النور: ١٦].

* * *

«الأصل الرابع: القياس»

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ٥):

«كتاب القياس: والنظر فيه أوسع من غيره من أبواب الأصول، فلهذا خصُّوه بمزيد اعتناء، وقد قال إمام الحرمين مُبيِّنًا لشرفه:

القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعَّب الفقه وأساليب الشرعية، وهو المُفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية، فإنَّ نصوص الكتاب والسنَّة محصورة مقصورة، ومواضع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منها تواترًا فهو المستند إلى القطع، وهو مُعْوِزٌ قليل، وما ينقله الآحاد من علماء الأمصار يُنَزَّل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعًا أنَّ الوقائع التي يُتَوَقَّع وقوعها لا نهاية لها، والرأي المبتوت المقطوع به عندنا: أنه لا تخلو واقعة عن حكم اللَّه تعالى مُتلقَّى من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال، فهو إذًا أحقُّ الأصول باعتناء الطالب». اهـ.

- **وفي القياس مسائل كثيرة:**

- **المسألة (٨٢): تعريف القياس لغةً وشرعًا:**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوْضة» (٣/ ٢١٨/ وما بعدها):

«القول في القياس، هو لغةً؛ أي: في اللغة: التقدير، نحو: قست الثوب بالذراع؛ أي: قدَّرته به، والجراحة بالمِسْبَار، وهو ما يُسْبَرُ به الجُرْح؛ أي: يُراز[1] به ليُعلم عُمْقُهُ، وهو مع الجراحية شبه المِيل.

قال الجوهري: قست الشيء بالشيء؛ أي: قدّرته على مثاله، يقال: قست أقيس وأقوس فهو من ذوات الياء والواو، والمصدر قيْسًا وقوْسًا بالياء والواو من بناء أقيس قياسًا.

---

(١) قال ابن فارس في «مقاييس اللّغة» (٢/ ٣٧٢/ مادة «رز»): «الراء والزاء أصلان: أحدهما جنسٌ من الاضطراب، والآخر إثبات شيء، . . . وأما الآخر فيقال: رزّ الجراد، إذا غرز بذنبه في الأرض ليبيض، والرَّز: الطعن، يقال: رززْت السهم في الحائط والقرطاس إذا ثبّته فيه، ويقال: رزّه؛ أي: طعنه». اهـ

واعلم أنَّا قد بيّنا أن القياس في اللّغة يَدُلُّ على معنى التسْوية على العموم.

وهو في الشرع: تسوية خاصَّة بين الأصل والفرع، فهو كتخصيص لفظ الدابة ببعض مُسّمياتها، فهو حقيقة عرفية، مجاز لغوي.

وشرعًا: أي: والقياس شرعًا؛ أي: في الشرع واصطلاح عُلمائه.

قيل: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما، كحمل النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الإسكار[١]، ونعني بالحمل: الإلحاق والتسوية بينهما في الحكم.

وربَّما أورد على هذا التعريف أنَّ الأصل والفرع لا يُعرفان إلَّا بعد معرفة حقيقة القياس، فأخذهما في تعريفهما دور[٢].

وقيل: القياس إثبات مثل الحكم في غير مَحَلِّه لمُقتضٍ مشترك، كإثبات مثل تحريم الخمر في النبيذ، وهو غير محلِّ النصّ على التحريم؛ إذْ محلّه الخمر لعلة الإسكار، وهو المقتضي للتحريم المشترك بين الخمر والنبيذ.

وقيل: القياس تعدية حكم المنصوص عليه إلى غيره بجامعٍ كتعدية تحريم الخمر المنصوص عليه إلى النبيذ الذي لم يُنصَّ على تحريمه؛ للجامع المذكور المشترك، وكتعدية التفاضل في البُرِّ المنصوص عليه إلى الأُرز الذي ليس منصوصًا عليه؛ لعلة حُصول التفاضل والتغابن فيهما، وهو الجامع المشترك.

ومعاني هذه التعريفات متقاربة، بعضها قريب من بعض، إن لم تكن متساوية حقيقة.

وقال القرافي: هو إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجْل اشتباههما في عِلَّة الحكم عند المثبت.

فَقوله: إثبات يُراد به المشترك بين العلم والظنّ والاعتقاد؛ لأنا إذا أثبتنا حُكمًا بالقياس، فقد يُعلم ثبوت ذلك للحكم في الفرع قطعًا، وقد يظنه ظنًّا، وقد يعتقده اعتقادًا، والعلم والظنّ والاعتقاد مشتركة في كونها إثباتًا، وقولنا: مثل حكم معلوم؛ لأنَّ حكم الفرع ليس هو نفس

---

(١) قال المرداوي في «التحبير» (٧/ ٣١١٩): «بجامع الإسكار وهو الوصف المناسب لِأَن يترتّب عليه الحكم في نظر الشارع، وهو هنا الإسكار الذي هو علة التحريم». اهـ.

(٢) قال المرداوي في النقل السابق: «لا يُقال: الأصل والفرع لا يعرفان إلَّا بعد معرفة حقيقة القياس، فأخذهما في تعريفه دور؛ لأنا نقول: إنَّما نعني بالفرع صورة أريد ألحاقها بالأخرى في الحكم، بوجود العلة الموجبة للحكم فيهما، وبالأصل: الصورة الملحق بها، فلا يلزم من كون لفظ الفرع والأصل يُشعر أن لا يكون هذا فرع وذاك أصل، إلَّا أن يكون هذا مقيسًا على ذلك». اهـ.

حكم الأصل؛ إذْ الحكم وصف لمحلِّه، ووصف أحد المحلَّيْن ليس وصفًا للآخر، فتحريم الخمر ليس هو نفس تحريم النبيذ بل هو مثله.

وقولنا: حكم معلوم لمعلوم، ليتناول الموجود والمعدوم، ولم نَقُلْ: حكم شيء لشيء؛ لئلا يختص بالموجود على أصلنا في أنَّ المعدوم ليس بشيء، والقياس الشرعي جارٍ في الموجود والمعدوم والمثبت والمنفي.

وقولنا: لاشتباههما في علة الحكم ظاهر.

وقولنا: عند المُثْبت، ليشمل القياس الصحيح والفاسد، وذلك لأنَّ العلة قد تكون منصوصة، وقد تكون مُستنبطة، كعلَّة الربا المستخرجة من تحريم الربا في الأعيان السّتة بطريق تخريج المَنَاط، وهل هي الكيل، أو الطَّعم، أوَ الوزن، أو الاقتيات؟ وقد ذهب إلى كل واحدة منهن، بعض المجتهدين، ومراد الشارع إنَّما هو واحدة منها، فلو اقتصرنا على قولنا: لاشتباههما في علَّة الحكم، لكان بتقدير أن تكون العلة المرادة من الحديث هي الكيل، يكون التعليل بغيرها قياسًا فاسدًا خارجًا عن الحدّ المذكور؛ لأنه بغير العلَّة المرادة للشارع، فإذا قلنا: لاشتباههما في علة الحكم عند المثبت وهو القائس، كان إثبات كل مجتهد للحكم بالوصف الذي رآه علة، قياسًا شرعيًّا داخلًا في الحدّ المذكور؛ لأنا إن قلنا: كل مجتهد مصيب، فظاهرٌ أنه قياس شرعي، وإن قلنا: المصيب واحد -وهو الحق- فهو غير معيّن، فيكون الجميع أقيسة شرعية؛ إذْ ليس بعضها أوْلى بالصحة أو البطلان من بعض.

وقال الآمدي في «المنتهى»: القياس في اصطلاح الأصوليين مُنْقِسَمٌ إلى قياس العكس، وهو تحصيل نقيض حكم المعلوم في غيره لافتراقهما في علَّة الحكم، وإلى قياس الطّرد، وهو عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل.

قلت: ويَرِدُ على ظاهره القياس على العِلَّة المنصوصة، فإنه خارج عن هذا التعريف لا يتناوله؛ لأنها ليست مُستنبطة.

قلت: ومن أمثلة قياس العكس قوله ﷺ حين عَدَّ لأصحابه وجوه الصَّدقة: «**وفي بُضع أحدكم صدقة**» أو قال: «**والرجل يأتي أهله صدقة**»، قالوا: يا رسول اللَّه، أيأتي أحدنا شهوته ويؤجر؟ قال: «**أرأيتم لو وضعها في حرام**» -يعني: أكان يعاقب؟ قالوا: نعم قال: «**فمه؟**»[(١)]

---

(١) رواه مسلم (١٠٠٦)، وأبو داود في «سننه» (٥٢٤٣).
استدلَّ المرداوي على قياس العكس بالقرآن فقال: «التحبير» (٧/ ٣١٢٩): «فأمَّا القرآن: فنحو قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فدلَّ على أنه ليس إله إلّا اللَّه، لعدم فساد=

يعني كما أنه إذا وضَعَهَا في حرام يأثم، كذلك إذا وضعها في حلال يؤجر، فقد حصَّل النَّبِيّ ﷺ نقيض حكم الوطء المباح، وهو الإثم في غيره وهو الوطء الحرام، لافتراقهما في علَّة الحكم، وهو كون هذا مُباحًا.

وقال الآمدي أيضًا في «جدله»: الذي نراه أن يُقال: هو حمل معلوم على معلوم بناءً على جامع معلوم.

وقيل: القياس: ردُّ فرع إلى أصل بعلة جامعة بينهما، وقد سبق نحوه، والعبارات في تعريف القياس كثيرة، وحاصلها يرجع إلى أنه: اعتبار الفرع بالأصل في حكمه، واللَّه تعالى أعلم». اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ٧):

«**فالمحققون أنه**: مساواة فرع لأصل في عِلَّة الحكم، أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم؛ وذلك لأنه من أدلة الأحكام، فلابد من حكم مطلوب به، ولابدَّ له من محل يقوم به وهو الفرع، وذلك لثبوته في محل آخر وهو الأصل، ولا يمكن ذلك بين كل شيئين؛ بل إذا كان بينهما أمر يوجب الاشتراك في الحكم وهو المراد بالمساوة في نفس الأمر.

وقال ابن كج: ردُّ فرع مسكوت عنه وعن حكمه إلى أصل منطوق بحكمه.

وقيل: الجمع بين النظرين وإجراء حكم أحدهما على الآخر». اهـ.

● **المسألة (٨٣): نكتة في تسمية القياس، والتفريق بينه وبين الاجتهاد، وبيان ما وضع له القياس:**

قال الزركشي في (البحر المحيط» (٥/ ١١- ١٢):

«قال الغزالي: لفظ القياس مشترك يطلق تارة على الرأي المحض المقابل للتوقيف حتى يُقال: الشرع إمَّا توقيف أو قياس.

وهذا الذي ننكره، وهو الذي يتعرض لتشنيع التعليمية، ويطلق تارة بمقابل التعبَّد حتى يُقال: الشرع ينقسم إلى ما يُعقل معناه وإلى تعبد، كرمي الجمار، وكلاهما توقيف، لكن يسمَّى ما عُقل معناه قياسًا لما انقدح فيه من المعقول، وهذا هو الذي نقول به، وهو بهذا

= السموات والأرض، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، ولا اختلاف فيه؛ فدلَّ على أنَّ القرآن من عند اللَّه بمقتضى قياس العكس.

وأمَّا عن الصحابة ﷺ ففي «الصحيحين» عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول اللَّه ﷺ قال: «**من مات لا يشرك باللَّه شيئًا دخل الجنة**» قال: وقلت أنا: من مات يشرك به شيئًا دخل النَّار»، ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة عليه». اهـ، وحديث ابن مسعود رواه البخاري (١٢٣٨)، ومسلم (٩٢).

المعنى أحد نوعي التوقيف مقابلًا له، وفي «المعتمد» لأبي الحسن البصري: كان الشافعي رضي الله عنه يسمِّي القياس استدلالًا؛ لأنه فحصٌ ونظرٌ، ويسمِّي الاستدلال قياسًا، لوجود التعليل فيه.

وحكى صاحب «الكبريت الأحمر» عن بعضهم أنَّ القياس والاجتهاد واحد؛ لحديث معاذ: «أجتهد رأيي»[1]، والمراد القياس بالإجماع.

وقال: إلكيا: يمتاز القياس عن الاجتهاد بأنه في الأصل: بذل المجهود في طلب الحق، سواءً طُلب من النص أو القياس.

وقال الشافعي: في «الرسالة»: إنَّ القياس الاجتهاد، وظاهر هذا لا يستقيم، فإنَّ الاجتهاد أعمَّ من القياس، والقياس أخصّ، إلَّا أنه لمَّا كان الاجتهاد في عرف الفقهاء مُسْتَعملًا في تعريف مالا نصَّ فيه من الحكم، وعنده أنَّ طريق تعرُّف ذلك لا يكون إلَّا بأن يُحمل الفرع على الأصل فقط، وذلك قياس عنده.

والاجتهاد عند المتكلمين ما اقتضى عليه الظنّ في الأحكام التي لا يتعين فيها خطأ المجتهد ويُقال فيها: كل مجتهد مصيب، والقياس ما ذكرناه والأمر فيه قريب، وقال ابن السمعاني: هل القياس والاجتهاد واحد أم يختلفان؟ اختلفوا فيه: فقال أبو علي بن أبي هريرة: إنهما متحدان، ونسبه للشافعي، وقد أشار إليه في كتاب «الرسالة»، والذي عليه جمهور الفقهاء، أنَّ الاجتهاد غير القياس، وهم أعمُّ منه؛ لأنَّ القياس يفتقر إلى الاجتهاد وهو من مقدِّماته، وليس الاجتهاد يفتقر إلى القياس، ولأنَّ الاجتهاد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة، وليس ذلك بقياس.

وقد اختلفوا فيما وضع له اسم القياس على قولين: أنه استدلال المجتهد وفكره المستنبط، والثاني أنه المعنى الذي يدلُّ على الحكم في أصل الشيء وفرعه.

وهذا هو الصحيح، ومن فرَّ منه فإنَّما فرَّ منه لشبهة تعود إليه في الحقيقة؛ لأنه قبل القياس لابدَّ من أن يكون له أصل وفرع، فإن كان أصلًا فقد وجب وجوده في كل ما يسمى به واستغنى عن الإلحاق، وإن كان فرعًا لم يجز أن يكون دليلًا على غيره، ووجب أن يكون له أصل يستنبط به، ثُمَّ الكلام في أصله كالكلام فيه لنفسه.

وهذا بعينه يستشكل على القائل الأول بأن يُقال: المجتهد إمَّا أن يكون مأمورًا بالنظر والإلحاق، فإن لم يكن لم يتوجّه عليه الطلب عند نزول الحادثة، وإن كان مأمورًا، فإمَّا أن

---

(١) سبق تخريجه (ص٢٤٤).

يكون أصلًا أو فرعًا، ثُمَّ يعود ما سبق، ومهما كان جوابه فهو جوابنا». اهـ.

وقال نجم الدين الطوفيُّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٢٢٤):

«**وقيل**: القياس هو الاجتهاد، وهذا التعريف خطأ لفظًا وحكمًا، أمَّا من جهة اللفظ، فلأنَّ لفظ القياس يُنبّئ عن معنى التقدير والاعتبار، والاجتهاد لا يُنبّئ عن ذلك، وإن أنبأ عنه فليس هو بلازم له، بخلاف القياس، وأمَّا من جهة الحكم، فلأنه منتقض بالنظر في العمومات، ومواقع الإجماع وغيرها من طرق الأدلة طلبًا للحكم، فإنه اجتهادٌ وليس بقياس.

ولأنَّ الاجتهاد يُنبّئ عن بذل الجهد في النظر، والقياس قد يكون جليًّا فلا يحتاج إلى ذلك.

قلت: فرجع حاصل الكلام إلى أنَّ تعريف القياس بالاجتهاد تعريف بالأعمّ، فإنَّ الاجتهاد أعمُّ من القياس؛ إذْ كل قياس اجتهاد، وليس كل اجتهاد قياسًا». اهـ.

• **المسألة (٨٤): هل ما أثبته القياس هو حكم واحد يشمل الأصل والفرع؟ أم حكمين متماثلين؟**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ١٢- ١٣):

«واختلفوا في الذي أثبته القياس، هل هو حكم واحد يشمل الأصل والفرع؟

أو حكمين متماثلين؟

فذهب بعض الأصوليين إلى أنهما حكمان متماثلان، وقرره من وجهين: جواز نسخ الأصل مع إبقاء الفرع، فدلَّ على أنهما حكمان.

والثاني: أنَّ الحكم يختلف باختلاف متعلّقه، ولا شك أنَّ متعلَّق الأصل غير الفرع فكانا مختلفين.

وذهب بعض الأصوليين إلى أنه حكم واحد شامل لهما؛ لأنا ننظر إلى القضية الخاصة، وإنَّما النظر إلى الأمر العام، فإن أورد جواز النسخ قلنا: لا يتصوَّر نسخ الأصل مع بقاء الفرع». اهـ.

• **المسألة (٨٥): بيان أنَّ النصوص من الكتاب والسنَّة قد اشتملت على جميع الفروع الملحقة بالقياس:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ١٣- ١٤):

«روى الربيع في «اختلاف الحديث» عن الشافعي ما يقتضي اشتمال الكتاب والسنَّة على

جميع الفروع الملحقة بالقياس؛ أي: ابتداء أو بالواسطة، فقال الشافعي: ولمَّا قبض اللَّهُ رسولَهَ تناهت فرائضه، فلا يزاد فيه ولا ينقص، ونص في «الرسالة» على أنَّ القياس موضع ضرورة.

وروى أحمد بن حنبل عن الشافعي أنه قال: القياس ضرورات، حكاه العبادي في «طبقاته»، وهذا يقتضي عدم اشتماله عليه، فليؤوَّل.

وقال ابن كجّ: جميع الأحكام على مراتبها معلومة بالنَّص، لكن بعضها يُعلم بظاهر، وبعضها يُعلم باستنباط وهو القياس، ولو لزم أن لا يثبت حكم إلَّا بنصّ لبطل أكثر الأحكام المستدل عليها بفحوى الخطاب ودليله.

وزعم ابن حزم أنَّ النصوص محيطة بجميع الحوادث، وربَّما تمسك بقول أحمد: ما تصنع بالرأي وفي الحديث ما يُغنيك عنه؟!

ومقابله، قول إمام الحرمين: إنَّ أكثر الحوادث لا نص فيها بحال، ولذا قال غيره من الأئمة: إنه لو لم يُستعمل القياس أفضى إلى خُلُوّ كثير من الحوادث عن الأحكام؛ لقلة النصوص، وكون الصور لا نهاية لها.

وقال بعضهم: من اتسع علمه بالنصوص قلت حاجته إلى القياس، كالواجد ماءً لا يجزئه التيمم، وإنَّما يحتاج إليه في القليل.

وتوسّط بعضهم وقال بالتفصيل بين أعمال الخلق الواقعة، وبين المسائل المولَّدة لأعمالهم المقدَّرة، فالأُولى عامّتها نصوص، وأمَّا المولَدات فيكثر فيها مالا نصّ فيه». اهـ.

وبيَّن ابن القيم الأقوال في المسألة كما في «إعلام الموقعين» (١/ ٢٥٥- ٢٥٩)، فالفرقة الأولى قالت: إنَّ النصوص لا تحيط بأحكام الحوادث، والثانية، قالت القياس كله مُحرّم في الدين، على عكس الأولى، والثالثة: نفوا الحكمة والتعليل والأسباب ثُمَّ قال:

«والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث، وهو: أنَّ النصوص محيطة بأحكام الحوادث ولم يُحِلْنا اللَّه ورسوله على رأي ولا قياس؛ بل قد بيَّن الأحكام كلها، والنصوص كافية وافية بها، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص، فهما دليلان الكتاب والميزان، وقد تخفى دلالة النص أو لا تبلغ العالِم فيعدل إلى القياس، ثُمَّ قد يظهر موافقًا للنص فيكون فاسدًا، وفي نفس الأمر لابدَّ من موافقته أو مخالفته، ولكن عند المجتهد قد تخفى موافقته أو مخالفته». اهـ.

وقال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (١٩/ ٢٨٠/ وما بعدها):

«وسُئل رَحِمَهُ اللَّهُ عمن يقول: إن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة، هل قوله صواب؟

فأجاب: الحمد للَّه رب العالمين: هذا القول قاله طائفة من أهل الكلام والرأي كأبي المعالي وغيره، وهو خطأ؛ بل الصواب الذي عليه جمهور أئمة المسلمين أن النصوص وافية بجمهور أحكام أفعال العباد، ومنهم من يقول إنها وافية بجميع ذلك وإنَّما أنكر ذلك من أنكره؛ لأنه لم يفهم معاني النصوص العامة التي هي أقوال اللَّه ورسولِهِ وشمولها لأحكام أفعال العباد؛ وذلك أنَّ اللَّه بعث محمدًا ﷺ بجوامع الكَلِم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كلية وقاعدة عامة تتناول أنواعا كثيرة وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد.

مثال ذلك: أن اللَّه حرم الخمر، فظن بعض النَّاس أنَّ لفظ الخمر لا يتناول إلَّا عصير العنب خاصةً، والصواب الذي عليه الأئمة الكبار، أنَّ الخمر المذكورة في القرآن تناولت كل مُسْكِر، فصار تحريم كل مُسْكر بالنص العام والكلمة الجامعة لا بالقياس وحده، وإن كان القياس دليلًا آخر يوافق النص، وثبتت أيضًا نصوص صحيحه عن النَّبِيّ ﷺ بتحريم كل مسكر ففي «صحيح مسلم» عن النَّبِيّ ﷺ أنه قال: «**كل مسكر خمر وكل مسكر حرام**»(١)، وفي «الصحيحين» عن عائشة عن النَّبِيّ ﷺ أنه قال: «**كل شراب أسكر فهو حرام**»(٢)، وفي «الصحيحين» عن أبي موسى عن النَّبِيّ ﷺ أنه سُئل فقيل له: عندنا شراب من العسل يُقال له: البِتْع، وشراب من الذّرة يُقال له: المِزْر، قال: وكان قد أوتي جوامع الكلم فقال: «**كل مسكر حرام**»(٣)، وكذلك لفظ الميسر هو عند أكثر العلماء يتناول اللعب بالنَّرْد والشطرنج، ويتناول بيوع الغَرَر التي نهى عنها النَّبِيّ ﷺ(٤)، فإنَّ فيها معنى القمار الذي هو ميسر؛ إذْ القمار معناه: أنْ يؤخذ مال الإنسان وهو على مخاطرة هل يحصل له عوضه أو لا يحصل؟ ومن هذا الباب لفظ الربا، فإنه يتناول كل ما نهى عنه من ربا النَّسَاء وربا الفضل والقرض الذي يَجُرَّ منفعة وغير ذلك، فالنص متناول لهذا كله، لكن يحتاج في معرفة دخول الأنواع والأعيان في النص إلى ما يستدل به على ذلك، وهذا الذي يسمى: تحقيق المناط.

وكذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، وقوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ونحو ذلك، يعم بلفظه كل مطلقه، ويدلُّ على أنَّ كل طلاق فهو رجعي، ولهذا أكثر العلماء قال بذلك، وقالوا: لا يجوز للرجل

(١) رواه مسلم (٧٤/ ٢٠٠٣).
(٢) رواه البخاري (٥٥٨٥)، ومسلم (٦٧، ٦٨/ ٢٠٠١).
(٣) رواه البخاري (٦١٢٤)، ومسلم (٧٠/ ١٧٣٣).
(٤) رواه مسلم (١٥١٣).

أن يطلق المرأة ثلاثًا، ويدلُّ أيضًا على أنَّ الطلاق لا يقع إلَّا رجعيًّا، وأن ما كان بائنًا فليس من الطلقات الثلاث، فلا يكون الخلع من الطلقات الثلاث، كقول ابن عباس والشافعي في قول، وأحمد في المشهور عنه، وكذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ٢]، و﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، هو متناول لكل يمين من أيمان المسلمين، فمن العلماء من قال: كل يمين من أيمان المسلمين ففيها كفارة، كما دلَّ عليه الكتاب والسنَّة، فمن قال: إنَّ النص لم يُبيّن حكم جميع أيمان المسلمين كان هذا رأيًا منه لم يكن هذا مدلول النص، فمنهم من قال: لا يتناول النص إلَّا الحلف باسم اللَّه وغير ذلك لا تنعقد ولا شيء فيها، ولا ريب أنَّ النص يدلُّ على القول الأول.

وكذلك الكلام في عامة مسائل النزاع بين المسلمين إذا طلب ما يفصل النزاع من نصوص الكتاب والسنَّة وجد ذلك، وتبيّن أنَّ النصوص شاملة لعامة أحكام الأفعال.

وكان الإمام أحمد يقول: إنه ما من مسألة يُسأل عنها إلَّا وقد تكلم الصحابة فيها أو في نظيرها، والصحابة كانوا يحتجون في عامة مسائلهم بالنصوص، كما هو مشهور عنهم». اهـ.

● **المسألة** (٨٦): **القياس مُظْهِر لحكم اللَّه لا مثبت له.**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ١٤):

«الحق أنَّ القياس مظهر لحكم اللَّه تعالى لا مثبت له ابتداء؛ لأنَّ مثبت الحكم هو اللَّه.

ومنع الشافعي في «الرسالة» أنْ يُقال: إنه حكم اللَّه على الإطلاق.

وقال الصيرفي: لأنَّ هذا اللفظ إنَّما ينصرف في الظاهر للمنصوص عليه، فيمتنع إطلاقه على القياس، وإن كان فيه حكم اللَّه من الاجتهاد إشفاقًا أن يُقطع على اللَّه بذلك، فإن أطلق عليه حكم اللَّه بمعنى أنه أوجبه، كان على التقييد.

وقال الرُّوياني في «البحر»: القياس عندنا دين اللَّه وحجته وشرعه.

وقال ابن السمعاني: إنه دين اللَّه ودين رسوله، بمعنى أنه عليه، ولا يجوز أن يُقال إنه قول اللَّه تعالى وقول رسوله ﷺ.

قال أبو الحسين في «المعتمد»: هو مأمور به، بمعنى أنَّ اللَّه بعثنا على فعله بالأدلة.

وأمَّا كونه بمعنى صيغة «افعل» فصحيح أيضًا عند من يحتجَّ بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟﴾ [الحشر: ٢]، وأمَّا كونه من دين اللَّه فلا ريب فيه إذا عُنِيَ أنه ليس ببدعة». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٧/ ٣١٢٢):

«قال البرماوي: فإنَّ القياس لا يثبت حكمًا إنَّما يظهره بقياسه». اهـ.

• **المسألة (٨٧): موضوع القياس:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ١٥):

«قال الروياني: وموضوعه: طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها؛ ليلحق كل فرع بأصله». اهـ.

• **المسألة (٨٨): أقسام القياس وأنواعه:**

• **تقسيم القياس عند أبي الوفاء بن عقيل:**

قال أبو الوفاء بن عقيل في «الواضح في أصول الفقه» (٢/ ٤٧ وما بعدها):

«**القياس**: ردُّ فرع إلى أصل بمعنًى يجمعهما، وهذا حدّ حَمْلي يشمل قياس العلة، والدلالة والشبه، والصحيح والفاسد.

• **[قياس العلة:]**

وقياس العلة من ذلك هو: حمل فرع على أصل بعلة جامعة بينهما، وإجراء حكم الأصل على الفرع.

وقيل: إنَّ قياس العلة الصحيح: إثبات حكم الأصل للفرع لاجتماعهما في علة الحكم.

والعبارات في ذلك كثيرة، وهذا أَسَدُّ ما رأيت في كتب المحققين، وسمعت من ألفاظ الأئمة المبرَّزين.

ومثال قياس العلة: قياس النبيذ على الخمر بعلة أنَّ فيه الشِّدَّة المُطربة، وقياس الفأرة على الهِرّ بعلّة الطّيافة[١]، وقياس الأرز على الحنطة بعلَّة الطعم، وأنه مطعومُ جنس[٢].

• **[قياس الدلالة:]**

وقياس الدلالة، وهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: الاستدلال بخصيصة من خصائص الشيء عليه، وذلك مثل: قولنا بنفي وجوب

---

(١) يعني: طهارة سؤر الفأرة على طهارة سؤر الهرّ؛ للحديث الذي رواه الترمذي في «سننه» (٩٢)، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود (٧٥)، وابن ماجه (٣٦٧)، وغيرهم في السؤال عن سؤر الهرة أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**إنها ليست بنجس، إنها من الطوَّافين عليكم والطوَّافات**».

(٢) فسَّر الزركشي قياس العلة: بقياس المعنى كما سيأتي في «البحر المحيط».

سجود التلاوة لمَّا وجدنا فيه من خصيصة النافلة، وهو جواز فعله مع عدم الضرورة على الراحلة، فجواز الفعل مع عدم العُذر على الراحلة من خصائص النوافل، فيستدل به على كونه نافلة.

والضرب الثاني: أن يُستدل بالنظير على النظير، كاستدلالنا في وجوب الزكاة على مال الصبيّ وفي ماله بوجوب العشر، وهو نوع زكاة في زرعه، فنقول: من وجب العُشر في زرعه وجب ربع العشر في ماله.

وإنَّما يحقق هذا القياس تحقيق النَّظارة إذا طولبت بالجمع أو ابتدأت به لتُكفَى مؤنة المنع أو المطالبة.

وتحقيق النظارة بينهما: أنَّ كلَّ واحد حق لأجل المال وجب مواساةً على وجه القربة، بدليل اعتبار النيَّة، وسمَّاه الشرع: زكاة، حيث قال النَّبِيّ ﷺ: «**يُخرصُ الكَرْم فتؤخذ زكاته زبيبًا، يُخرص الرُّطب فتؤخذ زكاته تمرًا**»[1]، ونصرف كل واحد منهما مَصرف الآخر، ويجب طهرةً للمال، وإنّما خرج عن نظارته بالحول؛ لأنَّ الحول في سائر الأموال جُعل لتكامل النماء، وهذا تكامل نماؤه باسْتحصاده.

ومثال آخر لهذا القسم: قولنا في ظهار الذّمي: من صحَّ طلاقه صح ظهاره كالمسلم؛ لأنَّ الظهار نظير الطلاق، حيث كان قولًا يختص الأزواج دالَّ على الإعراض عن الزوجة، وكل واحد منهما يؤثر في تحريم الأبضاع وحقيقته القول.

• **[قياس الشبه:]**

والثالث من ضروب قياس الدلالة: قياس الشّبه، مثل: قياس الطهارة في إيجاب الترتيب والموالاة على الصلاة من حيث اشتبها في البطلان بالحدث.

وقد أخرجه قوم عن أن يكون دليلًا.

• **[القياس الجليّ:]**

وقد قسَّم بعض أئمة الفقهاء البغداديين القياس على ثلاثة أضرب فقال: قياس جليّ، وقياس واضح، وقياس خفيّ.

---

(١) أخرجه أبو داود في «سننه» (١٦٠٤)، والترمذي (٦٤٤)، وقال: حديث حسن غريب، والنسائي (٢٦١٧)، وابن ماجه (١٨١٩)، وابن حبان في «صحيحه» (٣٢٧٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٤/ ١٢٢)، وقال عليه البخاري غير محفوظ، وقيل منقطع واختاره المنذري في «مختصر السنن» (٣/ ٣١٥).

قال: فالجليّ: مالا يحتمل إلَّا معنى واحدًا، فهو بين المعقولات كالنص بين الملفوظات، إلَّا أنَّ بعض الأقيسة الجلية أجلى من بعض.

وجعل الشافعي رضي الله عنه التَّنبيه من قبيل القياس الجليّ، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ لأنَّ تحريم الضرب ليس بلفظه؛ إذْ ليس هو في لفظه لكنه في معناه، وكذلك قوله: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، ومن ذلك: «نهى رسول اللَّه ﷺ عن التضحية بالعوراء»(١)، ليس في لفظه النهي عن العمياء، لكن في معناه، فهذا عند الشافعي من القياس الجليّ.

وأدخل الشافعي في القياس الجلي قوله ﷺ: «**لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان**»(٢)، وهو دون الأوَّل، والأوَّل أجلى، وإنَّما أدخل هذا في باب الجلي؛ لأنَّ السابق إلى الفهم: أنَّ الغضب يشغل القلب، ويُزعج الطبع، ويُحيل المزاج، ويعمي عن الرأي؛ إذْ مبنى الرأي على الاعتدال، فيتعدَّى ذلك إلى كل مُزعج للطبع مزيل للاعتدال من الطرب، والحزن، والحَقْن(٣)، والخوف، والجوع المفرط والعطش، ومن الجلي أيضًا عند الشافعي -وإن كان دون الأول- قول النَّبِيّ ﷺ في الفأرة تموت في السمن: «**إن كان جامدًا فألقوها وما حولها، وإن كان مائعًا فأريقوه**»(٤)، فسبق إلى الفهم أنَّ كل جامد من شحم ودبسٍ(٥)، كذلك يؤخذ ما حولها من جامدة ويُراق مائعه؛ لأنَّ الجامد متماسك لا تتعدى نجاسة ما لاقته إلى ما وراء المُلاقي منه، والمائع خلافه، ومن الجليّ عنده أيضًا: ما نص عليه، مثل قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ إلى قوله: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، وقوله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن ادّخار لحوم الأضاحي لأجل الدافَّة**»(٦).

---

(١) رواه الترمذي (١٤٩٧)، وقال: حديث حسن صحيح، والحاكم في «المستدرك» (١٧١٨)، وصححه ووافقه الذهبي، وابن ماجه (٣١٤٤).

(٢) رواه البخاري (٧١٥٨)، ومسلم (١٧١٧).

(٣) الحقن هو احتباس البول، والحاقن هو الذي حبس بوله، كالحاقب للغائط [النهاية (١/ ٤٠٠)].

(٤) ثبت عند البخاري (٢٣٥) برواية: «**ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم**»، والنسائي (٤٢٥٨)، والرواية المذكورة رواها أبو داود (٣٨٤٣) في «سننه»، والنسائي (٤٢٥٨)، وهي رواية شاذة كما قال المجد في «المنتقى» (ح٣٦٦٥)، وقال الترمذي: حديث غير محفوظ، وسمع البخاري يقول: ذا خطأ، كما في «سنن الترمذي» (١٧٩٨) حيث رواه معلّقًا.

(٥) الدبس: عسل التمر وما يسيل من الرُّطب «النهاية» (٢/ ٩٤)، (المعجم الوسيط، مادة: دبس).

(٦) البخاري (٥٥٧٠)، ومسلم (٢٨/ ١٩٧١)، والمراد بالدافة هنا: ضعفاء الأعراب الفقراء الذي قدموا المدينة فنهاهم عن الادخار ليفرقوها عليهم «نيل الأوطار» (٩/ ٤٩٩)، والنهاية (٢/ ١١٧).

• [القياس الواضح:]

القسم الثاني: وهو الواضح، مثل قوله سبحانه: ﴿فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ﴾ [النساء: ٥]، فالذي ظهر من ذلك وَوَضَحَ: أنَّ نقصان الحد في حقها لأجل الرّق الذي فيها لا لأجل الأنوثة؛ إذْ لو كان لأجل الأنوثة لأثرت بحدّها في التنقيص، ومعلوم أنَّ الأنوثة لم تؤثر في تكميل الحدّ ولا في إحصان الرجم، فلم يبق إلَّا محض الرق، وذلك موجود في رقّ العبد، فيُعدَّى إليه تنقيص الحدّ.

وكل ما ثبت فيه عِلة الأصل بضرب من الدليل فهو واضح عند هذا المُقَسِّم، ولا بأس بما ذكره.

• [القياس الخفيّ وهو قياس الشبه:]

قال: وأمَّا الخفي: فهو قياس الشبه، وهو: أن يتردد فرعٌ بين أصلين له شبه بكل واحد منهما وشبهه بأحدهما أكثر أو أقيس شبهًا وآكد تأثيرًا، فإنه يُرد إليه، وهذا إنَّما يكون إذا لم يكن أحد الأصلين علة مدلولًا على صحتها يتعدَّى إلى الفرع.

ومثال ذلك: صحة ملك العبد، فإنَّ العبد يتردد بين أصلين في الشَّبه، فيُشبه الأحرار من وجه؛ لأنه مُكلف يجب عليه القِصاص إذا قتل عمدًا، ويملك الأبضاع، ويوقع الطلاق بنفسه، وتجب عليه الحدود والكفارات، ويتعلق بإقراره حكم الإلزام للحقوق في ذمته، وإيجاد القود المفضي إلى قتله، وإسقاط حق سيده من رقه وماليَّته، ويصح أمانُه وإيمانه وردّته، وهذا حكم الآدمية في الأصل.

ويشبه البهائم من حيث إنه مملوك يُباع ويُبتاع ويُوْهَب، وتجب قيمته عند الإتلاف، ويضمن بالغُصوب والأيدي المتعدية.

فإلى أيّ الأصلين كان أميل، وبأيِّهما كان أشيه وجب إلحاقه به، وهذا من أحسن الأقيسة، فلا عبرة بقول من أسقطه.

ونشير إلى الدلالة هاهنا، وذلك أنَّ الشرع قد ورد باعتبار الأشباه، فقال النَّبِيّ ﷺ للذي سأله عن القُبلة في الصوم: «**أرأيت لو تمضمضت**»[1]، وقال للخثعمية حين سألته عن إدراك فريضة الحج لأبيها وهو شيخ لا يستمسك على الراحلة لتحجّ عنه: «**أرأيت لو كان على أبيك**

(١) رواه أبو داود في «سننه» (٢٣٨٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٤/ ٢١٨)، والحاكم في «المستدرك» (١٥٧٢)، وصححه ووافقه الذهبي.

دين فقضيته أكان ذلك ينفعه؟ فدين اللَّه أحق»[١]، وقد كتب عمر بن الخطاب ﷺ إلى أبي موسى الأشعري رحمة اللَّه عليه[٢]: «الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك ممَّا ليس في كتاب اللَّه، ولا سنة رسول اللَّه، ثُمَّ اعرف الأشباه والأمثال وقس بأشبهها بالحق».

واعلم أنه إذا ثبت في الأصل علة الحكم وكان الفرع يُشبه الأصل في غير العلة، فهل يجوز إلحاق الفرع به بذلك الشبه وإن لم يشبهه في العلة؟

اختلف في ذلك العلماء، ولأصحاب الشافعي وجهان حسب الاختلاف: فمنهم من قال: يجوز ذلك؛ لأنَّ شبهه به فيما أشبهه يغلب على الظن أنَّه بذلك الشبه مثله في جلب حكم الأصل إليه وموافقته في حكمه، ومنهم من قال: لا يجوز ذلك؛ لأنه قد ثبت أنَّ الحكم في الأصل لأجل العلَّة، لا لما أشبهه فيه الفرع فيفضي إشراكه في حكم الأصل بغير علته، ويفارق هذا إذا لم تكن للأصل علة؛ لأنه لا يفضي إلى إثبات الحكم في الفرع بما لم يثبت به حكم الأصل، لكنَّا لم نجد إلَّا الشبه فعلّقنا الحكم في الفرع بما غلب على ظنّنا أنه هو الذي تعلق به حكم الأصل، ويمكن أن يُقال على هذا: إنَّ الأحكام الشرعية قد تثبت في الأصل المقيس عليه بعلتين، ولا يمنع تعدية الحكم إلى الفرع بإحداهما مشاركة الفرع للأصل في تلك الواحدة، ومعلوم أنَّ الشبه طريق لإثبات التعدية لحكم الأصل إلى الفرع، فلا يمنع إلحاق الفرع بالأصل لأجل اشتراكهما في الشبه، وإن انفرد الأصل بالعلة التي لم يشاركه فيها الفرع، فيصير الشبه كإحدى العلتين، فلمَّا لم يقف إلحاق الفرع بالأصل أن يشاركه في العلتين؛ بل جاز إلحاقه به لمشاركته في إحداهما، كذلك لا يمنع الإلحاق لمشاركته له في الشبه وإن لم يشاركه في العلة.

ولمن نصر الأول -وهو المنع- أن يقول: إنَّ العلتين متساويتان، وكل واحدة صالحة لجلب الحكم، فلذلك اكتفينا في الإلحاق للفروع بالأصل باشتراكهما في إحدى العلتين، وليس كذلك الشبه؛ لأنه لا يساوي العلة، فإذا وُجد الحكم في الأصل مع وجود العلة فيه، ولم يوجد في الفرع لم نأمن أن يكون الشبه الذي اشترك فيه الفرع والأصل خِلوًا عن جلب

(١) رواه البخاري (١٥١٣)، ومسلم (١٣٣٤).
(٢) رواه البيهقي في «الكبرى» (١٠/ ١١٥)، والدارقطني في «سننه» (٤/ ٢٠٦)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١/ ٢٠٠)، وذكره ابن حزم في «المحلى» (١/ ٥٩)، وضعّفه، وتعقبه أحمد شاكر وحسَّنه، وكذلك ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤/ ١٧٥)، وصححه.
وذكرها ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ٧٥)، وقال: «كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة». اهـ.

الحكم، وإنَّما الجالب للحكم في الأصل العلة؛ لقوّتها وضعف الشبه، بخلاف ما إذا انفرد الشبه عن علة في الأصل؛ لأنه لم يبق لنا ظاهر به يُجلب الحكم إلى الأصل إلَّا الشبه، وقد شاركه فيه الفرع، فلذلك عدّينا حكم الأصل إلى الفرع». اهـ.

قلت: ثُمَّ أزيد هذا التقسيم وضوحًا بالأمثلة؛ لأنَّ القياس من الأهمية بمكان تلزم تفصيل القول فيه جدًّا.

- **تقسيم القياس عند المرداوي**:

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٧/ ٣٤٥٧/ وما بعدها):

«القياس له اعتبارات، فتارة يكون باعتبار قوّته وضعفه، وتارة باعتبار علّته، وكل منهما له أقسام: **فالقياس ينقسم باعتبار قوّته وضعفه إلى: جلي وخفي**.

- **[القياس الجليّ]**:

فالجليّ: ما قطع فيه بنفي الفارق، كقياس الأمة على العبد في السراية وغيرها في العتق وغيره في قوله ﷺ: «**من أعتق شركًا له في عبد، وكان له مال يبلغ ثمن العبد قُوّم عليه قيمة عدل**»، الحديث[(١)]، فإنَّا نقطع بعدم اعتبار الشارع الذكورة والأنوثة فيه.

ومثل قوله ﷺ: «**أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه**»[(٢)]، بقطع أنَّ المرأة في معناه.

ومثله قياس الصبية على الصبي في حديث: «**مروهم بالصلاة لسبع، واضربوهم على تركها لعشر**»[(٣)]، فإنا نقطع -أيضًا- بعدم اعتبار الشرع الذكورة والأنوثة، ونقطع بأن لا فارق بينهما في الموضعين.

- **[القياس الخفيّ]**:

وأمَّا الخفي: فهو خلاف الجليّ، وهو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويًّا، كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القياس، وقد قال أبو حنيفة بعدم وجوبه في المثقل.

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٢٥٢٢)، ومسلم (١٥٠١).

(٢) رواه البخاري (٢٤٠٢)، ومسلم (٢٢/ ١٥٥٩).

(٣) رواه الترمذي في «سننه» (٤٠٧)، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود (٤٩٥) في «السنن»، والحاكم في «المستدرك» (٧٠٧، ٧٠٨)، وصححه ووافقه الذهبي، والدارقطني في «سننه» (١/ ٢٣٠/ رقم١)، وذكره المجد في «المنتقى»، وصححه (٤١٥)، ورواه أحمد في «المسند» (٦٦٨٩).

• **[القياس الواضح:]**

وقسّمه بعضهم إلى: جلي، وخفي، وواضح.

فالجلي: ما تقدم، والخفي: قياس الشبه، والواضح ما كان بينهما.

وقال بعضهم: الجلي ما كان ثبوت الحكم فيه في الفرع أوْلى من الأصل كالضرب مع التأفيف.

قال بعضهم: وينبغي تمثيله بقياس العمياء على العوراء في منع التضحية بها[1]، والواضح ما كان مساويًا له، كالنبيذ مع الخمر.

والخفي: ما كان دونه كقياس اللينوفر على الأرز بجامع الطَّعْم، وكونه ينبت في الماء، ويرجع ذلك إلى الاصطلاح ولا مشاحة فيه.

قال في «المقنع»: وقيل الجلي: قياس المعنى، والخفي قياس الشَّبَه، وقيل: الجليّ ما فهمت علته كقوله: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[2].

• **[قياس علَّة، وقياس دلالة، وقياس في معنى الأصل بنفي الفارق:]**

وينقسم القياس باعتبار علّته إلى قياس علَّة، وقياس دلالة، وقياس في معنى الأصل، وذلك لأنه إمَّا أن يكون بذكر الجامع أو بإلغاء الفارق، فإن كان بذكر الجامع، فالجامع إن كان هو العلة سمِّي قياس العلة، كقولنا في المثقل: قتل عمد عدوان فيجب فيه القصاص كالجارح.

وإن كان الجامع وصفًا لازمًا من لوازم العلة، أو أثرًا من آثارها، أو حكمًا من أحكامها، فهو قياس الدلالة؛ لأنَّ المذكور ليس عين العلة بل شيء يدلُّ عليها[3].

---

(١) يشير إلى الحديث الذي رواه الترمذي في «سننه» (١٤٩٧)، وقال: حسن صحيح، وأبو داود (٢٨٠٢)، والنسائي (٤٣٦٩)، وابن ماجه (٣١٤٤)، وأحمد في «المسند» (١٨٣١٩)، والحاكم في «المستدرك» (١٧١٨)، وصححه ووافقه الذهبي: «**أربع لا تجزئ في الأضاحي: العوراء البيِّن عورها، والمريضة البيِّن مرضها، والعرجاء البيِّن عرجها، والكسيرة التي لا تُنقي**»، وفي رواية: «**والعجفاء**» بدل «**الكسيرة**».

(٢) متفق عليه: البخاري (٥٧١٩)، ومسلم (١٦/ ١٧١٧).

(٣) قياس الدلالة هو: الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة، قال الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٤٣٦/ وما بعدها):

«فقياس الدلالة هو: الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة؛ لأنَّ اشتراكهما فيه، يعني اشتراك الأصل والفرع في دليل العلَّة؛ يُفيد اشتراكهما في العلة؛ لأن المدلول لازم الدليل، والدليل ملزوم له، والاشتراك في الملزوم يقتضي الاشتراك في اللازم، كالاشتراك في الإنسانية يقتضي الاشتراك في الحيوانية، وإذا اشتركا في الحكم عملا بالقياس. =

مثال الأول: قياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة، وليست نفس العلة، وإنَّما هي لازمة لها.

ومثال الثاني: قولنا في المثقل: قتل أثم به فاعله من حيث إنه قتل، فوجب فيه القصاص كالجارح، فالإثم به ليس نفس العلة بل أثر من آثارها.

ومثال الثالث: قولنا في قطع الأيدي باليد الواحدة: قطع يقتضي وجوب الدية عليهم، فيكون وجوبه كوجوب القصاص عليهم، فوجوب الدية ليس عين علة القصاص؛ بل حكم من أحكامها.

= ومن أمثلته قولنا: لا يجبر العبد على النكاح؛ لأنه لا يجبر على إبقائه، يعني استدامته، فلا يجبر على ابتدائه كالحر، فعدم إجباره على استدامته دليل على خلوص حقه في الموضعين؛ أي: في استدامته وابتدائه، كما أن الحر لما كان النكاح حقًّا خالصًا له، لم يجبر عليه استدامةً ولا ابتداءً.

واعلم أن قياس الدلالة على ضربين:

أحدهما: الاستدلال بالحكم على العلة كما ذكرنا من الاستدلال بعدم الإجبار على الإبقاء على عدم الإجبار على الابتداء في حق العبد، وكقولنا في الوتر: يؤدى على الراحلة، فيكون نفلًا، أو فلا يجب، كصلاة الضحى، فجواز الأداء على الراحلة حكم النفل، فهو يدل على وجود علته في الوتر، وذلك لأن الحكم أثر العلة وملزومها، فدلَّ عليها دلالة الأثر على المؤثر، والملزوم على اللازم.

الضرب الثاني: الاستدلال بأحد أثري المؤثر على الآخر، ويقال: بإحدى نتيجتي علة واحدة في الأخرى، وهو معنى الأول.

ومن أمثلته: قولنا: القطع والغرم يجتمعان على السارق، أي: إذا سرق عينًا ففاتت في يده، قطع بها، وغرم قيمتها؛ لأنها عين يجب ردها مع بقائها، فوجب ضمانها مع فواتها، كالمغصوب؛ لأن وجوب ردها مع بقائها دلَّ على وجود علة وجوب الرد، إذ الواجب لا بدَّ له من علة، والضمان عند التلف رد لها من حيث المعنى، وتلك العلة تناسبه، وقد ظهر اعتبارها في الأصل وهو المغصوب، والعلة في ذلك كله إقامة العدل برد الحق، أو بدله إلى مستحقه. ومن ذلك قولنا في المكره: يأثم إذا صدر منه القتل، فوجب عليه القصاص كالمكره -بكسر الراء- عند من يوجب القصاص عليهما وهو الشافعي، فالإثم ووجوب القصاص أثران للقتل، ثُمَّ إنَّ وجود الإثم يدلُّ على علة التأثيم، وعلة التأثيم تدلُّ على وجوب القصاص؛ لأنه لمَّا أثمَ بالقتل، دلَّ على أن الشارع قصد حفظ المحل من القتل بالتأثيم، وإيجاب القصاص يحصل هذا المقصود وقد ظهر اعتباره في الأصل وغيره من صور القتل. فحصل من هذا أنَّ قياس الدلالة تارةً يكون استدلالًا بأثر العلة المفرد عليها بلا واسطة، وتارةً بأحد أثريها عليها بواسطة الأثر الآخر». اهـ.

ولقد جعل أبو الوفاء بن عقيل قياس الشبه نوعًا من قياس الدلالة فقال في «الواضح» (٢/ ٤٩): «والثالث من ضروب قياس الدلالة: قياس الشبه، مثل: قياس الطهارة في إيجاب الترتيب والمولاة على الصلاة من حيث اشتبها في البطلان بالحدث، وقد أخرجه قوم عن أن يكون دليلًا». اهـ.

وقد مرَّ مفصّلًا.

فإن كان بإلغاء الفارق فهو القياس في معنى الأصل، كإلحاق البول في إناء وصبّه في الماء الدائم بالبول فيه.

قال البرماوي: «وَمثّلَ ابن الحاجب ما يكون الجامع فيه بلازم العلة: بقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلهم بالواحد بواسطة اشتراكهما في وجوب الدية على الجميع، فإنَّ الجامع الذي هو وجوب الدية على الجماعة لازم العلة في الأصل، وهي القتل العمد العدوان، ووجوب الدية عليهم إنَّما هو أحد موجبي العلة الذي هو وجوب الدّية، ليستدل به على موجبها الآخر وهو وجوب القصاص عليهم.

قال: والأوْلى أن يجعل هذا مثالًا لكون الجامع حكمًا من أحكام العلة، ويمثل للجامع بما يلازم العلة بقياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة الملازمة للسكر»». اهـ.

- **تقسيم القياس عند الزركشي:**

وزاد الزركشي تقسيم القياس بيانًا، فقال في «البحر المحيط» (٥/ ٣٦/ وما بعدها):

«**الباب الرابع**: في أنواعه: قال ابن السمعاني: وقد قسّمه ابن سُرَيْج إلى ثمانية أقسام، ومن أصحابنا من زاد على ذلك: انتهى.

النوع الأول: **قياس العلَّة**: وهو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي عُلق الحكم عليها في الشرع، ويسمِّي: قياس المعنى، وينقسم إلى جليّ وخفيّ: فأمَّا الجليّ: فما عُلم من غير معاناة فكر، والخفي: مالا يتبيّن إلَّا بإعمال فكر.

والجليّ قسمان: **أحدهما**: ما تناهى في الجلاء حتى لا يجوز ورود الشريعة في الفرع على خلافه، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ونحوه.

وثانيهما: دونه، كقوله ﷺ: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**» هذا كلام ابن السمعاني.

- **[بيان أقسام قياس العلة والقياس الجليِّ:]**

وقسّم الشيخ أبو إسحاق قياس العلة إلى: جليّ وخفيّ وواضح، قال: فالجليّ ما عُرِفَتْ علّته قطعًا إمَّا بنص أو إجماع، والواضح ما ثبتت علته بضرب من الظاهر، والخفي: ما عرفت علته بالاستنباط.

وقال الماوردي والروياني: الجليّ ما يكون معناه في الفرع زائدًا على معنى الأصل، والخفي: ما يكون في الفرع مساويًا لمعنى الأصل.

- **ثُمَّ قسَّم الجليَّ إلى ثلاثة أقسام تبعًا للقفال الشاشي:**

أحدها: ما عُرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال، ولا يجوز أن يرد التعبد فيه بخلاف أصله، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإنه يدلُّ على تحريم التأفيف بالبديهة، وعلى تحريم الضرب والشتم قياسًا، ولا يجوز أن يُحرم التأفيف ويبيح الضرب.

وكقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]، فلا يجوز أن يجازى على قليل الطاعة ولا يجازى على كبيرها، ويعاقب على قليل المعصية، ولا يعاقب على كبيرها، وسمَّاه بعضهم: مفهوم الخطاب، وقيل: فحوى الخطاب[١].

واعلم أنَّ هذا الوجه من القياس أقرب وجوهه إلى النصوص لدخول فرعها في النص.

الثاني: ما عرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال، كالنهي عن التضحية بالعوراء والعرجاء والعمياء، فالعمياء أَوْلى قياسًا على العوراء، والقطعاء على العرجاء لأنَّ نقصها أكثر، فهذا لا يجوز أن يرد التعبّد بخلاف أصله، وإن جاز التعبّد بإباحة العمياء والقطعاء مع تحريم العرجاء والعوراء.

وهذا ممَّا اختلف فيه نفاة القياس، فاقتصر بعضهم على تحريم النص وأباح ما عداه، فأباح التضحية بالعمياء والقطعاء[٢]، وأثبت بعضهم تحريم الجمع بالتنبيه دون النص.

والثالث: ما عُرف معناه من ظاهر النص باستدلال ظاهر، كقياس الأَمة على العبد في السراية، وقياس العبد عليها في تنصيف الحد[٣]، وقياس النكاح على البيع في تحريمه عند صلاة الجمعة[٤]، فهذا لا يجوز النسخ به. وفي جواز التخصيص به وجهان أصحهما الجواز.

وهذه الضروب الثلاثة يجوز أن ينعقد بها الإجماع ويُنقض بها حكم من خالفها من الحكام. انتهى.

● **[أقسام القياس الخفي:]**

وأمَّا القياس الخفي فقسّمه الماوردي والروياني أيضًا إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما خفي معناه فلم يعرف إلَّا بالاستدلال، ويكون معناه لائحًا، وتارة يكون

(١) وهو أيضًا مفهوم الموافقة والقياس الجلي، فكل هذه الأسماء لمعنى واحد ومسمًّى واحد.
(٢) سبحان اللَّه! على هذه الظاهرية الجامدة، وهذا الفقه العقيم! فبعيدًا عن كون القياس حجة أم لا -وهو حجة قطعًا- فإنَّ المعنى بيّن والمراد ظاهر فكيف يُغفل عنه ويُتمسّك بلفظ النصّ بدون فهم؟!.
(٣) في قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥].
(٤) في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

الاستدلال متّفقًا عليه، كقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، الآية، فكانت عمَّات الآباء والأمّهات في التحريم قياسًا على الأمّهات؛ لاشتراكهنَّ في الرَّحم، وكقوله تعالى في نفقة الولد في صغره: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، فكانت نفقة الوالدين عند عجزهما في كبرهما قياسًا على نفقة الولد لصغره.

والمعنى في هذا الضرب لائح؛ لتردده بين الجلي والخفي، وهو من ضروب الخفي بمنزلة الأول من ضروب الجليّ، ويجوز أن ينعقد الإجماع بمثله، وهل ينقض حكم الحاكم إذا خالف في جواز تخصيص العموم؟ وجهان.

الثاني: أن يكون معناه غامضًا للاستدلال المختلف فيه، كتعليل الربا في البُرّ المنصوص بالقوت ليقاس عليه كل مأكول، فهذا لا ينتقض فيه الحكم، ولا يُخصَّ به العموم.

الثالث: ما يكون شَبَهًا وهو ما احتاج في نَصِّه ومعناه إلى استدلال، كالذي قضى به رسول اللَّه ﷺ أنَّ: «**الخراج بالضمان**»[1]، يعرف بالاستدلال أن الخراج هو النفقة، وأنَّ الضمان هو ضمان النفقة، ثُمَّ عرف معنى النفقة بالاستدلال، فتقابلت المعاني بالاختلاف فيها، فمِنْ مُعَللّ لها بأنّها آثار فلم يجعل المشتري إذا رد بالعيب مالكًا للأعيان من الثمار والنتاج، ومِنْ مُعلِّل بأنها ما خالفت أجناس أصولها، فجعل مالكًا للثمار دون النتاج، وعللَّها الشافعي بأنها ما يجعل مالكًا لكل ثمار من ثمار ونتاج، فمثل هذا ينعقد الإجماع في حكم أصله، ولا ينعقد في معناه، ولا يقضي بقياس حكمه، ولا يخص به عموم وهو أضعف ممَّا قبله.

ولا يشترط في المشابهة بالاستدلال في القياس تمام المشابهة، ولا يكتفي بأدناها؛ بل يعتبر ما يشير إلى المأخذ.

● **النوع الثاني: قياس الشَّبه.**

وهو ما أخذ حكم فرعه من شبه أصله، أو هو ما تجاذبه الأصول فأخذ من كل أصل شبهًا، وسمَّاه الشيخ أبو إسحاق وغيره: قياس الدلالة، وفسَّره: بأن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشَّبه على العلة التي علق الحكم عليها في الشرع قال: وهذا الضرب لا تُعرف صحَّته إلَّا باستدلال الأصول، وهو على ثلاثة أضرب:

---

(١) رواه الترمذي في «سننه» (١٢٨٥)، وصححه، وأبو داود (٣٥٠٨)، والنسائي (٤٤٩٠)، وابن ماجه (٢٢٤٣)، وابن حبان في «صحيحه» (٤٩٢٨)، والحاكم في «المستدرك» (٢١٧٧)، وصححه ووافقه الذهبي بلفظ: (**الغلة بالضمان**)، وأحمد في «المسند»: (٢٤٣٩٥).

• [أقسام قياس الشبه:]

أحدها: أن يستدل بثبوت حكم من أحكام الفروع على ثبوت الفرع، ثُمَّ رد إلى أصل، كاستدلالنا على سجود التلاوة ليس بواجب، بأنَّ سجودها يجوز فعله على الراحلة من غير عذر على أنه ليس بواجب.

والثاني: أن يُستدل بحكم يُشاكل حكم الفرع ويجري مجراه على حكم الفرع، ثُمَّ يُقاس على أصل، كقولنا في ظهار الذِّمِّي: صحيح لأنه يصح طلاقه، فيصح ظهاره، فصحة قياس الطلاق على صحة الظهار؛ لأنهما يجريان مجرًى واحد؛ ألا ترى أنهما يتعلقان بالقول ويختصَّان بالزوجة، فإذا صح ذلك، دلَّ دليل على صحة الآخر.

والثالث: أن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه، كقياس من قال: إنَّ العبد يملك؛ لأنه آدمي مخاطب مثاب معاقب، فملك كالحر.

فهذا وأمثاله يسمى: قياس الشَّبه، وفي صحته وجهان:

أحدهما: يصح؛ لأنَّ عمر أمر أبا موسى باعتباره(١).

والثاني: المنع؛ لأنه لو جاز ردُّ الفرع إلى الأصل بالشّبه لَوَجَبَ أن يصح كل قياس؛ لأنه ما من فرع إلَّا ويمكن ردُّه إلى أصل بضرب من الشبه.

وقال الشيخ في «اللمع»: اختلف أصحابنا في قياس الشبه، وهو تردد الفرع بين أصلين لشبه أحدهما في ثلاثة أوصاف، والآخر في وصفين، فقيل: صحيح وللشافعي ما يدلُّ عليه في أوائل «الرسالة»، وأواخرها.

وقيل: لا يصح، وتأوَّل ما قاله الشافعي على أنه أراد به أن يرجح به قياس بكثرة الأشباه». اهـ.

• **تقسيم القياس عند ابن القيم:**

تكلم ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ١٠٨ - ١٣٨) عن أقسام القياس تفصيلًا بضرب

---

(١) يشير إلى رسالة عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رواه الدارقطني في «سننه» (٤/ ٢٠٦)، وذكرها ابن حزم في «المحلى» (١/ ٥٩)، وصححها الشيخ أحمد شاكر، وذكرها ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ٧٥)، وقال: «وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه». اهـ.
وفيه: «ثُمَّ قاس الأمور عن ذلك، واعرف الأمثال، ثُمَّ اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى اللَّه وأشبهها بالحق)، وصححه ابن حجر في «التلخيص (٤/ ١٩٦)، ورواه البيهقي في «الكبرى» (١٠/ ١١٥).

الأمثلة الكثيرة، فأذكر بعضه ملخصًا، قال:

«فالصحيح هو الميزان الذي أنزله مع كتابه، والفاسد ما يضاده، كقياس البيع على الربا بجامع ما يشتركان فيه من التراضي بالمعاوضة المالية، وقياس الميتة على المذكى في جواز أكلها بجامع ما يشتركان فيه من إزهاق الروح، هذا بسبب من الآدميين، وهذا بفعل اللَّه، ولهذا تجد في كلام السلف ذم القياس وأنه ليس من الدين، وتجد في كلامهم استعماله والاستدلال به، وهذا حق، وهذا حق، كما سنبيّنه إن شاء اللَّه تعالى.

والأقيسة المستعملة في الاستدلال ثلاثة: قياس العلَّة، وقياس دلالة، وقياس شبه، وقد وردت كلها في القرآن.

• **فأمَّا قياس العلَّة**، فقد جاء في كتاب اللَّه ﷻ في مواضع:

منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٖ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]، فأخبرنا تعالى أنَّ عيسى نظير آدم في التكوين بجامع ما يشتركان فيه من المعنى الذي تعلق به وجود سائر المخلوقات، وهو مجيئها طوعًا لمشيئته وتكوينه، فكيف يستنكر وجود عيسى من غير أب من يقر بوجود آدم من غير أب ولا أم؟! ووجود حواء من غير أم؟ فآدم وعيسى نظيران يجمعهما المعنى الذي يصح تعليق الإيجاد والخلق به.

ومنها: قوله تعالى: ﴿قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُمۡ سُنَنٞ فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧]؛ أي: قد كان من قبلكم أمم أمثالكم فانظروا إلى عواقبهم السَّيِّئة، واعلموا أنَّ سبب ذلك ما كان من تكذيبهم بآيات اللَّه ورسوله، وهم الأصل وأنتم الفرع، والعلة الجامعة التكذيب، والحكم الهلاك.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ ٱلۡغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحۡمَةِۚ إِن يَشَأۡ يُذۡهِبۡكُمۡ وَيَسۡتَخۡلِفۡ مِنۢ بَعۡدِكُم مَّا يَشَآءُ كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوۡمٍ ءَاخَرِينَ﴾ [الأنعام: ١٣٣]، فهذا قياس جليّ، يقول سبحانه: إن شئت أذهبتكم واستخلفت غيركم كما أذهبت من قبلكم واستخلفتكم، فذكر أركان القياس الأربعة، علة الحكم، وهي: عموم مشيئته وكمالها، والحكم، وهو إذهابه بهم وإتيانه بغيرهم، والأصل، وهو مَنْ كان مِنْ قبل، والفرع وهم المخاطبون.

• **وأمَّا قياس الدلالة**: فهو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة وملزومها، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلۡأَرۡضَ خَٰشِعَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡۚ إِنَّ ٱلَّذِيٓ أَحۡيَاهَا لَمُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰٓۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: ٣٩]، فدلَّ سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحقّقوه وشاهدوه، على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار

الشيء بنظيره، والعلة الموجبة هي عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلة.

ومنه قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩]، فدلَّ بالنظير على النظير، وقرَّب أحدهما من الآخر جدًّا بلفظ الإخراج؛ أي: يخرجون من الأرض أحياء كما يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي.

● [بيان فساد قياس الشّبه وأنه ليس قياسًا صحيحًا عند ابن القيم:]

● **وأمَّا قياس الشبه**: فلم يحكه اللَّه سبحانه إلَّا على المبطلين، فمنه قوله تعالى إخبارًا عن إخوة يوسف أنهم قالوا لمَّا وجدوا الصُّواع في رَحْل أخيهم: ﴿إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُۥ مِن قَبْلُ ۚ﴾ [يوسف: ٧٧]، فلم يجمعوا بين الأصل والفرع بعلة ولا بدليلها، وإنَّما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع سوى مجرّد الشبه الجامع بينه وبين يوسف فقالوا: هذا مقيس على أخيه، بينهما شبه من وجوه عديده، وذاك قد سرق فكذلك هذا، وهذا الجمع هو الجمع بالشَّبه الفارغ والقياس بالصورة المجرّدة عن العلة المقتضية للتساوي، وهو قياس فاسد، والتساوي في قرابة الأخوة ليس بعلة للتساوي في السرقة لو كانت حقًّا، ولا دليل على التساوي فيها، فيكون الجمع لنوع شبهٍ خال عن العلة بدليلها.

ومنه: قوله تعالى إخبارًا عن الكفار أنهم قالوا: ﴿مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا﴾ [هود: ٢٧]، فاعتبروا صورة مجرد الآدمية وشبه المجانسة فيها، واستدلوا بذلك على أنَّ حكم أحد الشبهين حكم الآخر، فكما لا نكون نحن رسلًا فكذلك أنتم، فإذا تساوينا في هذا الشبه، فأنتم مثلنا لا مزية لكم علينا، وهذا من أبطل القياس، فإنَّ الواقع -من التخصيص والتفضيل وجعل بعض هذا النوع شريفًا وبعضه دَنيًّا، وبعضه مرؤوسًا وبعضه رئيسًا، وبعضه ملكًا وبعضه سوقة- يبطل هذا القياس كما أشار سبحانه إلى ذلك في قوله: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف: ٣٢].

وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْءَاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ﴿٣٣﴾ وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ﴾ [المؤمنون: ٣٣- ٣٤]، فاعتبروا المساواة في البشرية وما هو من خصائصها من الأكل والشرب، وهذا مجرد قياس شبه وجمع صوري، ونظير هذا قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُۥ كَانَت تَّأْتِيهِمْ رُسُلُهُم

﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَقَالُوٓاْ أَبَشَرٞ يَهۡدُونَنَا﴾ [التغابن: ٦]، ومن هذا قياس المشركين الربا على البيع بمجرد الشبه الصوري، ومنه قياسهم الميتة على الذكي في إباحة الأكل بمجرد الشبه وبالجملة فلم يجيء هذا القياس في القرآن إلَّا مردودًا مذمومًا، وكله مدحض لقياس الشبه الخالي عن العلة المؤثرة والوصف المقتضى للحكم». اهـ.

- **تفصيل الطوفيّ: وجه قبول قياس الشبه، وأنه قول للإمام أحمد والشافعي:**

- **كذلك فصَّل نجم الدين الطوفيّ الكلام في قياس الشبه تفصيلًا قويًّا معتبرًا، وأنا أذكره ملخصًا، فقال كما في «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٤٢٤/ وما بعدها):**

«اعلم أنَّ ظاهر كلام أهل اللغة والأصول الفرق بين المِثل والشبه والمماثلة والمشابهة، وإنَّ مثل الشيء ما ساواه من كل وجه في ذاته وصفاته وشِبْهَ الشيء وشبيهَه ما كان بينه وبينه قدر مشترك من الأوصاف، وحينئذ تتفاوت المشابهة بينهما قوةً وضعفًا بحسب تفاوت الأوصاف المشتركة بينهما كثرة وقِلَّة، فإذا اشتركا في عشرة أوصاف كانت المشابهة بينهما كثرة أقوى ممَّا إذا اشتركا في تسعة فما دُون، وعلى هذا القياس، وهذا هو الأمر المتعارف.

فإن أطلق لفظ الشبه على المِثْل، أو لفظ المِثْل على الشبيه فهو مجاز باعتبار ما بينهما من القدر المشترك من الأوصاف.

واختلف في تعريف قياس الشبه، فقيل: هو إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بما هو أشبه به منهما؛ أي: من ذينك الأصلين وهو قول القاضي يعقوب من أصحابنا وغيره.

ومن أمثلته: تردد العبد بين الحرّ والبهيمة في التمليك، فمن قال: يملك بالتمليك قال: هو إنسان يُثاب ويعاقب وينكح ويطلق، ويكلف بأنواع من العبادات، ويفهم ويعقل، وهو ذو نفس ناطقة فأشبه الحرّ(١).

ومن قال: لا يملك، قال: هو حيوان يجوز بيعه ورهنه وهبته وإجارته وإرثه أشبه الدابة.

وكذا المذي تردّد بين البول والمني، فمن حكم بنجاسته قال: هو خارج من الفرج لا يُخلق منه الولد، ولا يجب به الغسل، أشبه البول، ومن حكم بطهارته قال: هو خارج تحلله الشهوة ويخرج أمامها، فأشبه المنيّ، وزعم بعضهم أنَّ الخلاف في طهارة المذي مبني على أنه جزء من المني أو رطوبة ترخيها المثانة(٢).

---

(١) سمَّاه الزركشي بقياس التحقيق «البحر» (٥/ ٤٢).

(٢) هذا مثال أوردته لتخيّل قياس الشبه ما هو، وإلَّا فالمذي نجس بالدليل المعتبر الصحيح، قال النووي في «المجموع» (٢/ ٥٧١): «أجمعت الأمة على نجاسة المذي والودي». اهـ ونقل الإجماع أيضًا=

واعلم أنك إذا تفقّدت مواقع الخلاف من الأحكام الشرعية، وجدتها نازعةً إلى الشبه بهذا التفسير، فإنَّ غالب مسائل الخلاف تجدها واسطة بين طرقين تَنْزِع إلى كل واحد منهما بضرب من الشبه، فيجذبها أقوى الشبيهين إليه، فإن وقع في ذلك نزاع فليس في هذه القاعدة؛ بل في أيّ الطرفين أشبه بها حتى يلحق به.

وقيل في تعريف قياس الشبه: الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة.

وذلك لأنَّ الأوصاف التي اقترن بها الحكم في الأصل ثلاثة أقسام؛ لأنها إمَّا مناسب معتبر تعلم مناسبته للحكم، واعتبار الشرع له لأجل مناسبته قطعًا، كمناسبة شدَّة الخمر للتحريم، والقتل للقصاص، والقطع للسرقة، والزنا للحدّ، وغير ذلك من الأوصاف المناسبة لأحكامها، وهي كثيرة جدًّا.

أو ليس مناسبًا ولا معتبرًا، كلون الخمر وطعمها؛ إذ لا يناسبان تحريمها، وكقول القائل: إنَّما قُتِل القاتل، وحُدّ السارق والزاني والقاذف، ووجبت الكفارة على الأعرابي، لكونه أسود، أو أبيض، أو طويلًا، أو قصيرًا، ونحو ذلك، فهذا طردٌ محضٌ نعلم قطعًا أنَّ الشرع لم يُعلق الحكم عليه لما سبق من أن تصرّفه لا يخرج عن تصرف العقلاء وهذا خارجٌ عنه فلا يكون تصرفًا له، وأيضًا لإلفنا منه في موارد تصرفه ومصادرها عدم الالتفات إلى مثل هذا الوصف، فهذان الطرفان معلومًا للحكم.

أمَّا القسم الثالث: وهو ما ظُنَّ أنه مظنة للمصلحة؛ أي: يوهم اشتماله على مصلحة الحكم، وظننَّا أنه مظنَّتُها من غير قطع بذلك، ورأينا الشارع قد اعتبره في بعض الأحكام، فهذا هو الشبهيّ؛ وسُمِّي بذلك لتردّده بالشبه بين القسمين الأولين، وهما المناسب والطردي؛ لأنه من حيث إنَّا لم تقطع بانتفاء مناسبته واشتماله على المصلحة؛ بل ظننَّا ذلك فيه أشبه المناسب المقطوع بخلوّه عن المناسبة المصلحية.

وذلك كما ألحقنا نحن والحنفية مسح الرأس بمسح الخف في نفي تكرار المسح لكونه ممسوحًا، فقلنا: ممسوح في الطهارة فلا يُسنَّ تكراره كمسح الخف، وألحقه الشافعي بباقي أعضاء الوضوء في إثبات التكرار لكونه أصلًا في الطهارة، فقال: مسح الرأس أصل في طهارة الوضوء فسنَّ تكراره قياسًا على الوجه واليدين والرجلين.

= الشوكاني في «نيل الأوطار» عند حديث (٣٨- ٤٠)، وأيضًا حديث مسلم (١٧/ ٣٠٣) لما سُئل ﷺ عن المذي قال: «**يغسل ذكره ويتوضأ**» فدلَّ على نجاسته للأمر بالغسل منه.

وفي كل واحد من القياسين جامع وفارق؛ إذْ الأول قياس ممسوح على ممسوح فالمسح جامع، ولكنه قياس أصل على بدل، فهذا هو الفارق؛ إذْ مسح الرأس أصل في الوضوء، ومسح الخف بدل فيه عن غسل الرجلين، والثاني قياس أصل على أصل، فهذا هو الجامع، لكنه قياس ممسوح على مغسول فهذا هو الفارق.

ومن أمثلته: قولنا في الوضوء: طهارة، أو طهارة حكمية، أو طهارة موجبها في غير محل موجبها، فاشترطت لها النية كالتيمّم، وإلى هذا أشار الشافعي ﵁ بقوله: طهارتان فكيف يفترقان؟ وهو كقول الصديق ﵁: لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة[1].

قلت: هذا أجود ما قُرر في قياس الشبه وعليه الأكثرون، ولمَّا قرره الغزالي بمعناه قال: وإن لم يُرد الأصوليون بقياس الشبه هذا فلست أدري ما الذي أرادوه، وبم فصّلوه عن الطرد المحض وعن المناسب؟!

قلت: حاصل الأمر: أنَّ الوصف الشبهيّ شأنه أن يكون مرتفعًا عن الطردي وإلَّا لم يعتبر بالاتفاق، ومنحطًا عن المناسب وإلَّا لم يختلف فيه عند من اعتبر المناسبة.

ومن استقرأ أقيسة الفقهاء القائلين بالشَّبه رأى أقيستهم تارةً يتخيّل فيها الاشتمال على المناسبة المصلحية، وتارة لا يتخيّل فيها شيء من ذلك.

وعليه، فالأول من أقسام الوصف الثلاثة المذكورة هو قياس العلة، وهو الجمع بين الأصل والفرع بالوصف المناسب؛ لأنَّ الحكم ثبت في الفرع بعلَّة الأصل، كثبوت التحريم في النبيذ بعلة الإسكار التي ثبت بها تحريم الخمر، وإثبات القصاص في المثقل بعلة القتل العمد والعدوان التي ثبت بها في المحدّد، وكذلك اتباع كل وصف ظهر كونه مناطًا للحكم بنص أو إجماع أو غير ذلك فهو من قبيل قياس العلة؛ لأنا لا نعني بقياس العلة إلَّا اتباع مناط الحكم في الجمع بين الأصل والفرع به.

والثاني من الأقسام الثلاثة المذكورة طردي، وهو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يُعلم خُلوّه عن المصلحة وعدم التفات الشرع إليه كقولهم: أعرابيّ أو إنسان فوجبت عليه الكفارة قياسًا على الأعرابي المذكور في الحديث[2].

والثالث من الأقسام قياس الشبه: وهو الجمع بين الأصل والفرع بوصف شبهي، وهو ما

(١) رواه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٠).
(٢) وهو الحديث الذي جامع فيه الأعرابي زوجته في نهار رمضان فأوجب النَّبِيّ ﷺ الكفارة، رواه البخاري (٦٨٢٢).

نزل عن المناسب وارتفع عن الطردي، أو ما توهم اشتماله على المصلحة ولم يقطع بها فيه.

وكل قسم من هذه الأقسام أضيف إلى أخصِّ صفاته وأقواها.

قال الغزالي: أنواع القياس أربعة: المؤثر، ثُمَّ المناسب، ثُمَّ الشبه، ثُمَّ الطرد، فأدناها الطردي الذي ينبغي أن يُنكره كل قائل بالقياس(١)، وأعلاها المؤثر، وهو الذي في معنى الأصل، وهو الذي ينبغي أن يُقِرَّ به كل منكر للقياس، ويُعرف كون المؤثر مؤثرًا بنص، أو إجماع، أو سَبر(٢) حاصر.

وفي صحة التمسك بقياس الشبه قولان لأحمد والشافعي والأظهر من القولين يصح التمسك به لإثارته الظنَّ خلافًا للقاضي أبي يعلى وغيره في أنه لا يصح التمسك به.

حجَّة من صحح التمسك به من وجهين:

أحدهما: أنه يثير ظنًّا غالبًا بثبوت حكم الأصل في الفرع، وكلُّ ما أثار ظنًّا غالبًا، فهو متبع في العمليَّات، فالقياس الشبهيّ متّبع في العمليات ولا نعني بصحة التمسك به إلَّا هذا.

بيان الأولى: وهي إثارته الظن، هو أنَّا إذا رأينا حكمًا ثبت في محلّ مشتمل على أوْصاف غلب على ظننا أنَّ تلك الأوصاف مشتملة على علة الحكم، ثُمَّ إذا رأينا محلًّا آخر قد وُجدت فيه تلك الأوصاف أو أكثر غلب على ظننَّا أنَّ هذا المحل كذلك المحل في اشتماله على المصلحة، وحينئذ يغلب على ظنّنا استواؤهما في الحكم.

بيان الثانية: وهي أنَّ ما أثار الظن متبع بالقياس على العموم وخبر الواحد ونحوهما.

الوجه الثاني: أنَّ التعبّد في حكم الأصل خلاف الأصل، فهو معلل بالمصلحة، لكن المصلحة لا منصوص عليها، ولا ظاهرة المناسبة، فتعيَّن اشتمال أوصاف المحل عليها، فإذا شارك محل الأصل محلٌ آخر في تلك الأوصاف وجب إلحاقه به في الحكم لغلبة الظن تساويهما فيه [ثُمَّ نقل عن بعضهم]: مثاله أن يقول: حرَّم الشارع الربا في البُرّ والشعير، فلا يخلو من أن يكون حرّمة لكونه مكيلًا، أو لكونه مطعومًا، ونعلم أنه حرّمه لمصلحة لا نعلم عينها، لكن الأشبه أنَّ المصلحة في ضمن الطَّعم، لكونه مظنة المصالح الكثيرة، لكونها قِوَام العالم المعينة على العبادة بخلاف الكيل؛ إذ لا مصلحة فيه.

(١) وهذا الذي أنكره ابن القيم كما مرَّ مُفصَّلًا.

(٢) السبر والتقسيم هو: حصر الأوصاف في الأصل وإلغاء بعض ليتعين الباقي للعلية، كما يُقال: علة حرمة الخمر إمَّا الإسكار، أو كونه ماء العنب، أو المجموع، وغير الماء وغير الإسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد إبطال علة الوصف فتعين الإسكار علة (التعريفات ١٠٣).

قلت: هذا المثال صحيح، لكن تعليل التحريم بالطعم فاسد الوضع، والتعليل بالكيل أنسب؛ لأنَّ المعقول من تحريم الربا نفي التغابن في الأموال وأكلها بالباطل، فإضافته إلى ما يتحقق به التفاضل وهو للكيل والوزن أَوْلى.

وحجة من منع التمسك بالشبه: أنَّ الدليل ينفي العمل بالظن مطلقًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨]، خالفنا في قياس المناسبة للدليل الراجح والاتفاق، ففي قياس الشبه يبقى على موجب الدليل، ولأنَّ الصحابة ﷺ إنَّما أجمعت على المناسبة لا على الشبه، فوجب أن لا يكون حجة.

وأجيب من وجوه:

أحدها: المعارضة بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وقياس الشبه نوع من الاعتبار.

والثاني: قوله ﷺ: «**نحن نحكم بالظاهر**»(١)، وقياس الشبه يُفيد الظاهر فيجب الحكم به عملًا بالنص.

الثالث: أنه مندرج في عموم قول معاذ ﷺ: «أجتهد رأيي»، وقد صوَّبه النَّبِيّ ﷺ على قياس الشبه عند ذكر أدلة أصل القياس». اهـ.

- **قياس التقريب وهو نوع من قياس الشبه وكذلك قياس التحقيق**:

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ٤٢/ وما بعدها):

«وأمَّا الماوردي والروياني ففسّرا قياس الشبه بما تقدم، وقسماه إلى نوعين: قياس تحقيق يكون الشبه في أحكامه، وقياس تقريب يكون الشبه في أوصافه، وقياس التحقيق مقابل لقياس المعنى الخفي وإن ضعف عنه.

الأول: قياس التحقيق [فذكر فيه العبد وكونه مترددًا بين شبهين: الحر والبهيمة وقد مرَّ مثله] الثاني: قياس التقريب وهو ثلاثة أضرب: أحدها: تردد الفرع بين أصلين مختلفين صفة، مثاله في الشرع: الشهادات، أمر اللَّه تعالى فيها بقبول العدل وردّ الفاسق، وقد علم أنَّ أحدًا غير الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- لا يُمحض الطاعة حتى لا يشوبها بشيء

(١) لا أصل له بهذا اللفظ كما قال المزي والذهبي وابن كثير والعراقي وابن حجر والسخاوي والشوكاني وإنَّما هو من كلام السلف [«إرشاد الفحول» (١/ ٢٧٣)، «المقاصد الحسنة» (ص٧٩)] ولكن معناه عند البخاري (٤٣٥١)، ومسلم (١٤٤) مرفوعًا: «**إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب النَّاس**».

ويخرمها، فوجب اعتبار الأغلب في حالتيه: فإن كانت الطاعات أغلب حكم بعدالته، أو المعاصي أغلب حكم بفسقه، وهذا كما نقول في الماء المطلق: إذا خالطه مانع طاهر كماء الورد لم يُغيّره نُظِرَ: إن كان الماء أكثر حكمنا له بالتطهير وإن كان فيه ما ليس بمطهر، فكان أكثرهما شبهًا أوْلى.

الثاني: تردد الشيء بين أصلين مختلفين الصفتين، والصفتان معروفتان في الفرع وصفة الفرع تقارب إحدى الصفتين وإن خالفتهما، مثاله في الشرع: قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، وليس المِثْل من النَّعَم شبيهًا بالصيد في جميع أوصافه ولا منافيًا له في جميعها، فاعتُبر في الجزاء أقرب الشبه بالصيد؛ لأنَّ الحادثة لابدَّ لها من حكم، والحكم لابدَّ له من دليل، فإذا لم يكن في الكتاب ولا في السنَّة ولا في الإجماع دليل عليها، لم يبق لها أصل غير القياس، كما في أقربهما شبهًا بأصل هو علة القياس.

والثالث: أنّ يتردد الفرع بين أصلين مختلفين، والفرع جامع لصفتي الأصلين، وأحد الأصلين من جنس الفرع دون الآخر، مثاله: أن يكون الفرع من الطهارة وأحد الأصلين من الصلاة والآخر من الطهارة، فيكون ردُّه إلى أصل الطهارة لمجانسته أوْلى من ردِّه إلى أصل الصلاة». اهـ.

قلت: وهذا النوع الأخير سمَّاه القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (/ ١٣٣٠) بقياس الجنس، وزاد قياسًا آخر وهو «قياس الأصول» (/ ١٣٢٩).

- **قياس الأصول**:

قال القاضي: «فأمَّا قياس الأصول: فأن تكون الحادثة لها أصل في الحظر، وأصول في الإباحة، فكان ردها إلى أصول كثيرة أوْلى من ردِّها إلى أصل واحد مثال ذلك: إذا أبان زوجته بطلقة، فتزوجت من أصابها وطلقها، ثُمَّ تزوجها الأول، عادت معه على ما بقي معه من الطلاق، خلافًا لأبي حنيفة في قوله: دخول الثاني يعدم ما بقي من الطلاق، وذهبوا إلى أنها رجعت إليه بعد زواج وإصابة، أشبه المطلقة ثلاثًا، فقاسه على أصل واحد، وقسناه على ثلاثة أصول، فقلنا: إصابة ليست بشرط في الإباحة أشبه وطء السيد أمته، والوطء في النكاح الفاسد، ووطء زوج ثالث». اهـ.

- **قياس الطرد والعكس**:

قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ١٣١/ ١٣٢):

«ومنها قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَـٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا

فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٥ - ٧٦]، هذان مثلان متضمنان قياسين من قياس العكس، وهو نفي الحكم لنفي علته وموجبه، فإن القياس نوعان: قياس طرد يقتضي إثبات الحكم في الفرع لثبوت علة الأصل فيه؛ وقياس عكس يقتضي نفي الحكم عن الفرع لنفي علة الحكم فيه؛ فالمثل الأول ما ضربه اللَّه سبحانه لنفسه وللأوثان، فاللَّه سبحانه هو المالك لكل شيء ينفق كيف يشاء على عبيده سرًا وجهرً وليلًا ونهارًا، والأوثان مملوكة عاجزة لا تقدر على شيء، فكيف يجعلونها شركاء لي ويعبدونها من دوني مع هذا التفاوت العظيم والفرق المبين؟

وأمَّا المثل الثاني: فهو مثل ضربه اللَّه ﷻ لنفسه ولما يعبد من دونه أيضًا، فالصنم الذي يعبد من دونه بمنزلة رجل أبكم لا يعقل ولا ينطق؛ بل هو أبكم القلب واللسان، واللَّه سبحانه حيٌ قادرٌ متكلمٌ، يأمر بالعدل، وهو على صراطٍ مستقيم». اهـ.

وقد ذكرت قياس العكس من قبل عند الكلام عن تعريف القياس المسألة (**٨٢**).

- **قياس المعنى**:

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ٢٤١):

«أوجب اللَّه تعالى القصاص في كتابه زجرًا للجناة وكفًا لهم فأشعر بذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩] واتفق المسلمون على هذه القاعدة لم ينكرها من طبقاتهم منكر، ثُمَّ قال أئمة الشريعة: كل مسلك يطرق إلى الدماء السفك، ويخرم قاعدة الزجر، فهو مردود؛ فإنَّ المقصود المتفق عليه من القصاص صيانة الدماء وحفظ المهج مما يخالف هذا، ولو قدر ثبوته كان مناقضًا لهذا الأصل، فلا سبيل إلى قبوله وإثباته، وإذا تمهد هذا، فكل معنى يستند إلى هذه القاعدة ويوافقها من غير اختلاف في مجراه فهو على المرتبة العليا من أقيسة المعاني». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط في أصول الفقه» (٥/ ٣٦):

«قياس العلة: وهو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق الحكم عليها في الشرع، ويسمى قياس المعنى، وينقسم إلى جليّ وخفيّ». اهـ.

- **القياس المُركّب**:

قال ابن بدران في «المدخل» (ص٢٠٠، ٢٣٩):

«القياس المركب هو ما اتفق عليه الخصمان لعلتين مختلفتين، وهو تركيب القياس من مذهبي المستدل والمعترض، ومثاله، أن يقول الحنبلي في المرأة البالغة: أنثى لا تزوِّج نفسها بغير ولي كابنة خمس عشرة سنة، فالخصم -وهو الحنفي- يمنع تزوج بنت خمس عشرة سنة لصغرها، لا لكونها أنثى، فاختلفت العلة في الأصل، وإنَّما اتفق صحة هذا القياس؛ لاجتماع علة الخصمين فيه فتركب منهما، وتحقيق التركيب هاهنا: هو أن يتفق الخصمان على حكم الأصل ويختلفان في علّته، فإذا ألحق أحدهما بذلك الأصل فرعًا يُعتبر علة صاحبه، فالقياس منتظم، لكن بناءً على تركيب حكم الأصل من علتين، وذلك كما في المثال المتقدم، فإنَّ أحمد والشافعي يعتقدان أنَّ بنت خمس عشرة لا تزوج نفسها لأنوثتها، وأبو حنيفة يعتقد أنها لا تزوج نفسها لصغرها؛ إذا الجارية إنَّما تبلغ عنده لتسع عشرة، وفي رواية لثماني عشرة كالغلام، فالعلتان موجودتان فيها، والحكم متفق عليه بناءً على ذلك، فإذا قال الحنبلي في البالغة، أنثى فلا تزوج نفسها كبنت خمس عشرة أنتظم القياس؛ بناءً على ما ذكرناه من تركب حكم الأصل بين الخصمين من العلتين وإسناده عند كل منهما إلى علته، ولهذا جاز لأحدهما منع صحة القياس لاختلاف العلة في الفرع والأصل، مثل أن يقول الحنفي هاهنا للمستدل: أنت عللت المنع في البالغة للأنوثة، والمنع في بنت خمس عشرة عندي معلل بالصغر فما اتفقت علة الأصل والفرع فلا يصح الإلحاق.

وهذا النوع تمسك به قوم ونفاه آخرون». اهـ.

وقال ابن بدران في «المدخل» (ص٢٠٠):

«ومن هذا النوع ما يسمّونه مركب الوصف وهو: ما إذا كان الخصم موافقًا على العلة، لكن يمنع وجودها في الأصل، كأن يقول في تعليق الطلاق قبل النكاح: فلانة التي أتزوجها طالق، فيقول الحنفي: العلة التي هي كونه تعليقًا مفقودة في الأصل، فإنَّ قوله: فلانة التي أتزوجها طالق تنجيز لا تعليق، فإن صح هذا بطل إلحاق التعليق به لعدم الجامع، وإن منع حكم الأصل وهو عدم الوقوع في قوله: فلانة كذا؛ لأنه إنَّما منع الوقوع لأنه تنجيز ولو كان تعليقًا به». اهـ.

قلت: إذا كانت العلة ثابتة في الأصل بالكتاب أو السنَّة أو الإجماع، أما هنا في هذا القياس المركب لا يُتصور هذا القياس وإنَّما وُجد لقيام العلة على الاستنباط، والاستنباط يختلف، ويحتمل، ولا تثبت الفروض بالاحتمال؛ لأنَّ الأصل براءة الذمة من التكاليف، وهي البراءة الأصلية، فلا حجة في هذا القياس لهذا السبب، وسيأتي التكّلم في مسالك

العلة مفصّلًا والمسالك هي الطرق التي تثبت بها العلة في الأصل.

• وعليه، فكل قياس اختلف فيه في العلة فهو ضعيف، ولا نلزم النَّاس بحلال ولا حرام إلَّا بدليل لا يحتمل التأويل.

• **المسألة (٨٩): أركان القياس:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٧/ ٣١٣٢):

«**المراد بالأركان هنا**: ما لا يتم القياس إلا به؛ لأن القياس إذا كان رد فرع إلى أصل، أو حمل معلوم على معلوم على ما بيناه، فالرد أو الحمل مصدر، وهو معنى من المعاني، فكيف يكون أركانه؟ وأركان الشيء: هو ما يتألف ذلك الشيء منه، فإطلاق الأركان على هذه الأمور مجاز، إلا أن يعني بالقياس: مجموع هذه الأمور مع الحمل تغليبًا فيصير كل من الأربعة شطرًا لا شرًطا، ونظيره في الفقه: إطلاق أن البيع أركانه ثلاثة: عاقد، ومعقود، وصيغة، والمراد ما لا بدَّ منه.

أركان القياس أربعة وهي: الأصل، والفرع، والعلة الجامعة، والحكم، وأمَّا ما حكي أنَّ القياس يجوز من غير أصل، فقال ابن السمعاني، هو قول من خلط الاجتهاد بالقياس.

أي: سمَّى الاجتهاد قياسًا، والحق أنه نوع من الاجتهاد، والذي لا يحتاج إلى أصل هو ما سواه من أنواع الاجتهاد، وأمَّا القياس فلابدَّ له من أصل.

وحكي أيضًا خلاف شاذ في أنَّ العلة ليست من أركان القياس، وأنه يصح القياس بدونها إذا لاح بعض الشّبه، وهو باطل؛ لاسيما إذا قلنا إنَّ العلة هي الدالة على الحكم في الأصل مع وجود النص على الحكم». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ٧٤):

«الباب السادس في أركانه، وهي أربعة: الأصل، والفرع، والعلة، وحكم الأصل، ولابدَّ من ذكر هذه الأربعة في القياس، كقولنا في اشتراط النية في الوضوء: طهارة عن حدث، فوجب أن تحتاج إلى نية كالتيمم، فالوضوء هو الفرع، والتيمم هو الأصل، والطهارة عن حدث هي الوصف، وقولنا وجب هو الحكم». اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ١٣٣- ١٣٤):

«إن القياس يشتمل على أربعة أشياء على الأصل والفرع والعلة والحكم. ونمثّل مثالًا لنعرف هذه الأشياء الأربعة فنقول إذا قسنا الأرز على البر في جريان الربا والنبيذ على الخمر

في التحريم فالأصل هو البر أو الخمر، والفرع هو الأرز أو النبيذ، والعلة الطعم أو الشدة، والحكم جريان الربا، ويُقال حرمة الفضل في الأول، وحرمة الشرب في الثاني.

وما ذكرناه من الأشياء الأربعة كاف في معرفة ما يشتمل عليه القياس؛ لأنَّ القياس: إلحاق فرع مجهول بأصل معلوم؛ لحكم مطلوب، بعلة جامعة». اهـ.

قال نجم الدين الطوفيُّ في «شرح مختصر الرَّوْضة» (٣/ ٢٢٦/ وما بعدها):

«أركان القياس أربعة: أصل، وفرع، وعلة، وحكم.

اعلم أنَّ هاهنا بحثين:

أحدهما: أنَّ ركن الشيء هو جزؤه الداخل في حقيقته، كركن البيت ونحوه، وقد وقع الاصطلاح والعرف بين عامة النَّاس أنَّ ركن البيت هو الجزء الذي فيه الزاوية خاصة، وهو عرف غالب، وإلَّا فهو في الحقيقة الضِّلَع الذي بين الزاويتين، فهذا ركن كبير، ثُمَّ كل جُزْء من أجزائه ركن للبيت على حسبه في الصِّغَر والكِبرَ.

واعلم أنَّ كل واحد من الركن والشرط يتوقَّف وجود الماهية عليه، لكن الفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أنَّ الركن يدخل في الماهيَّة كالركوع للصلاة وسائر أركانها، والشرط خارج عنها كالوضوء لها وسائر شروطها.

الوجه الثاني: أنَّ الركن يتوقف عليه الوجود الذهني والخارجي جميعًا، والشرط إنَّما يتوقف عليه الوجود الخارجي فقط مع تحقق الوجود في الذهن، فيُمكننا أن نتصوّر صورة الصلاة بلا وضوء، ولا يُمكننا أن نتصورها في أذهاننا بلا ركوع.

وأبْين من هذا أننا نتصوّر حقيقة العلم بدون تصور حقيقة الحياة، لكنَّ قيام العلم بمحله في الخارج لابدَّ فيه من الحياة؛ لأنها شرطه.

البحث الثاني: في أنه لِمَ كانت أركان القياس أربعة؟ وله توجيهات إقناعيه وحقيقية.

منها: أنَّ القياس معنى معقول، والمعاني المعقولة محمولة على الأعيان المحسوسة، وقد تقرر أنَّ أركان المحسوسات هي العناصر وهي أربعة، فكذلك المعقولات تقتضي بحكم هذا أن تكون أركانها أربعة، فإن زاد شيء منها أو نَقَصَ عن ذلك فهو خارج عن مُقتضى الأصل لمُقتضى خاص.

ومنها: أنَّ القياس معنى إضافي يفتقر في تحقيقه إلى مقيس، وهو المسمَّى فرعًا، وإلى

مقيس عليه وهو المسمَّى أصلًا، وإلى مقيس له وهو المسمَّى علة، وإلى مقيس فيه وهو المسمَّى حكمًا، فلمَّا تعلق بهذه المعاني الأربعة وافتقر في تحقيقه إليها، لا جرم كانت أركانًا له». اهـ.

● **الركن الأول للقياس: الأصل:**

قال أبو الوفاء بن عقيل في «الواضح في أصول الفقه» (٢/ ٥٧/ وما بعدها):

«**فصل**: فيما يفتقر إليه القياس قال المحققون من العلماء: ولا بُدَّ للقياس من أصل، وفَرعٍ، وعلَّةٍ، وحُكم.

فالأصل: ما تَعدى حكمه إلى غَيره.

ومن الأصوليينِ من يقول: هو النصُّ الواردُ فيما جعلتموه أصلًا، مثل نص النبي ﷺ على تحريم التفاضل في الأعيان الستة[1]، وهذا وإن كان هو الأصل في إثبات الحكم، فهو مختص بالأصولِ لا يَتعدَّى عنها، وأمَّا الذي يَتعدّى، ما في المنصوص عليه من العلَّة، فكانت هي الأصول؛ إذ كان ثبوت الحكم في الفرع بمعناها دون النص.

ومن الفقهاء من قال: الأصلُ: ما ثَبت حكمه بنفسه.

وُيريد بذلك ما ثبت حكمه بلفظٍ يخصّه.

وقد اعترض هذا القائل على من قال: بأنَّ الأصلَ ما تعدى حكمُه إلى غيره: بأنَّ الذهب والفضة أصلان، ولم يثبت بهما حكم غيرهما عند أصحاب الشافعي. فأجابَ عن ذلك: بأنَّا إنْ عللَّناهما بالوزن فقد تَعدى حكمهما، وإن قلنا: العلَّة الثمنية على قول الشافعي رضي الله عنه فلا، فإن الذهبَ والفضةَ ليسا عندَ أصحاب الشافعيّ -رحمةُ اللَّه عليهم- لا أصلينِ ولا فرعينِ؛ بل ثبت حكمهما بالنص من غير أن يُعدَّى إليهما حكمُ غيرِهما، ولا يُعدى حكمُهما إلى غيرهما، فلا يُسَميان بواحدٍ من الاسمينِ لا بفرع ولا بأصلٍ.

وقد قال بعضهم: إن صارت الفُلوس أثماناً عُدِّي حكمُهما إليها، فحرم التفاضل فيها، فعلى قول هذا القائل قد وُجدت خصيصةُ الأصل فيها.

واعترضَ الحدَّ الذي ذكره من قال: ما ثبتَ حكمه بنفسه، بأن قيل: ليس لنا شيءٌ ثبتَ بنفسه من سائرِ الأحكام، وما فسره به من قوله: أردتُ: ما ثبتَ بلفظٍ يخصّه. فلا يَقتضيه

---

(١) حديث متفق عليه، البخاري (٢١٧٤)، ومسلم (١٥٨٤- ١٥٨٨) عن عبادة بن الصامت قال: إني سمعت رسول اللَّه ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبُرِّ بالبرّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح إلَّا سواءً بسواءً، عينًا بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى».

لَفظُه؛ لأن اللفظ الذي يخصّه إنَّما هو غيره وليس هو نفسه». اهـ.

وقال الطوفيُّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٢٢٩/ وما بعدها):

«**وأمَّا الأصل الذي هو أحد أركان القياس، اختلفوا فيه، هل هو النص الذي ثبت به الحكم في المقيس عليه، كحديث الربا، أو محل النص كالأعيان الستة المذكورة في حديث الربا، وهي البرّ والشعير ونحوهما، أو الحكم الذي هو تحريم التفاضل، فمعنا ثلاثة أشياء: النص ومحل النص وهو العين، أو الفعل الذي تعلق به حكم النص، والحكم الذي ثبت بالنص في المحل، فاختلف في الأصل؛ أي: الثلاثة هو؟** والثالث وهو الحكم لم يذكر في المختصر، لكن ذكره الآمدي، وكذلك في قياس النبيذ على الخمر في التحريم حيث قلنا: النبيذ مسكر، فكان حراما كالخمر، هل الأصل فيه النص الدال على تحريم الخمر، وهو قول الشارع: حَرَّمت الخمر، أو محلُ هذا النص وهو الخمر، أو حكم النص المتعلق بالخمر، وهو التحريم؟ فيه الخلاف المذكور، والنزاع في هذا لفظيٌّ؛ لأنا قد بَيَّنَّا أول الكتاب أن أصل كل شيء ما يتوقف عليه تحقق ذلك الشيء، والقياس يتوقف على كل من هذه الثلاثة: النص، وحكمه، ومحلّه، وكذلك العلَّة الجامعة، فلا يمتنع إطلاق اسم الأصل على كل واحد منهما، فالنصّ أصل؛ لأنَّ الحكم يثبت به، والمحل أصل كالخمر والأعيان السّتة؛ لأن الحكم ثبت فيه، والحكم أصل؛ لأن حكم الفرع مستفاد منه وملحق به، والعلَّة أصل؛ لأنها مصححة للإلحاق، فأركان القياس الأربعة أصول له، لكن المشهور بين الفقهاء في مناظراتهم أنَّ الأصل هو: محل حكم النصّ كالخمر والبُرّ، وسُمِّي هذا محلًّا للحكم؛ لأن الحكم تعلق به عقلًا، تعلّق الحال بمحلّه حسًا». اهـ.

وقال شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمة في «المسوّدة» (٣٠٧):

«ذكر ابن عقيل: هل الأصل في القياس الشرعي النصّ أو حكم النصّ، وأيّهما يقع الاستناد إليه؟ اختلف أهل الأصول في ذلك، فقال قوم: الأصل النصّ والنطق، وقال قوم: الحكم، قال ابن عقيل: والذي اختاره أنَّ الأقرب هو المستند، والأصل هو حكم النصّ وعلّته.

قلت: الأصل في القياس يقع على النصّ، وعلى الحكم، وعلى العلَّة، وعلى المحل، والمحل قد يكون العقل، وقد يكون العين». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٧/ ٣١٣٦/ وما بعدها):

«فالأصل محل الحكم المشبّه به عند الفقهاء، وعند المتكلمين: دليله، وعند الرازي:

حكم المحل وهو لفظي، وقال الشيخ تقي الدين ابن تيمية: يقع على الجميع، وابن عقيل: هو الحكم والعلة.

إذا تقرر أنَّ أركان القياس أربعة: فلابدَّ من تعريف كل منهما وبيان شرطه بوفاق أو خلاف.

وإنَّما بدأنا بالأصل لما لا يخفى من تفريع غيره عليه فهو أولى من تأخيره، وقد سبق في أول هذا الشرح أنَّ الأصل في اللغة: ما يُبنى عليه الشيء أو نحو ذلك، وأنَّ له في الاصطلاح إطلاقات:

أحدها: الدليل: ويُطلق عليه غالبًا صرح به جمع من العلماء كقولهم: أصل هذه المسألة: الكتاب والسنَّة؛ أي: دليلها، فإذا وصلته بالفقه قلت: دليل الفقه، كان تفسيرًا لأصل الفقه من حيث الإضافة وهو المراد هنا.

والثاني: يُطلق على الرجحان؛ أي: على الراجح في الأمرين، كقولك: الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز؛ أي: الراجح عند السامع هو الحقيقة، والأصل براءة الذمة، وبقاء ما كان على ما كان.

والثالث: القاعدة المستمرة أو الأمر المستمر كقولك: أكل الميتة على خلاف الأصل؛ أي: على خلاف الحالة المستمرة.

والرابع: المقيس عليه، وهو ما يُقابل الفرع في باب القياس، وهو المراد، وقد اختلف فيه على أقوال: أحدها: وهو المُرَجَّحُ وقول الأكثر، وبه قال الفقهاء وكثير من المتكلمين أنه: محل الحكم المشبّه به، كالخمر في المثال السابق وذكره الآمدي عن الفقهاء وأنه أشبه؛ لافتقار الحكم والنص إليه.

والقول الثاني: أنَّ الأصل دليل الحكم، فيكون في المثال في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾، وما في معناه من الكتاب والسنَّة والإجماع.

والقول الثالث: أنه نفس حكم المحل، فهو نفس الحكم الذي في الأصل كالتحريم في المثال؛ لأنه الذي يتفرع عليه الحكم في الفرع، وذكر الآمدي: أنه ليس بالوصف الجامع اتفاقًا وحكى قولًا في ذلك.

والخلاف في ذلك لفظي، قال ابن قاضي الجبل: والنزاع لفظي لصحة إطلاق الأصل على كل منها.

وقال الشيخ تقي الدين: الأصل يقع على الجميع، فيقع الأصل على محل الحكم المشبّه به عند الفقهاء وهو الخمر، ويقع على دليل الحكم وهو في قوله تعالى: ﴿فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] ويقع على نفس الحكم الذي في الأصل كالتحريم». اهـ.

وقال الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» (٣/ ٢٣٧/ وما بعدها):

«وإذا عرف معنى القياس فهو يشتمل على أربعة أركان: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع.

أمَّا الأصل، فقد يطلق على أمرين:

الأول: ما بني عليه غيره، كقولنا: إنَّ معرفة اللَّه أصل في معرفة رسالة الرسول، من حيث إن معرفة الرسول تنبني على معرفة المرسل.

الثاني: ما عُرف بنفسه من غير افتقار إلى غيره وإن لم يبن عليه غيره، وذلك كما نقوله في تحريم الربا في النقدين: فإنه أصل وإن لم يُبنَ عليه غيره.

وعلى هذا اختلف العلماء في الأصل في القياس، وذلك كما إذا قسنا النبيذ على الخمر المنصوص عليه بقوله ﷺ: «**حرمت الخمرة لعينها**»(١) في تحريم الشراب، هل الأصل هو النص أو الخمر، أو الحكم الثابت في الخمر وهو التحريم، مع اتفاق الكل على أنَّ العلَّة في الخمر وهي الشدَّة المطربة ليست هي الأصل.

فقال بعض المتكلمين: الأصل هو النص الدال على تحريم الخمر لأنه الذي بُني عليه التحريم، والأصل ما بُني عليه.

وقالت الفقهاء: الأصل إنَّما هو الخمر الثابتة حرمته ; لأنَّ الأصل ما كان حكم الفرع مقتبسًا منه ومردودًا إليه، وهذا إنَّما يتحقق في نفس الخمر.

وقال بعضهم: الأصل إنَّما هو الحكم الثابت في الخمر؛ لأنَّ الأصل ما انبنى عليه غيره وكان العلم به موصلا إلى العلم بغيره أو الظنّ، وهذه الخاصية موجودة في حكم الخمر فكان هو الأصل، قالوا: وليس الأصل هو النَّص؛ لأنَّ النص هو الطريق إلى العلم بالحكم، ولو

---

(١) ثبت في «صحيح مسلم»: (٢٠٠٣) مرفوعًا: «**كل مسكر خمر، وكل خمر حرام**» أمَّا لفظة الآمدي فهي ضعيفة، رواه العقيلي في «كتاب الضعفاء» (٣٢٠١) بلفظ: «**حرَّم اللَّه الخمر بعينها، والسكر من كل شراب**»، وقال: ليس له أصل، وهذا يعرف عن ابن عباس قوله». اهـ، وقال الذهبي في «لسان الميزان» ترجمة (٤٨٢١) عبد الرحمن بن بشر لا يعرف والخبر منكر». اهـ، وقد ذكر العقيلي في ترجمة (٩١٩) عبد الرحمن بن بشر الغطفاني هذا.

تصوّر العلم بالحكم في الخمر دون النَّص، كان القياس ممكنًا، ولأنه لو كان النص هو الأصل لكونه طريقًا إلى معرفة الحكم باتفاق، لكان قول الراوي هو أصل القياس بطريق الأوْلى، لكونه طريقًا إلى معرفة النص وليس كذلك بالاتفاق.

وليس الأصل أيضًا هو الخمر؛ لأنه قد يعلم الخمر ولا يعلم أنَّ الحرمة جارية فيه ولا في الفرع، بخلاف ما إذا علم الحكم فكان هو الأصل.

واعلم أنَّ النزاع في هذه المسألة لفظي، وذلك لأنه إذا كان معنى الأصل ما يُبنى عليه غيره، فالحكم أمكن أنْ يكون أصلًا لبناء الحكم في الفرع عليه على ما تقرر، وإذا كان الحكم في الخمر أصلًا فالنَّص الذي به معرفة الحكم يكون أصلًا للأصل، وعلى هذا: أي طريق عرف به حكم الخمر من إجماع أو غيره أمكن أن يكون أصلًا، وكذلك الخمر فإنه إذا كان محلًّا للفعل الموصوف بالحرمة فهو أيضًا أصل للأصل فكان أصلًا.

والأشبه أن يكون الأصل هو المحل على ما قاله الفقهاء؛ لافتقار الحكم والنَّص إليه ضرورة من غير عكس فإنَّ المحل غير مفتقر إلى النص ولا إلى الحكم». اهـ.

قال الشوكاني في «الإرشاد» (٢/ ٨٦٢):

«وقد وقع الخلاف في الأصل، فقيل: هو النص الدال على ثبوت الحكم في محل الوفاق.

وقال الفقهاء: هو محل الحكم المشبه به، قال ابن السمعاني: وهذا هو الصحيح.

قال الفخر الرازي: الأصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق، باعتبار تفرع العلة عليه.

وقال جماعة منهم ابن بَرْهان: إنَّ هذا النزاع لفظي يرجع إلى الاصطلاح، فلا مشاحة في الاصطلاح، أو إلى اللغة فهو يجوز إطلاقه على ما ذُكر». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٧/ ٣١٤٢):

«**قال البرماوي:** في الكلام على الأصل: أشار ابن الحاجب إلى أنَّ الأصل في اللغة ما بُني عليه غيره، فهو يساعد إطلاقه اصطلاحًا على كل من الأقوال الثلاثة يعني التي في الأصل، فلا بُعْدَ في الجميع، لكن هذا وإن كان مسلمًا لكن الأوَّل من الأقوال الثلاثة أرجح من حيث إنَّ باب القياس مرجعه إلى الفقهاء، وقد ساعدهم الأصوليُّون فيه على مصطلحهم وجروا في ذلك على مقتضى قولهم، فلا يطلقون الأصل إلَّا على ما يطلقه الفقهاء، وهو محل الحكم المشبَّه به لئلا يختبط الذهن بين الاصطلاحات.

ثُمَّ قال ابن الحاجب: وكذا؛ أي: ولأجل أنَّ الأصل ما يُبنى عليه غيره، كان الوصف الجامع فرعًا للأصل أصلًا للفرع.

ومراده: أنَّ الشيء الواحد يكون أصلًا باعتبار، فرعًا باعتبار، وهو معنى قول الرازي: إنَّ الحكم أصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف والعلة بالعكس.

وتحقيق ذلك: أنَّ الأصل إمَّا أن يكون بالذات؛ أي: بلا واسطة، أو بالعَرَض؛ أي: بواسطة أمر آخر، فلا خلاف في المعنى بل في الاصطلاح». اهـ.

- **الركن الثاني للقياس: الفرع:**

قال الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» (٣/ ٢٣٩):

«وأمَّا الفرع فهل هو نفس الحكم المتنازع فيه أو محلّه؟ اختلفوا فيه: فمن قال بأنَّ الأصل هو المحل، قال: الفرع هو المحل وهو النبيذ، وإن كان الأوْلى أن يكون الفرع هو الحكم المتفرع على القياس، والمحل أصل الحكم المفرّع على القياس، فتسمية الخمر أصلًا أوْلَى من تسمية النبيذ فرعًا؛ من حيث إنَّ الخمر أصل للتحريم الذي هو الأصل، بخلاف النبيذ فإنه أصل للفرع لا أنه فرع له». اهـ.

وقال ابن عقيل في «الواضح» (٢/ ٥٩):

«والفرع هو: ما تَعدى إليه حكم غيره، ومن الأصوليين من يقول: إنه الحكم، كما جُعل الأصلُ النص. فلحظ في ذلك أنَّ الذي تفرع عن الأصل إنَّما هو الحكم، فجعله فرعًا له.

وقد بيَّنَّا أنَّ الأصل هو: المنصوص على حكمه، والفرع هو الذي ثبت بالعلة حكمه». اهـ.

وقال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٢٣٠- ٢٣١):

«والفرع ما عدي إليه الحكم بالجامع، وذلك كالنبيذ والأرز في قولنا: النبيذ مُسكر، فيحرم كالخمر، والأرز مكيل، فيحرم فيه التفاضل كالبُرّ، وكالأَمَة في قولنا: رقيق، فيسري فيها العِتق كالعبد، وكالقتل بالمثقل في قولنا: قتل عمد عدوان، فيجب به القصاص كالقتل بالمحدّد، وهذا أحد القولين في الفرع أنه المحل الذي تعدّى إليه الحكم بالوصف الجامع بينه وبين محل النص.

وقيل: الفرع هو الحكم المنازع فيه، وهو تحريم النبيذ، وتحريم التفاضل في الأرز، وسراية العتق في الأمة مثلًا، ووجوب القصاص بالقتل بالمثقل، فالفرع إذن هو النبيذ مثلًا أو تحريمه، والأول أصح». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٧/ ٣١٤٠/ وما بعدها):

«**والفرع**: المشبه عند الفقهاء، وعند المتكلمين، وابن قاضي الجبل حكمه.

وإنَّما قُدّم على الحكم والعلّة؛ لأنَّ الفرع مقابل الأصل؛ فناسب أن يذكر عقبه لما بين الضدين من اللزوم الذهني(١)، وفي المراد به في القياس قولان: أحدهما وهو الأرجح: أنه المحل المشبه، وذلك كالنبيذ في المثال السابق، وبه قال الفقهاء، حكاه ابن العراقي عنهم.

والقول الثاني: أنه الحكم المشبه به، وهو التحريم، قال ابن قاضي الجبل: وهو الأصحّ وهذان القولان مرتّبان على القول في تعريف الأصل، فمن قال: المحل هناك قال هنا المحل، ومن قال هنالك الحكم قال هنا الحكم، وأمَّا من قال هناك: إنَّ الأصل هو الدليل، فلا يمكن أن يقول هنا دليل الفرع؛ لأنَّ دليله إنَّما هو القياس، ولذلك لم يجعل حكم الفرع من أركان القياس؛ لأنه ثمرته وناشئ عنه.

قال ابن مفلح تبعًا لابن الحاجب وغيره: والأقوال متوجّهة؛ لأنَّ الأصل ما ينبني عليه غيره، ولهذا كان الجامع فرعًا للأصل لأخذه منه، وهو أصل الفرع اتفاقًا لبناء حكمه عليه». اهـ.

- **الركن الثالث: العِلَّة:**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٢٣١):

«العلة: هي الوصف أو المعنى الجامع المشترك بين الأصل والفرع الذي باعتباره صحت تعدية الحكم، كالإسكار في الخمر، وتبديل الدين في قتل المرتد، حيث قلنا في المرتدة: بدَّلَتْ دينها، فتقتل كالمرتد، وسُمِّيَ هذا عِلّة؛ لوجود الحكم به حيث وجد، كوجود السقم بالعلة الطبيعية حيث وجدت». اهـ.

يعني: أنَّ العلة هي الوصف المناسب لتشريع الحكم.

وقال في (١/ ٤١٩/ وما بعدها) من «شرحه»:

«العلة ما أوجب الحكم الشرعي لا محالة، وهو المجموع المركّب من مقتضى الحكم، وشرطه، ومحله، وأهله، تشبيهًا بأجزاء العلة العقلية: وذلك أنَّ الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم قالوا: كل حادث فلابد له من علَّة، لكن العلة إمَّا مادية: كالفضة للخاتم، والخشب

(١) يريد باللزوم الذهني: كونه بحيث يلزم من تصوّر المسمَّى في الذهن تصوره فيه فيتحقق الانتقال منه إليه كالزوجية للاثنين، واللزوم الخارجي: كونه بحيث يلزم من تحقق المسمَّى في الخارج تحقيقه فيه، ولا يلزم من ذلك انتقال الذهن كوجود النهار لطلوع الشمس، قاله الجرجاني في «التعريفات» (١٦٨).

للسرير[١]، أو صورية: كاستدارة الخاتم وتربيع السرير[٢]، أو فاعلية: كالصائغ والنجار بالنسبة للخاتم والسرير[٣]، أو غائية: كالتحلي بالخاتم والنوم على السرير[٤].

فهذه أجزاء العلة بإزاء الموجب للحكم الشرعي، فالموجب له لا محالة هو مقتضيه وشرطه ومحله وأهله.

مثاله: وجوب الصلاة: حكم شرعي، ومقتضيه: أمر الشارع بالصلاة، وشرطه: أهلية المصلي لتوجه الخطاب إليه؛ بأن يكون عاقلًا بالغًا، ومحله: الصلاة، وأهله: المصلي.

وكذلك حصول الملك في البيع، والنكاح، حكم شرعي، ومقتضيه: حكمة الحاجة إليهما، والإيجاب والقبول فيهما، وشرطه: ما ذكر من شروط صحة البيع والنكاح في كتب الفقه، ومحله: هو العين المبيعة، والمرأة المعقود عليها، وأهله كون العاقد صحيح العبارة والتصرف.

وافرض مثل ذلك في الزنى، والقتل، والردَّة، وقطع الطريق، فإن وجوب العقوبات فيها أحكام لها مقتضيات وشروط ومحال وأهل، وهي ظاهرة». اهـ.

وقال الآمدي في «الإحكام» (٣/ ٢٣٩-٢٤٠):

«وأمَّا الوصف الجامع فهو: فرع في الحكم لكونه مستنبطًا من محل حكم المنصوص عليه، فهو تبع للنص والحكم ومحله، وهو أصل في الفرع؛ لكون الحكم المتنازع فيه في النبيذ مبنيًّا عليه، وتسمية الوصف الجامع في الفرع أصلًا، أوْلى من تسمية النص في الخمر والتحريم ومحله أصلًا للاختلاف في ذلك والاتفاق على كون الوصف في ذلك أصلًا». اهـ.

وقال ابن عقيل في «الواضح في أصول الفقه» (٢/ ٦٠):

«والعلة هي: التي ثبت الحكم لأجلها، أو نقول: ما أوجبت الحكم، أو نقول: ما غيَّرت المعتل وهو المحكوم فيه -على قول أبي علي الطبري- كما يُغيّر علة المرض المريض الذي تقوم به». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ١١١)، وهو يتكلم عن الركن الرابع للقياس:

---

(١) أي: أنَّ مادة الخاتم من الفضة، والسرير من مادة الخشب.
(٢) يعني: صورة شكل الخاتم مستديرة والسرير مربّع.
(٣) فالذي صنع الخاتم هو الصائغ، والسرير صنعه النجار.
(٤) يعني الغاية من صنع السرير النوم عليه، والخاتم التزين والتحلِّي به.

«العلة: وهي شرط في صحة القياس ليجمع بها بين الأصل والفرع، قال ابن فُوْرَك: من النّاس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعلة.

وقال ابن السمعاني: ذهب بعض القَيَّاسين من الحنفية وغيرهم إلى صحة القياس من غير علّة؛ إذا لاح بعض الشبه، وذهب جمهور القيّاسين من الفقهاء والمتكلمين إلى أنَّ العلّة لابدَّ منها في القياس، وهي ركن القياس لا يقوم القياس إلَّا بها.

والعلة في اللغة قيل: هي اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله، مأخوذ من العلة التي هي المرض؛ لأنَّ تأثيرها في الحكم كأثر العلة في ذات المريض.

وقيل: لأنها ناقلة بحكم الأصل إلى الفرع كالانتقال بالعلة من الصحة إلى المرض، حكاه ابن السمعاني وقال: الأول أحسن؛ لأنا قبلنا صحة التعليل بالعلة القاصرة.

وقيل: إنها مأخوذة من العَلَل بعد النَهَل وهو معاودة الماء للشرب مرَّة بعد مرَّة؛ لأنَّ المجتهد في استخراجها يعاود النظر بعد النظر، ولأنَّ الحكم يتكرر بتكرر وجودها». اهـ.

وقال ابن قدامة في «روضة الناظر» (٢/ ١٤٤):

«ونعني بالعلة: مناط الحكم». اهـ.

وذلك لإضافة الشارع الحكم إليها وتعلقه بها وهو معنى ناطه بها أي علَّقه [«**النهاية**»: **(٥/ ١١٢- ١١٣/ مادة: نوط)**].

وذلك أنَّ الحكم الشرعي متعلق ومنوط بالعلة وجودًا وعدمًا إذا وُجدت وُجد، وإذا ارتفعت ارتفع وزال.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٨٧٠- ٨٧١)، وهو يبيّن معنى العلَّة بالتعاريف المختلفة:

«وأمَّا في الاصطلاح فاختلفوا فيها على أقوال:

الثاني: أنها الموجبة للحكم. . . . . .

الخامس: أنها الباعث على التشريع بمعنى أنه لابدَّ أن يكون الوصف مُشتملًا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرْع الحكم. . . . . .

السابع: أنها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها.

وللعلة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات: فيقال لها: السبب، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحاصل، والمناط، والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثّر.

وقد ذهب المحققون إلى أنه لابدَّ من دليل على صحّتها؛ لأنها شرعية كالحكم، فكما أنه لابدَّ من دليل على الحكم، كذلك لابدَّ من دليل على العلة، ومنهم من قال: إنها تحتاج إلى دليلين يُعلم صحة العلة بوجود الحكم بوجودها، وارتفاعه بارتفاعها». اهـ.

وعليه فالعلة: هي الوصف الظاهر المنضبط الجامع بين الفرع والأصل، والمناسب لتشريع الحكم.

قال المرداوي في «التحبير» (٧/ ٣١٧٧):

«**فخرج بقيد الظهور**: الخفي، كالبخر[(١)] في الأسد، وبالانضباط، والمراد به تميّز الشيء عن غيره: ما هو منتشر لا ضابط له كالمشقة، فلذلك لا يعلل إلا بوصف منضبط يشتمل عليها». اهـ.

قلت: فمثلًا: لا يعلل القصر في السفر بمشقة السفر لأنها لا تنضبط؛ لأنها تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان، فكان نفس السفر هو العلة؛ لأنه منضبط، وهكذا.

وعرَّف الشنقيطي العلة، فقال في «مذكرة أصول الفقه» (٤٧٥):

«**العلة**: وهي الجامع بين الفرع والأصل، وهو الوصف المشتمل على الحكمة الباعثة على تشريع الحكم.

فتعريف ابن قدامة لها بأنها مجرد علامة، لا يخلو من نظر، وقد تبع فيه غيره، وهو مبنيّ على قول المتكلمين: إن الأحكام الشرعية لا تعلل بالأغراض». اهـ.

قلت: والعلامة كقولهم الأمارة.

- **الركن الرابع: الحكم:**

قال نجم الدين الطوفيّ في: «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٢٣١):

«**وأما الحكم**: فهو قضاء الشرع المستفاد من خطابه أو إخباره الوضعي بوجوب، أو ندب، أو كراهة، أو حظر، أو إباحة، أو صحة، أو فساد أو غير ذلك من أنواع قضائه. وقد سبق أنَّ الحكم هو مقتضى خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ٨٠):

(١) البخر: الرائحة المتغيرة من الفم، وقد خُصَّ الأسد بسوء رائحة فمه ونتنها وهي خفية، لا يعرفها عن الأسد إلَّا الخواص ممَّن باشروا التعامل معه، فلا يعلل بها شيء [«المعجم الوجيز» (ص٣٨)].

«حكم الأصل، وقد مرَّ تعريف الحكم في أول الكتاب.

وقال ابن السمعاني تبعًا للشيخ في «اللمع»: الحكم ما تعلق بالعلة في التحليل والتحريم والإسقاط». اهـ.

وقال الجرجاني في «التعريفات» (٨٢):

«الحكم: إسناد أمر إلى آخر إيجابًا وسلبًا». اهـ.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٨٦٣):

«فالأصل هو المُشَبَّهُ به، ولا يكون ذلك إلَّا لمحَلِّ الحكم لا لنفس الحكم، ولا لدليله، والفرع هو المُشَبَّهُ لا لحكمه، والعلة الوصف الجامع بين الأصل والفرع، والحكم هو ثمرة القياس، والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لأصله». اهـ.

وقال أبو الوفاء بن عقيل في «الواضح» (٢/ ٦٠):

«والمعلول هو: الحكم؛ ولذلك يقول القائل: بمَ تُعلّل هذا الحكم؟ ويقال: اعتل فلان بكذا. فيما ذهبَ إليه من الحكم.

وقال أبو علي الطبري -من أصحاب الشافعيّ رحمة اللَّه عليه-: إنه المحكومُ فيه، كما يسمى مَن حلَّته العِلة وقامَ به المرضُ: مَعلولًا.

والأول أصحُّ؛ لأن معلولَ العلَّة هو ما أثارته، وما أثارت سوى الحكم دون ذاتِ ما قامت به العلةُ، بخلافِ الجسمِ، فإنَّ العلَّةَ تقومُ به وتوثر فيه، فلهذا كان الجسمُ معلولًا.

والمعلَّل حكم الأصل؛ لأنّه المطلوب علّته، والحكم الذي هو من جملة ما احتاج إليه القياس وشرط له: هو قضاء الشرع المستنبط.

وصورته: قول القائِس: فكانَ، فوجبَ، فَلَزِمَ، فلمَ يَجُزْ، فأبيحَ، فاسْتُحب، فاسْتُحِق، وما شاكل ذلك من العبارات، بحسب المسألة المختلَفِ فيها». اهـ.

قلت: هذا الكلام في أركان القياس من حيث الجملة، ولكل ركن مسائل وتفاصيل أذكرها بإذن اللَّه وهي التي تدخل تحت شروط القياس.

- **المسألة (٩٠): شروط القياس.**

قال الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» (٣/ ٢٤١/ وما بعدها):

«**الباب الأول**: في شرائط القياس: ويشتمل على مقدمة وأقسام:

أمَّا المقدمة: فاعلم أنَّ القياس على ما سبق تعريفه يستدعي أركانًا لا يتم دونها، وثمرة هي نتيجته: فأمَّا الأركان فهي أربعة:

الفرع المسمَّى بصورة محل النزاع، وهي الواقعة المتنازع في حكمها نفيًا وإثباتًا.

والأصل: وهو الواقعة التي يقصد تعدية حكمها إلى الفرع.

والحكم: الشرعي الخاص بالأصل، والعلَّة الجامعة بين الأصل والفرع.

وأمَّا ثمرته: فحكم الفرع، فإنه إذا تمَّ القياس أنتج حكم الفرع، وليس حكم الفرع من أركان القياس؛ إذْ الحكم في الفرع متوقف على صحة القياس، فلو كان ركنًا منه لتوقف على نفسه وهو محال.

وعلى هذا: فشروط القياس لا تخرج عن شروط هذه الأركان، فمنها ما يعود إلى الأصل، ومنها ما يعود إلى الفرع، وما يعود إلى الأصل: فمنها ما يعود إلى حكمه، ومنها ما يعود إلى علَّته، فلنرسم في كل واحد منهما قسمًا». اهـ. فذكر ثمانية أقوال.

(١) بيان شروط حكم الأصل:

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٢٩١/ وما بعدها):

«فشرط الأصل -يعني: الحكم في محل النص- أمور:

- **أحدها: أن يكون الأصل ثابتًا بنص**(١).

وإن اختلفا -يعني: الخصمين- في الأصل، أو اتفاق منهما على ثبوته إذا دلَّ عليه النص، فإن وافق عليه الخصم ثبت الأصل بالنص والاتفاق، وإن لم يوافق عليه، فالنص وافٍ بإثباته، وهو حجة على الخصم.

وإنَّما اشتُرط ثبوت الأصل؛ لأنه ينبني عليه الفرع ويلحق به، ومالا ثبوت له لا يُتصوّر بناء غيره عليه، وإنَّما اشترط إذا لم يكن منصوصًا عليه أن يكون متفقًا عليه بينهما، ليكون غاية ينقطع عندها النزاع؛ لأنَّ الأصل إذا كان مُختلفًا فيه، فالمعترض كما يُنازع في الفرع

(١) قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٨٦٤- ٨٦٥): «ثابتًا بالنص وهو الكتاب أو السنَّة، وهل يجوز القياس على الحكم الثابت بمفهوم الموافقة أو المخالفة؟ الظاهر أنه يجوز القياس عليهما لأنه يثبت بهما الأحكام الشرعية كما يُثبتها بالمنطوق، وأمَّا ما ثبت بالإجماع ففيه وجهان قال ابن السمعاني: أصحهما الجواز؛ لأنَّ الإجماع أصل في إثبات الأحكام كالنص، فإذا جاز القياس على الثابت بالنص، جاز على الثابت بالإجماع». اهـ.

يُنازع في الأصل.

مثال ما ثبت بالنص قولنا: إذا اختلف المتبايعان والسلعة تالفة، تحالفا؛ لأنهما متبايعان اختلفا، فَوَجَبَ أن يتحالفا، كما إذا كانت السلعة قائمة، والحنفية يمنعون الحكم في الأصل، وهو التحالف عند قيام السلعة على رأي لهم، فيدل عليه قوله ﷺ: «**إذا اختلف المتبايعان تحالفا أو ترادا**»[(١)]، والترادّ ظاهر في بقاء العين، على أن في بعض الروايات: «**إذا اختلف البيعان والسلعة قائمة**»[(٢)]، وكذلك نقول في غسل ولوغ الخنزير: حيوان نجس، فيُغسل الإناء من وُلوغه قياسًا على الكلب، فإن منعوا الحكم في وُلوغ الكلب، دللّنا عليه بالحديث الصحيح المشهور فيه[(٣)].

ومثال ما ثبت بالاتفاق: قياس النبيذ على الخمر، والأرز على البُرّ، والقتل بالمُثَقَّل على القتل بالمحدَّد، وهو كثير.

● ولو ثبت بقياس؛ أي: إذا كان الأصل مُتفقًا عليه، حَصَل المقصود، ولو كان ثبوته بالقياس، وهو قول بعض أصحابنا؛ لأنه لما ثبت صار أصلًا بنفسه، فجاز القياس عليه كالمنصوص والمجمع.

مثاله: أن يقول: قد اتفقنا على تحريم الربا في الأَرُزّ قياسًا على البُرّ بجامع الكيل، فيحرم في الذرة قياسًا على الأرز، لكن هذا يفضي إلى العبث المذكور، وينافي قولنا بَعْدُ: إنَّ الأصل لا يصح إثباته بالقياس.

وما ليس منصوصًا ولا متفقًا عليه لا يصح التمسك به؛ لعدم أولويّته؛ لأنه إذا لم يكن

(١) رواه الترمذي في «سننه» (١٢٧٠)، وقال هذا حديث مرسل، وابن ماجه في «سننه» (٢١٨٦) بسند منقطع كما قال ابن حجر في «التلخيص» (ح١٢٢٦)، ورواه الطبراني في «الكبير» (٩٩٨٧)، وله طرق أخرى عند أبي داود (٣٥١١)، والبيهقي في «الكبرى» (٥/ ٣٣٢)، والنسائي (٤٦٤٨)، والحاكم في «المستدرك» (٢٢٩٣)، وصححه ووافقه الذهبي، وذكر ابن حجر تصحيحه في «التلخيص»، وذكر تحسين البيهقي، ورواه أحمد في «المسند» (٤٤٤٧) قال أحمد شاكر: «وهذا حديث حسن متصل»، ورواه الدارقطني في «سننه» (٣/ ٢١) برجال ثقات كما قال ابن حجر، ونقل عن ابن عبد البر قوله: «هو منقطع إلَّا أنه مشهور الأصل عند جماعة من العلماء تلقّوه بالقبول وبنوا عليه كثيرًا من فروعه».

(٢) رواه الطبراني في «الكبير» (٢٥٤٩)، والدارمي في «السنن» (٢٥٤٩)، وابن ماجه (٢١٨٦)، وأبو يعلى في «مسنده» (٤٩٨٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٥/ ٣٣٣)، وحسَّنه المجد في «المنتقى»: ح(٢٨٨٥)، وفيه عبد الرحمن الفقيه وهو ضعيف سيئ الحفظ قاله ابن حجر في «التلخيص» (ح١٢٢٧)، وضعفه الخطابي في «معالم السنن» (٣/ ١٢٨) ح(٩٦٥).

(٣) رواه البخاري (١٧٢)، ومسلم (٢٧٩).

كذلك، لم يكن بكونه أصلًا مقيسًا عليه أوْلى من أن يكون فرعًا مقيسًا على غيره؛ لأنه إنَّما اختصَّ بكونه أصلًا، لثبوته في نفسه والاتفاق عليه، فإذا لم يحصل له هذه الخاصة؛ لم يكن بالأصالة أولى من الفرع.

ولا يصح إثباته بالقياس على أصل آخر؛ أي: لا يصح إثبات الأصل المقيس عليه بقياسه على أصل آخر، وإن شئت، قلت: لا يصح أن يكون فرعًا لأصلٍ آخر.

مثاله: أن يقيس الذرة على الأرز المقيس على البُر، فلا يصح؛ لأنه إن كان بين ذلك الأصل الآخر الذي قاس عليه وهو البُر هاهنا وبين محل النزاع -وهو الذرة- جامع، فقياس محل النزاع على ذلك الأصل الآخر البعيد وهو البُر أُولى؛ لأنَّ توسيط الأول الذي قاس عليه محل النزاع، وهو الأرز تطويل بلا فائدة؛ إذ عوض ما نقول: يحرم التفاضل في الذرة قياسًا على الأرز، وفي الأرز قياسًا على البُرّ، فلنقل: يحرم التفاضل في الذرة قياسًا على البُرّ؛ إذ توسيط الأرز في البين عبث.

وإن لم يكن بين الأصل الآخر الثاني، وبين محل النزاع جامع، لم يصح القياس، كما لو قاس الذرة على الأرز، والأرز على الحديد، لانتفاء الجامع بين محل النزاع وهو الذرة، وأصله وهو الحديد، الذي جعله أصلًا للأرز، الذي هو أصل الذرة.

وكذلك لو قال المستدل في اشتراط النية للوضوء: عبادة، فيفتقر إلى النية كالتيمم، فلو مُنع الحكم في التيمم، فأثبت الحكم فيه قياسًا على الصلاة، فإن جمع بين التيمم والصلاة بكونهما عبادة، قلنا: فقس الوضوء على الصلاة بجامع العبادة، ولا حاجة إلى توسيط التيمم، وإن جمع بينهما بكون التيمم طهارة، لم يصح القياس؛ لأن الصلاة ليست طهارة، والجامع بينهما منتف.

واعلم أنا قد ذكرنا قبل هذا بيسير أنَّ الأصل يجوز أن يثبت بالقياس، وهاهنا ذكرنا أنه لا يجوز، وهما قولان لأصحابنا، والقول بعدم الجواز هو المشهور لإفضاء القول بالجواز إلى العبث المذكور، ولا يمكن أن يخرج للقول بالجواز فائدة إلَّا أن يكون الأصل ثابتًا بقياس شبهي، ومحل النزاع يلحق به بقياس جليٍّ بحيث يكون محل النزاع بأصله أشبه منه بالأصل البعيد، كما لو جعلنا علّة الفضة الوزن والثمنية جميعًا، وقسنا عليه الحديد قياسًا شبهيًّا لاشتراكهما في الوزن، ثم قسنا الصُّفر أو الرصاص ونحوه على الحديد، لكن هذا أيضًا لا جدوى له؛ إذْ القياس الجليّ بين محل النزاع وأصله وهما الصُّفر والحديد مستند إلى قياس ضعيف شبهيٍّ، وهو قياس الحديد على الفضة، فلنسترح من هذا التكليف، ولنجزم

ببطلان كون الأصل ثابتًا بالقياس». اهـ.

قال الآمدي في «الإحكام» (٣/ ٢٤٣- ٢٤٤):

«**الشرط الرابع**: ألَّا يكون حكم الأصل متفرعًا عن أصل آخر، وهذا ما ذهب إليه أكثر أصحابنا والكرخي خلافًا للحنابلة، وأبي عبد اللَّه البصري، ذلك لأنَّ العلَّة الجامعة بينه وبين أصله إمَّا أن تكون هي العلَّة الجامعة بينه وبين فرعه، أو هي غيرها.

فإن كان الأول: فالأصل الذي به الشهادة بالاعتبار إنَّما هو الأصل الأخير لا الأصل الأول، فليقع الرد إليه، وإلَّا فهو تطويل من غير فائدة، وذلك كما لو قَالَ الشافعي مثلًا في السفرجل: مطعوم، فجرى فيه الربا قياسًا على التفاح، ثُمَّ قاس التفاح في تحريم الربا على الْبُرِّ بواسطة الطعم أيضًا». اهـ.

ثُمَّ قال الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٢٩٥/ وما بعدها):

«**وقيل**: يشترط الاتفاق على الأصل بين الأمة، ولا يكفي الاتفاق بين الخصمين عليه، وإلَّا لعلّل الخصم؛ أي: وإن لم يكن الأصل مجمعًا عليه بين الأمة، جاز أن يُعلّل الخصم المعترض الأصل بعلة لا تتعدى إلى الفرع، فإن ساعده المستدلّ على ذلك، انقطع القياس، فلا قياس لعدم المعنى الجامع بين الأصل والفرع، وإن لم يساعده المُستدل على التعليل بذلك؛ بل علّل بعلّة متعدية إلى الفرع، منعه المعترض علّة الأصل، وقال: لا نُسلّم أنَّ العلَّة في الأصل هذه العلَّة المتعدية إلى محل النزاع؛ بل هذه التي لا تتعدى إليه، فينقطع القياس أيضًا، ويسمى القياس المركب[(١)].

مثاله: أن يقاس العبد على المُكَاتَب في عدم قتل الحُرَّ به قِصاصًا، فيقُال: العبد منقوص بالرّق، فلا يُقتل به الحُرُّ كالمكاتب، فيقول الخصم المعترض: العبد يعلم مستحق دمه وهو السيد، بخلاف المكاتب؛ أي: لا نُسلم أنَّ علّة امتناع القِصاص في المكاتب كونه منقوصًا بالرّق؛ بل كونه لا يعلم من هو المستحق لدمه هل وارثه أو سيده الذي كاتبه؟ لأنه بالكتابة صارَ فيه شيئًا بين الحُرية والرّق، وذلك ظاهر في أحكامه، فبتقدير أن يؤدي يعتق، ويكون مستحق دمه وارثه كسائر الأحرار، وبتقدير أن لا يؤدي يعود رقيقًا، ويكون مستحقٌ دمه سيده كسائر العبيد، فإن سلَّم المستدلُّ أن العلَّة في المكاتب هي عدم العلم بمستحق دمه كما قال المعترض، امتنع قياس العبد عليه؛ لأن مستحق دمه معلوم، وإن لم يُسلِّم أنَّ العلَّة، ذلك بل

---

(١) تكلم المرداوي في «التحبير» على القياس المركب (٧/ ٣١٦٦- ٣١٧٧)، وقال: «وليس بحجّة عندنا وعند الأكثر». اهـ، وقد مرّ بيانه بالأمثلة (ص٥٨٢).

هي نقص الرّق، منع المعترض أنَّ ذلك هو العلّة في المكاتب؛ بل هي ما ذكره، أو منع الحكم فيه، فيقول: سلَّمت أنَّ العلَّة في المكاتب نقص الرّق، لكن لا أُسلّم امتناع القصاص بينه وبين الحر، فالأمر دائر بين منع العلّة في المكاتب أو منع الحكم.

ومن هذا الباب لو قيل في قتل المرتدة: إنسان بدل دينه، فيقتل كالمرتد، فيقول الخصم، لا أسلم أنَّ العلّة في قتل المرتد تبديل الدين، وإنَّما هي جناية على المسلمين بتنقيص عددهم، وإعانة عدوّهم عليهم، وهذا ليس موجودًا في المرأة؛ إذْ ليست من أهل الإعانة والنِّكاية، فلا يصح إلحاقها بالمرتد، فإن سلّمت هذه العلّة، انقطع الإلحاق، وإن لم تُسلمها، فما تُقبل العلّة في الأصل أو الحكم، وهذا بخلاف ما إذا كانت العلّة مجمعًا عليها بين الأمة؛ إذْ لا يسوغ للخصم الخروج عنها والتعليل بغيرها.

قلت: وحاصل المنع المعروف يرجع إلى الفرق بين الأصل والفرع، كما فرق بين الحر والعبد بمعرفة المستحق وعدمه، وبين المرتد والمرتدة.

ورُدَّ اشتراط كون الحكم مجمعًا عليه بأنَّ اشتراط الإجماع على حكم الأصل يُفضي إلى تعطيل الأحكام، ويمنع التوصل إلى إظهارها؛ لنُدْرة المجمع عليه من ذلك.

• **الشرط الثاني**: **أن لا يكون دليل الأصل متناولًا للفرع**؛ إذْ لو تناول دليل الأصل الفرع، لكان ثابتًا بالنّص واستغنى عن القياس.

مثاله: لو قاس السفر جل على البُرّ في تحريم الربا بجامع الطُّعم، ثمَّ استدلَّ على أنَّ العلَّة في البُرّ الطُّعم بقوله ﷺ: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام إلّا مثلًا بمثل**»(١)، فإنَّ هذا النّص يتناول السفرجل، فقياسه على البُر تطويل.

وكذلك لو قاس الذمِّي على المعاهد في عدم قتل المسلم به بجامع اختّصاص القاتل بفضيلة الإسلام، ثُمَّ استدلَّ على العلّة في الأصل بقوله ﷺ: «**لا يُقتل مؤمن بكافر**»(٢)، فإنَّ هذا النص يتناول الصورتين، فهو قياس منصوص على منصوص، فلا يصح كقياس البُر على

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٩٣/ ١٥٩٢) مرفوعًا بلفظ: «**الطعام بالطعام مثلًا بمثل**» قال: وكان طعامنا يومئذ الشعير»، قلت: والشعير سلعة من السلع الربوية الست، فلا يكون هناك وجه للاستدلال به في المسألة؛ لاسيما وأحاديث «الصحيحين» كما مر في السلع الربوية ذكرت محصورة في أربعة أصناف، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يعمم تحريم التفاضل على جميع الطعام، بدليل اختلاف الأئمة في علة التحريم، ولو كانت تشمل كل أنواع الطعام لخف هذا الاختلاف أو امتنع في أنواع الأطعمة لعموم هذا الحديث، إذْ ذكر بالألف واللام التي تشمل جنس الطعام.

(٢) رواه البخاري (١١١، ١٨٧٠) في «صحيحه».

الشعير، والدراهم على الدنانير.

• **الشرط الثالث: أن يكون الأصل معقول المعنى؛ إذْ لا تعدية بدون المعقولية:**

أي: ما لا يعقل معناه، لا يمكن القياس فيه؛ لأنَّ القياس تعدية حكم المنصوص عليه إلى غيره، وما لا يعقل، لا يمكن تعديته، كأوقات الصلوات، وعدد الركعات، فلو قال قائل: الصبح إحدى الصلوات المكتوبة، فوجب أن تكون أربعًا كالعصر، أو ثلاثًا كالمغرب، لم يصح ذلك؛ لأَّن كون الظهر أو المغرب صلاة ليس هو المقتضي لكونها أربعًا أو ثلاثًا؛ بل هذا تقدير شرعي لا نعقله.

• **[ذكر الشروط التسعة التي نصَّ عليها الآمدي:]**

وقد ذكر الآمدي في «المنتهى» أنَّ شروط حكم الأصل تسعة:

• **أحدها: أن يكون شرعيًّا**(١)؛ إذْ لو لم يكن شرعيًّا، لكان الحكم المتعدي إلى الفرع غير شرعي، فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلًا، فلو لم يكن حكم الأصل شرعيًّا بأن كان عقليًّا أو لُغويًّا، لما أفاد حكمًا شرعيًّا، ولا عقليًّا، ولا لُغويًّا؛ لأنَّ اللغة لا تثبت قياسًا على المذهب الصحيح، وكذلك الحقائق العقلية.

مثاله: لو قال: شراب مشتد، فأوجب الحد كما أوجب الإسكار، أو كما وجب تسميته خمرًا، فإنَّ إيجابه الإسكار أمر معقول، وتسميته خمرًا أمر لُغوي، وإيجاب الحد أمر شرعي، فلا يصح قياسه عليه، قال: وتظهر فائدته فيما إذا قاس النفي على النفي، فإذا لم يكن المقتضي موجودًا في الأصل، كان الحكم نفيًا أصليًّا، والنفي الأصلي ليس من الشرع، فلا يقاس عليه النفي الطارئ الذي هو حكم شرعي.

قلت: معنى كون النفي الأصلي ليس من الشرع أنه لم يحدث بَعْدَ وجود الشرع؛ بل هو قَبْلَهُ، فلا يكون منه، كما قالت المعتزلة في الإباحة: ليست حُكمًا شرعيًّا؛ لثبوتها قبل الشرع، وليس المراد أنَّ النَّفي ليس دليلًا شرعيًّا حيث يُحتاج إليه.

• **الشرط الثاني: أن يكون ثبوت حكم الأصل شرعيًّا؛ إذْ غير الشرعي لا يُفيد الحكم**

(١) قال المرداوي في «التحبير» (٧/ ٣١٤٣): «إذا استلحق شرعيًّا، فإنَّ اللغوي والعقلي على تقدير أن يجري القياس فيهما، فليس قياسًا شرعيًّا، والكلام إنَّما هو في القياس الشرعي، مع أنَّ القياس فيهما صحيح يتوصّل به إلى الحكم الشرعي، كقياس تسمية اللائط زانيًا، والنبّاش سارقًا، والنبيذ خمرًا، ليثبت الحد، والقطع والتحريم، فإذا قيل: بأنَّ ذلك إنَّما هو في استلحاق نفس الحكم الشرعي، فلابدَّ من اشتراط كونه شرعيًّا». اهـ والنباش من يسرق كفن الموتى من القبور بعد نبشها.

الشرعي؛ لأنَّ الحكم نتيجة الدليل، والنتيجة من جنس المنتج.

فلو قال: العالم مؤلَّف، وكل مؤلَّف محدث، فالخمر حرام، لم يصح؛ لأنَّ المقدمتين عقليّتان والنتيجة حكم شرعي.

• **الشرط الثالث: أن يكون ثابتًا غير منسوخ**؛ لأنَّ حكم الفرع متوقف على حكم الأصل، فلو نُسخ، لبطل، فيمتنع بناء حكم الفرع عليه(١).

• **الشرط الرابع: أن يكون حكم الأصل ممَّا يقول به المستدل**؛ لتكون العلة معتبرة على أصله(٢).

• **الشرط الخامس: أن لا يكون حكم الأصل معدولًا به عن سنن القياس**:

بأن يكون غير معقول المعنى، ولا نظير له في الشرع لتعذّر التعدية.

قلت: ما عُدِل به عن سنن القياس إن لم يُعقل معناه كالتعبّدات وما أشبهها من التخصيصات لم يُقَسْ عليه، وإن عُقل له معنى يَصْلح أن يكون مقصودًا للشارع لكونه مناسبًا لتحصيل مصلحة أوْ دفع مفسدة، ووُجد ذلك المعنى في محلّ آخر، وغلب على ظنّ المجتهد جواز القياس فلا مانع منه(٣).

---

(١) قال المرداوي في «التحبير» (٧/ ٣١٤٥): «شرط حكم الأصل أن لا يكون منسوخًا؛ لأنَّ المنسوخ لم يبق له وجود في الشرع، فيلحق فيه الأحكام بقياس وغيره، ولذلك لم يذكره بعضهم في الشروط؛ لأنه زال اعتبار الجامع». اهـ.

(٢) هذا شرط خاص بالمناظرة، وليس شرطًا لإثبات الحكم الشرعي [أفاده المحقق].

(٣) وهذا ما رجّحه الزركشي، وابن السمعاني وغيرهما كما في «البحر المحيط» (٥/ ٩٣-٩٤) قال: «قال ابن السمعاني في «القواطع»: يجوز القياس على أصل مخالف في نفسه الأصول بعد أن يكون ذلك ورد الشرع به ودلَّ عليه الدليل، والمحكي عن أصحاب أبي حنيفة أنهم منعوه، وقد ذكره الكرخي ومنع من جوازه إلَّا بإحدى الخلال: أحدها: أن يكون ما ورد بخلاف الأصول قد نصَّ على علَّته، كقوله ﷺ: «**إنها من الطوافين عليكم**»؛ لأنَّ النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس عليه، ثانيها: أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر وإن اختلفوا في علته، ثالثها: أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقًا للقياس على بعض الأصول، وإن كان مخالفًا للقياس على أصل آخر، كالخبر الوارد في: المتبايعين إذا تبايعا، فإنه يخالف قياس الأصول، ويُقاس عليه الإجارة؛ لأنه يوافق بعض الأصول، وهو أنَّ ما يملك على الغير فالقول قوله بيمينه في أنه أي شيء مالك عليه. اهـ.

قوله: ما لا يعقل معناه: كعدد الركعات ومقادير الحدود؛ لذلك قالوا: الخارج عن القياس لا يُقاس عليه؛ فلأن الخصم لا ينفك عن منع العلة في الفرع، أو منع الحكم في الأصل، وعلى التقديرين فلا يتم القياس، وأما الثاني: فلأنه لا ينفك عن منع الأصل، كما لو لم يكن التعليق ثابتًا فيه، أو منع حكم الأصل إذا كان ثابتًا، وعلى التقديرين لا يتم القياس. =

• **الشرط السادس: أن يقوم الدليل على تعليل حكم الأصل، وعلى جواز القياس عليه.**

وحكى الغزالي الأول عن عثمان البتِّي، والثاني عن قوم.

قال الآمدي: وهو مختلف فيه، والحَقّ أنه إنَّما يُشترط الدليل العام على ذلك، لا في كل أصل بخصوصه.

• **الشرط السابع: أن لا يكون الأصل فرعًا لأصل آخر.**

قال: وهو مذهب أصحابنا والكرخي، خلافًا للحنابلة وأبي عبد اللَّه البصري.

قلت: هذا الشرط ذُكر في «المختصر»، وبيّنّا أنَّ القول بجواز إثبات الأصل بالقياس قول بعض أصحابنا، وأنَّ الصحيح خلافه.

وبقي ممَّا ذكره شرطان آخران: الاتفاق على حكم الأصل، وأن لا يتناول دليله الفرع، وقد ذُكرا في «المختصر». اهـ.

(٢) بيان شروط حكم الفرع:

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٣٠٨/ وما بعدها):

«هذا ذكر ما يشترط للركن الثاني من أركان القياس، وهو الفرع، وذلك شرطان في «المختصر»:

= قال ابن مفلح: أصل القياس المركب ليس بحجّة عند محققي الشافعية والحنفية، وأشار إليه أبو الخطاب. اهـ، قلت: يقصد بالتعليق المذكور: المثال الذي ذكره وهو قوله: «كتعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح، كفلانة التي أتزوجها طالق، فيقول الحنفي: العلة تعليق وفي الأصل التنجيز، فإن صحَّ بطل قياسكم، وإن بطلت منعت حكم الأصل، ففي مسألة تعليق الطلاق قبل النكاح: تعليق للطلاق فلا يصح كما لو قال: زينب التي أتزوجها طالق -هذا قول الحنبلي- فيقول الحنفي: العلة التي هي كونه تعليقًا مفقودة في الأصل، فإنَّ قوله: زينب التي أتزوجها طالق: تعليق لا تنجيز، فإن صح هذا بطل إلحاق التعليق به؛ لعدم الجامع، وإلَّا منع حكم الأصل، وهو عدم الوقوع في قوله: زينب التي أتزوجها طالق؛ لأني إنَّما منعت الوقوع؛ لأنه تنجيز، فلو كان تعليقًا لقُلت به.

وحاصله: أنَّ الخصم في هذه الصورة لا ينفك عن منع العلة في الأصل، كما لو لم يكن التعليق ثابتًا فيه، أو منع حكم الأصل كما إذا كان ثابتًا، وعلى التقديرين لا يتم القياس». اهـ.

يعني: في المثال الذي ذكره الطوفي آنفًا عن المكاتب والعبد، لذلك قال الشوكاني في «الإرشاد» (٢/ ٨٦٧)، وهو يتكلم عن شروط الأصل: «الثامن: أن لا يكون حكم الأصل ذا قياس مركب، وذلك إذا اتفقا على إثبات الحكم في الأصل، ولكنه معلل عند أحدهما بعلة، وعند الآخر بعلة أخرى يصلح كل منهما أن يكون علة وهذا يُقال له مركب الأصل، وإن اتفقا على علة الأصل، ولكن منع أحدهما وجودها في الفرع، فهذا يُقال له: مركب وصف، لاختلافهم في نفس الوصف هل له وجود في الأصل أم لا، وقد طول الأصوليون والجدليون الكلام على هذا الشرط بما لا طائل تحته». اهـ.

• **أحدهما: أن يكون حكمه مساويًا لحكم الأصل**، كقياس البيع على النكاح في الصحة، كقولنا في بيع الغائب: عقد على غائب، فصح قياسًا على النكاح، وكقياس الزنى على الشرب في التحريم، وكقياس الصوم على الصلاة في الوجوب.

وإن لم يكن حكم الفرع مُساويًا لحكم الأصل، لزم أحد أمرين: إمَّا تعدد العلة في الفرع والأصل، وأن تكون العلة في أحدهما غير العلة في الآخر؛ إذْ لو اتحدت فيهما، لما اختلف أثرها، وهو الحكم، لكن تعدد العلة خلاف الفرض؛ أي: خلاف التقدير؛ إذْ التقدير تعدية حكم الأصل إلى الفرع بعلّته.

وإمَّا اتحاد العلّة مع تفاوت المعلول[1]، وهو محال عقلًا، وخلاف الأصل شرعًا أمَّا أنه محال عقلًا، فلأنَّ العلّة العقلية إذا اتحد محلّها، أو تعدد واستوى في قبوله لأثرها، لا يؤثر أثرًا مُختلًفا؛ بل متساويًا، كالكسر مع الانكسار، والتسويد مع الاسوداد، فإنا إذا فرضنا جسْمَيْن مستويين في قبول التسويد، وسوَّدناهما تسويدًا متساويًا، كان اسودادُهما متساويًا، كالثوبين يُصبغان بصبغ واحد.

وأما كون ذلك خلاف الأصل شرعًا؛ فلما تقرر من أنَّ الأصل ورود الشرع على وفْق العقل، وقد بينَّا أنَّ اتحاد العلة مع تفاوت المعلول ممتنع عقلًا، فلو قدَّرنا وقوعه شرعًا، لكان ذلك خلاف الأصل في الشرع من جهة: أنَّ الأصل موافقته للعقل، ومخالفته له في التعبدات ونحوها خلاف الأصل، وإنَّما قلنا: إنَّ ذلك خلاف الأصل شرعًا، ولم نقل: إنه محال شرعًا؛ لأنَّ علل الشرع وضعية على جهة التعريف للحكم، فلا يمتنع أن يكون الوصف الواحد معرفًا لحكمين متفاوتين بخلاف العلّة العقلية، فإنها حقيقة مؤثرة يستحيل فيها ذلك.

ودليلٌ آخر على امتناع تفاوت الحكم في الأصل والفرع، وتقريره: أنهما لو تفاوتا، لكان حكم الفرع إمَّا دون حكم الأصل في تحصيل الحكمة المطلوبة، أو أعلى منه، فإن كان دونه كما إذا قسنا الندب على الوجوب، فعلة الأصل تقتضي كمال حكم الفرع، ولم يحصل؛ لأنَّ

---

(١) قال ابن عقيل في «الواضح في أصول الفقه» (٢/ ٦٠- ٦١): «والمعلول هو: الحكم، ولذلك يقول القائل: بمَ تُعلل هذا الحكم؟ ويُقال: اعتل فلان بكذا. فيما ذهبَ إليه من الحكم.
وقال أبو علي الطبري -من أصحاب الشافعيّ رحمة اللَّه عليه-: إنه المحكومُ فيه، كما يسمى مَن حلَّته العِلة وقامَ به المرضُ: مَعلولًا، والأول أصحُ؛ لأنَّ معلوم العلَّة هو ما أثارته، وما أثارت سوى الحكم دون ذاتِ ما قامت به العلةُ، بخلافِ الجسم، فإنَّ العلَّةَ تقومُ به وتوثر فيه، فلِهذا كان الجسمُ معلولًا.
والمُعَلَّل: حكم الأصل؛ لأنه المطلوب علّته، والمُعَلِّل هو: الناصب للعلّة، وقد يسمِّي ذلك: المستدل بالعلة؛ لأنه بمنزلة الناصب لها، والمُعْتَل: هو المُحَتجُّ بالعلة». اهـ.

حكمة الوجوب ومصلحته أكمل من حكمة الندب، فقد تخلف عن علة الأصل مقتضاها، فيبطل القياس، وإن كان أعلى منه، كما إذا قسنا الوجوب على الندب، فاقتصار الشارع على حكم الأصل يقتضي أنه اختص بمزيد فائدة أوجبت تعيينه والاقتصار عليه، أو بثبوت مانع منع من مجاوزته اختص بمزيد فائدة؛ لأنَّ الحكيم إذا عنَّ له أمران، أحدهما أرجح من الآخر، لا يعدل عن الراجح إلى المرجوح إلا لمانع من الراجح، أو زيادة فائدة في المرجوح، وأيًّا ما كان يلزم من زيادة حكم الفرع على الأصل مخالفة ما ثبت في نظر الشارع لأنَّ اقتصاره على الندب في الأصل، إن كان لمزيد فائدة فزيادة الوجوب في الفرع مُفَوّت لتلك الفائدة، وهو تثقيل في التكاليف، وإن كان لمانع منع من إثبات زيادة الوجوب في الأصل، فوجب أن يمنعنا من إثباتها في الفرع ما منع الشارع من إثباتها في الفرع تابع لحكم الشرع في الأصل.

وقد يكون الخلاف بين حكم الأصل والفرع بالنفي والإثبات، كما يُقال في تقرير السَّلم المُؤَجّل: لما بلغ برأس المال أقصى مراتب الأعيان وهو الحلول، وَجَب أن يبلغ بالمُسلم فيه أقصى مراتب الديون وهو التأجيل، فإنَّ هذا قياس لإثبات الأجل في المُسَّلم فيه على نفيه في الثمن.

ومن هذا الباب قولهم في طهارة الأحداث: طهارة فيستوي مائعها وجامدها في النّية قياسًا على الاستنجاء، فإنه قياس لإثبات النّية في طهارة الحدث على نفيها في طهارة الاستنجاء، وفي هذا خلاف والأشبه صحته، وليس هو من باب قياس الإثبات على الإثبات؛ لأنهم إنَّما قاسوا التسوية في إحدى الطهارتين على التسوية في الأخرى، والتسوية ليست نفيًا في إحدى الطهارتين، ولا إثباتًا؛ بل متعلقة بالنفي والإثبات، وذلك لأنَّ طهارة الاستنجاء لا تُشترط فيها النّيّة، سواءً كانت بالماء أو بالحجر، فقد سوَّى بينهما عدم النّية، ثُمَّ اتفقنا في طهارة الحدث بالجامد، وهو التيمم على اشتراط النّية، فوجب أن تُشترط النّية فيها بالماء، وهو الوضوء، تسوية بين مائعها وجامدها.

قال الغزالي: يشترط أن لا يفارقُ حكم الفرع حكم الأصل، لا في جنسه، ولا في زيادة؛ لأن القياس عبارة عن تعدية الحكم من محل إلى محل، فكيف يختلف؟

قال الشيخ أبو محمد: فإذا ثبت في الفرع غير حكم الأصل لم يكن ذلك تعدية؛ بل ابتداء حكم.

● **الشرط الثاني لحكم الفرع: بأن يكون حكمًا شرعيًّا فرعيًّا، لا عقليًّا، ولا أصوليًّا علميًّا**؛ أي: يُطلب فيه العلم؛ لأنَّ ذلك قطعي، والقياس إنَّما يُفيد الظنّ، والقاطع لا يُثبت بالظنيِّ.

قلت: قد سبق ما في هذا، وأنَّ القياس قد يكون قطعيًا.

فإن كان حكم الفرع لُغوّيًا كقياس النبيذ على الخمر في تسميته خمرًا، واللائط على الزاني في كونه زانيًا، والنبّاش على السارق في كونه سارقًا، فهذا قياس لُغوّي، وفيه خلاف سبق في أوّل الكتاب في أنَّ اللغة تثبت قياسًا.

وقد ذكر لحكم الفرع شروط أخر: منها:

- **الشرط الثالث: أن لا يمكن الاستدلال عليه بالنص**، إذ يكون إثباته بالقياس حينئذ من باب فساد الوضع.

كما يُقال في عدم إجزاء عتق الرقبة الكافرة في كفارة الظهار: تحرير في تكفير، فلا تجزئ فيه الكافرة قياسًا على كفارة القتل.

فقال أصحاب أبي حنيفة: هذا على خلاف النص؛ لأنَّ النص ورد بإجزاء مطلق الرقبة، وفي النص كفاية، وقد سبق أنَّ النزاع في هذا مبني على تقييد المطلق مع اختلاف السبب.

ومنها:

- **الشرط الرابع: أن يرد النص بحكم الفرع من حيث الجملة.**

ذكره أبو هاشم، وقال: لولا أنَّ الشرع ورد بميراث الجدِّ جملة، لما نظر الصحابة في توريثه مع الإخوة من حيث التفصيل.

قال غيره: وكذلك لما ورد الشرع بمشروعية الشهادة في النكاح، وقع النظر في أنَّ الفاسق أو الرجل والمرأتين هل تقبل شهادتهم فيه أم لا؟.

وأفسد الغزالي وغيره هذا الشرط؛ بأن العلماء قاسوا قوله: أنت عليَّ حرام، على الظهار والطلاق واليمين، ولم يرد فيه حكمٌ جملةً ولا تفصيلًا، وإنَّما حكم الأصل يتعدَّى العلة كيف ما كان». اهـ.

(٣) بيان شروط الفرع:

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٣١٣/ وما بعدها) بعد أن تكلم على شروط حكم الفرع:

«اعلم أنَّ الكلام السابق إلى هاهنا هو في الأصل وحكمه، والكلام هاهنا هو في الفرع نفسه، وشروطه:

- **الشرط الأول: وجود علة الأصل فيه**: وإلَّا لم يكن فرعًا له؛ لأن تعدّي الحكم إليه

فرع تعدي العلة؛ لما سبق من أنَّ العلة أصل في الفرع، ولا يُشترط أن يكون وجودها في الفرع مقطوعًا به؛ بل تكفي فيه غلبة الظن؛ لأنه كالقطع في الشرعيات فيما يتعلق بترتب الأحكام الشرعية؛ بناءً على أنَّ المقصود فيها هو القدر المشترك بين الظن والقطع، فإن اتفق لنا حكم شرعي مقطوع به، فما زاد عن القدر المشترك فيه تفضّل من اللَّه سبحانه علينا؛ إذْ حصل لنا اليقين في ذلك الحكم، فصار الظن في الشرعيّات كالقطع في العقليّات من حيث إن كل واحد منهما يحصل مقصوده في بابه.

- **الشرط الثاني: تقدَّم ثبوت الأصل على الفرع.**

ومعناه: أن شرط الفرع: أن يكون حكم الأصل ثابتًا قبله؛ لأنَّ حكم الفرع يحدث بحدوث علة الأصل المتعدِّية إليه، فلو تأخّر حكم الأصل عن الفرع، لتأخرت العِلّة عنه أيضًا؛ لأنها ملازمة للأصل، ولو تأخر ثبوت العلة عن الفرع، لصار المتقدّم في الثبوت متأخرًا وهو محال.

قال الآمدي: ولأنَّ العلة في الأصل لا تكون إلَّا بمعنى الباعث، فلو تأخر الباعث عن حكم الفرع، لكان ثبوته قبله إمَّا بغير باعث، أو بباعث آخر، ويلزم تعليل الحكم بعلتين وهو ممتنع، ولو صحَّ تعليل الحكم بعلتين، لكن إنَّما يصحُّ ذلك إذا لم يتقدَّم بعض العلل؛ لما فيه من تحصيل الحاصل.

والتحقيق: أنه إنَّما يُشترط تقدّم ثبوت الأصل في قياس العلة دون قياس الدلالة.

والفرق بينهما في ذلك: أنَّ العلة لا يجوز تأخّرها عن المعلول، لئلا يلزم وجوده بغير علة أو بعلة غير العلة المتأخرة، والدليل يجوز تأخره عن المدلول، كالعالم دليل على الصانع القديم، وهو متأخر عنه، وكل أثر كالدخان ونحوه متأخر عن مؤثره كالنار، وهو دليل عليه.

وامتناع تعليل الحكم بعلتين ممنوع، لكن ما ذكره من تحصيل الحاصل لا جواب عنه، ومن أمثلة ذلك قياس الوضوء في اشتراط النيّة على التيمم مع تأخر مشروعية التيمم عن الوضوء». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ١٠٧/ وما بعدها):

«**الفرع**: وهو الذي يُراد ثُبوت الحكم فيه. فقيل: هو محل الحكم المختلف فيه، وهو قياس قول الفقهاء في الأصل. وقيل: هو نفس الحكم الذي في المحل، وقياس المتكلمين في الأصل أنه النص أن يكون الفرع هنا هو العلة، لكن لم يقل به أحد؛ لأنها أصل في الفرع وفرع في الأصل، فلم يمكن جعلها فرعًا عن الفرع.

وقال الأصفهاني: يصح أن يكون الفرع عندهم ثبوت الحكم في محلّ النصّ أو علّته أو الحكم في محل الخلاف.

وقال السهيلي في «أدب الجدل»: الفرع: ما اختلف الخصمان فيه، وقيل: ما قصد القائس إثبات الحكم فيه، وقيل: ما نصبت الدلالة فيه، وله شروط:

- **أحدها: وجود العلة الموجودة أي قيامها به.**

- **الثاني: أن تكون العلة الموجودة فيه مثل علة الأصل بلا تفاوت**، أعني بالنسبة إلى النقصان، أمَّا الزيادة فلا يشترط انتفاؤها؛ إذْ قد يكون الحكم في الفرع أوْلى كقياس الضرب على التأفيف، وقد يكون مساويًا كقياس الأمة على العبد في السراية.

فإن كان وجودها في الفرع مقطوعًا به صحَّ الإلحاق قطعًا، وإن كان مظنونًا كقياس الأدون كالتفاح على البُرّ بجامع الطعم فاختلفوا فيه على قولين، وأصحهما أنه لا يشترط القطع به؛ بل يكفي في وجود العلة في الفرع الظن؛ لأنا إذا ظننّا وجودها في الفرع ظننّا الحكم، والعمل بالظن واجب.

- **الثالث: أن يساوي حكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس ليتأدى به مثل ما يتأدى بالحكم في الأصل، فإن كان حكم الفرع مخالفًا لحكم الأصل فسد القياس.**

- **الرابع: أن يكون خاليًا عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علّة القياس**:

هذا إن جوّزنا تخصيص العلة، فإن لم نجوّزه لم يكن هذا شرطًا في الفرع الذي يُقاس؛ بل الفرع الذي يثبت فيه الحكم يقتضي القياس.

- **الخامس: أن لا يتناول دليل الأصل؛ لأنه يكون ثابتًا به، ومنهم من قال: أن لا يكون الفرع منصوصًا أو مجمعًا عليه.**

وهذا ظاهر إذا كان الحكم المنصوص عليه على خلاف القياس، وإلَّا لزم تقديم القياس على النص وهو ممتنع، نعم يجوز لتجربة النظر.

فأمَّا إذا كان على موافقته، فإمَّا أن يكون النص الدال على ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذي دلَّ على حكم الأصل أو غيره، فإن كان الأول فالقياس باطل؛ لأنه ليس جعل تلك الصورة أصلًا والأخرى فرعًا أوْلى من العكس، وإن كان غيره فالقياس فيه جائز عند الأكثرين، كما نقله في «المحصول»؛ لأنه ليس المقصود إثبات الحكم بل الاستظهار بتكثير الحجج، وترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز لإفادة زيادة الظن.

ومنع بعضهم من قياس المنصوص عليه مطلقًا، وأطلق الآمدي دعوى الإجماع على اشتراطه، ونقل الدبّوسي في «التقويم» الجواز مطلقًا عن الشافعي فقال: جوَّز الشافعي كون الفرع فيه نص، ويزداد بالقياس بيانُ ما كان النص ساكتًا عنه، ولا يجوز إذا كان مخالفًا للنص.

● **السادس: أن لا يكون الحكم في الفرع ثابتًا قبل الأصل**؛ لأنَّ الحكم المستفاد متأخر عن المستفاد منه بالضرورة، فلو تقدم مع ما ذكرته من وجوب تأخره لزم اجتماع النقيضين أو الضدين وهذا محال، وهذا كقياس الوضوء على التيمم في اشتراط النية؛ لأنَّ التعبد بالتيمم إنَّما ورد بعد الهجرة، والتعبد بالوضوء كان قبله.

ومنع ابن الصباغ في «العدة» هذا الشرط، وجوَّز أن يكون الحكم عليه أمارات متقدمة ومتأخرة، فللمستدل أن يحتج بالمتقدِّم منها والمتأخر، فإنَّ الدليل يجوز تأخرّه عن ثبوته؛ ولهذا معجزات النَّبِيّ ﷺ منها ما قارن نَبوّته، ومنها ما تأخر عنه، ويجوز الاستدلال على نبوّته بما نزل من القرآن في المدينة، فإنَّ العالم متراخ عن القديم فيُستدلَّ به على إثبات القديم.

وهذا غير صحيح، فإنا لا نستدل بوجود العالم على إثبات الصانع؛ لأنه ثابت قطعًا، وإنَّما استدللنا بالعالم على العِلْم بالصانع». اهـ.

(٤) بيان الشروط المتعلقة بالعلَّة:

ومن أشمل الكتب التي تكلمت على شروط العلة «البحر المحيط» للزركشي حيث عقد فصلًا سمَّاه: «في ذكر شروط العلة» (٥/ ١٣٢/ وما بعدها) حيث قال:

«الأول: أن تكون مؤثِّرًا في الحكم:

فإن لم يؤثر فيه لم يجز أن تكون علة؛ فإنَّ النَّبِيّ ﷺ لم يرجم ماعز لاسمه ولا لهيئة جسمه، ولكن الزنى علة الرجم، وكذا الطُّعم علة الربا دون الزرع، هكذا ذكره الماوردي والروياني، ومرادهما بالتأثير:

المناسبة، وأحسن من عبارتهما قول الأستاذ أبي منصور: أن يكون وصفها ممَّا يصح تعليق الحكم بها، فإن لم يجز تعليق الحكم بها، وإن لم يجز تعليق الحكم على وصف، لم يجز أن يكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم؛ ولهذا قلنا: إنَّ المعصية لا تكون علة للتخفيف، وأبطلنا بذلك قول من جعل الردّة علة لإسقاط وجوب الصلاة والصوم، وإباحة الفطر والقصر وأكل الميتة في السفر الذي يكون معصية.

والحق أنه لابدَّ أن تشتمل على حكم يبعث المكلف على الامتثال، ويصح شاهدًا لإناطة

الحكم بها.

● **الثاني: أن تكون وصفًا ضابطًا**(١).

لأنَّ تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع؛ لا حكمة مجردة لخفائها، فلا يظهر إلحاق غيرها بها، وهل يجوز كونها نفس الحكمة، وهي الحاجة إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة؟ قال الإمام الرازي في «المحصول» يجوز، وقال غيره: يمتنع، واختاره في «المعالم»، وفصَّل آخرون فقالوا: إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها؛ لمساواة ظهور الوصف، واختاره الآمدي والهندي، واتفقوا على جواز التعليل بالوصف المشتمل عليها؛ أي: مظنّتها بدلًا عنها، ما لم يعارضه قياس.

والمنقول عن أبي حنيفة المنع، وقال: الحكمة من الأمور الغامضة، وشأن الشرع فيما هو كذلك قطع النظر عند تقدير الحكم عن دليله ومظنته، وعن الشافعي الجواز وأنَّ اعتبارها هو الأصل، وإنَّما اعتبرت المظنة للتسهيل.

وعلى هذا الأصل ينبني الخلاف في المصابة بالزنى، هل تُعطى حكم الأبكار أو الثيبات في السكوت؟ فإن قطع بانتفاء الحكمة في بعض الصور كاستبراء الصغيرة، فإنه شرع لتبين براءة الرحم وهو مفقود في الصغيرة، فقال الغزالي وتلميذه محمد بن يحيى: ثبت الحكم بالمظنَّة فإنَّ الحكم قد صار متعلقًا بها.

والذي عليه الجدليّون أنه لا يثبت؛ لانتفاء الحكمة؛ فإنها أصل العلة.

● **الثالث: أن تكون ظاهرة جليَّة**(٢):

وإلَّا لم يكن إثبات الحكم بها في الفرع على تقدير أن تكون أخفى منه أو مساوية له في الخفاء، ذكره الآمدي في «جدله»، وظاهره أنَّ العلة يجب أن تكون في الأصل أظهر منها في الفرع، وقول الأصوليين: «القياس في معنى الأصل» يقتضي استواء حالهما في المحلَّيْن.

والحق أنَّ كل وصف يمكن الوقوف عليه بدليل ينبغي أن يصح نصبه، وقد قال تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وفي الحديث: «**إنَّما البيع عن**

---

(١) قال الشيخ عبد الرزاق عفيفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تعليقه على «الإحكام» للآمدي (٣/ ٢٥٤): «المراد بالضابط هنا: الوصف الظاهر المشتمل على الحكمة المقصودة للشارع من شروع الحكم». اهـ.

(٢) قال الآمدي في «الإحكام» (٣/ ٢٥٣): «وقد اتفق الكل على جواز تعليل حكم الأصل بالأوصاف الظاهرة الجلية العرية عن الاضطراب، وسواءً أكان الوصف معقولًا كالرضى والسخط، أم محسًّا كالقتل والسرقة». اهـ.

تراض»[١]، وهذا يدلُّ على أنَّ الرضا هو المعتبر في العقود وإن كان خفيًّا عندهم، وكذلك العمدية في القصاص، وهو كثير في الكتاب والسنَّة.

- **الرابع: أن تكون سالمة بشرطها:**

أي بحيث لا يردها نص ولا إجماع؛ لأنَّ القياس فرع لها لا يستعمل إلَّا عندها، فلم يجز أن يكون رافعًا لها، فإذا ردَّه أحدهما بطل.

- **الخامس: أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها:**

فإنَّ الأقوى أحقّ بالحكم، كما أنَّ النص أحقّ بالحكم من القياس، وما أدَّى إلى إبطال الأقوى فهو الباطل بالأقوى.

- **السادس: أن تكون مطردة:**

أي كلما وُجدت وجد الحكم ليسلم من النقض والكسر، فإن عارضها نقض أو كسر فعُدِم الحكم مع وجودها بطلت[٢].

- **الشرط السابع: العكس:**

وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة، والمراد به انتفاء العلم أو الظن به؛ إذْ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، **وإلى هذا الشرط والذي قبله أشار الإمام أحمد بقوله: «لا تكون العلة علة، حتى يُقْبِل الحكمُ بإقبالها ويُدْبِر بإدبارها»**.

وقد اختلف في كونه شرطًا، أمَّا العقلية، فنقل إمام الحرمين في «مختصر التقريب» الإجماع على اشتراط الاطراد والانعكاس فيها، والحاصل أنَّ الأدلة العقلية كالأدلة السمعية.

والمختار عند الغزالي: إن تعددت العلة فلا يطالب بالعكس، فإنا نجوّز ازدحام العلل عل حكم واحد، فلا مطمع في العكس معه، وكذا إذا استند الحكم إلى حديث عام وقياس، فقد لا يطرّد العكس ويطرد الحديث، فلا يطلب العكس، وإن اتحدت العلّة فلابد من عكسها؛

---

(١) رواه ابن ماجه في «سننه» (٢١٨٥)، وقال البوصيري في «الزوائد» (ح٧٧٣): «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات»، وابن حبان في «صحيحه» (٤٩٦٧)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٢٢٨٦٤)، وعبد الرزاق في «المصنف» (١٤٢٦٤)، والبيهقي في «الكبرى» (١٧١٦).

(٢) ثُمَّ تكلم في بحث طويل على تخصيص العلة وبيان المذاهب فيها، والحاصل أنه قد توجد العلة ويرتفع الحكم لدليل، كما وجد الربا في بيع التمر بالرطب على رؤوس النخل للحاجة وارتفاع الحرمة، في العرايا لحديث البخاري (٢١٩١)، ومسلم (١٥٤٠)، ولكن الأصل عدم التخصيص لأنَّ الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

لأنَّ انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم؛ بل لأنَّ الحكم لابدَّ له من علة، فإذا اتحدت العلة وانتفت، فلو بقي الحكم لكان ثابتًا بغير سبب أمَّا حيث تعددت العلَّة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل؛ بل عند انتفاء جميعها.

قال في «المنخول»: فكأنّما نقول: شرط العلة الانعكاس إلَّا لمانع.

وقال الهندي: لا ينبغي أن يكون فيما ذكره الغزالي خلاف ونزاع لأحد، وبه يظهر أنَّ هذه المسألة فرع تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة.

- **الشرط الثامن: أن تكون أوصافهما مسلمة أو مدلولًا عليها.**

وإذا نوزع المعلِّل في وصف العلة جاز له أن يدلَّ على صحته إن كان مجيبًا، وليس للسائل إن نوزع وصف العلة أن يدلَّ على صحته.

- **الشرط التاسع: أن يكون الأصل المقيس عليه مُعلّلًا بالعلة التي تعلق عليها الحكم في الفرع بنصٍ أو إجماع.**

ذكر هذا الشرط والذي قبله الأستاذ أبو منصور وقال: واختلفوا في أنه هل يجب أن تكون علة الفرع علَّة الأصل أم لا؟ فقال أصحابنا: إن كان حكم الأصل ثبت بعلة واحدة فلا يجوز أن يُقاس عليه الفرع إلَّا بتلك العلة، وإن كان قد ثبت في الأصل بنص أو إجماع قيس عليه بعلة مستخرجة بالاجتهاد، فإمَّا إلحاق الفرع بأصله بعلة لم يتعلق بها الحكم في الأصل المعلول فغير جائز عندنا خلافًا لأصحاب الرأي، ولهذا قالوا في رجلين أحدهما أقام البيّنة على عبد في يد الآخر أنه وَهَبَه له وأقبضه، وأقام الآخر بيّنة على أنه باعه منه، ولم تُؤَرّخ البينتان: أنَّ بيّنة المشترى أدلَّ؛ لأنَّ عدم التأريخ في العقدين يوجب عندهم وقوعهما معًا في الحكم، ومتى وقعا سبق وقوع الملك بالشراء الملك بالهبة؛ لأنَّ الشراء يوجب الملك بنفس العقد، والهبة لا توجبه إلَّا بعد القبض، فهذه العلة عندهم توجب الحكم بالبيع دون الهبة، ثُمَّ قالوا: لو أقام أحدهما البيّنة على الرهن، وشهدت الشهادتان على القبض كان الرهن أوْلى من الهبة؛ لأنهما قد تساويا في أنَّ شرط كل واحد منهما القبض، والرهن يشبه البيع فيما تعلق بهما من ضمان الدَّين والثمن، فقاسوا الرهن على البيع بعلّة غير العلة التي أوجبت كون البيع أوْلى من الهبة، وقال ابن القطان: العلة في الفرع ليست هي العلة في الأصل بل مثلها.

- **الشرط العاشر: أن لا تكون في الفرع موجبة حكمًا، وفي الأصل حكمًا آخر غيره:**

كاعتلال من يقول: لا زكاة في مال الصبيِّ؛ قياسًا على سقوط الجزية عن أموالهم بعلَّة الصِّغر، وهذا خطأ؛ لأنَّ المراد من العلة: الجمع بين الفرع والأصل في الحكم الوحد، وإذا

كان حكمهما في الفرع غير حكمهما في الأصل خرجت عن أن تكون علة.

• **الشرط الحادي عشر: أن لا توجب ضدَّين:**

بأن تنقلب على المعلل في ضد حكمها لأنها حينئذ شاهدة بحكمين متضادين كالشاهدين إذا شهدا للمدعي بدعواه، وشهد للمدعى عليه ببراءته من دعوى المدّعي، تبطل شهادتهما جميعًا، فلذلك تبطل شهادة العلة للحكمين المتضادَّيْن، وذلك لأنَّ الأصل إذا كان مثلًا: الواطئ في رمضان ففيه كفارة، فلا يجوز أن يوجد منه دلالة الكفارة وأن لا كفَّارة.

• **الشرط الثاني عشر: أن لا يتأخر ثبوتها عن ثبوت الأصل: خلافًا لقوم.**

كما يقال فيما أصابه عَرَق الكلب: أصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسًا كلعابه، فيمنع كون عرق الكلب نجسًا، فيقال؛ لأنه مستقذر؛ فإنَّ استقذاره إنَّما يحصل بعد الحكم بنجاسته، فكان كما يعلل سلب الولاية عن الصغيرة بالجنون العارض للولي.

لنا: لو تأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم ليثبت الحكم بغير باعث وهو محال وحكى الأستاذ أبو منصور عن بعض أصحابنا تجويز كون وصف العلة متأخرًا عن حكمها فاعتل في إسقاط الزكاة عن الخيل بالاختلاف في جواز أكله قياسًا على الحمير، قال: وهذا اعتلال باطل؛ لأنَّ الخلاف في إباحة لحوم الخيل[1]، إنَّما حدث بعد وفاة النَّبِيّ ﷺ، والزكاة فيما فيه الزكاة إنَّما وجبت في حياته، وكذلك سقوطها عمَّا سقطت عنه الزكاة كان في حياته، فكيف تكون علة سقوطها عن شيء متأخرة عن سقوطها عنه؟

وقال القاضي عبد الوهاب في «الملخص»: اختلفوا في العلّة المتأخرة عن الحكم هل يجوز أن تكون؟ فقال قوم من أهل العراق: يجوز، وعللوا طهارة جلد الكلب بالدباغ كالكلب، قال: ومنهم من منع ذلك، وهو قولنا وقول أكثر أصحاب الشافعي، ومنهم من فصَّل فقال: إن كان محل الحكم دليلًا غير العلّة، وإن لم يكن له دليل لم يجز.

قال الصفيّ الهندي: المشهور أنه لا يجوز تعليل الحكم بعلة متأخرة عنه في الوجود،

(١) روى البخاري في «صحيحه» (٥٥٢٤) عن جابر بن عبد اللَّه قال: «نهى النَّبِيّ ﷺ عن لحوم الحُمُر ورخصّ في لحوم الخيل»، وهو عند مسلم (١٩٤١) بلفظ «الحمر الأهلية»، وروى أبو داود في «سننه» (٣٧٨٦) عن خالد بن الوليد: «أنَّ رسول اللَّه ﷺ نهى عن أكل لحوم الخيل»، وهو ضعيف، قال المنذري في «مختصر السنن» (٦/ ٥٩١): «والحديث ضعيف»، وقال أبو داود بعد رواية الحديث: «وهذا منسوخ، قد أكل لحوم الخيل جماعة من أصحاب النَّبِيّ ﷺ». اهـ، والحديث فيه بقية بن الوليد وهو مدلس وقد عنعنه، وبه صالح بن يحيى بن المقدم وهو ضعيف.

وقيل بجوازه، وهو الحق إن أريد بالعلة المعرف[١]؛ لأنه يمتنع تأخير المعرف، فإن أريد بالعلة: الموجب الباعث فلا، لكن تقدم أنه لا يجوز تعليل حكم الأصل بالأمارة[٢]، فحينئذ يلزم أن لا يجوز تعليل حكم الأصل، بالعلة المتأخرة عنه في الوجود، ولكن لا لكونها متأخرة؛ بل لكونها لا يجوز أن تكون معرِّفة، وأمَّا في غيره فيجوز.

• **الثالث عشر: أن يكون الوصف معيّنًا**؛ لأنَّ رد الفرع إليها لا يصح إلَّا بهذه الواسطة، فلو ادَّعى عليه شيء مشترك مبهم بين الأصل والفرع لم يُقبل منه.

• **الرابع عشر: أن يكون طريق إثباتها شرعيًّا كالحكم.** ذكره الآمدي في «جدله». اهـ

قلت: قال الآمدي في «الإحكام» **(٣/ ٣٠٨)**:

«**المسألة التاسعة عشرة**: اتفقوا على أن نصب الوصف سببًا وعلّة من الشارع، وأنَّ دليله لابدَّ وأن يكون شرعيًّا، وسواء كان كونه سببًا وعلة وحكمًا شرعيًّا أو لم يكن.

وإنَّما اختلفوا في الدليل الدال على العلة الجامعة في القياس: فذهب بعض أصحابنا إلى أنَّ شرطه أن لا يكون متناولًا لإثبات الحكم في الفرع، وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة الفواكه: مطعوم فيجري فيه الربا قياسًا على البر، ثُمَّ دلَّ على كون الطُّعم علة بقوله ﷺ: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام إلَّا مثلًا بمثل**»[٣]، فإنه كان دليلًا على كون الطُّعم علة بالإيماء، فهو دليل على تحريم الربا في الفواكه بعمومه». اهـ.

---

(١) و(٢) قال الشيخ عبد الرزاق عفيفي في تعليقه على «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي **(٣/ ٢٥٤)**:
«اختار أن تكون العلة بمعنى الباعث لا الأمارة، وهذا وإن كان بالنسبة للمكلف مناسبًا، فإنَّ المعنى الذي ثبت الحكم من أجله يبعث المكلف على العمل بمقتضاه، لكنه ينبغي أن يعبر عنه في حق اللَّه بالمقصود من شرع الحكم أدبًا مع اللَّه.
قال في «مسوّدة آل تيمية»: «قد أطلق غير واحد من أصحابنا: القاضي وأبو الخطاب وابن عقيل والحلواني، وغيرهم في غير موضع أنَّ علل الشرع إنَّما هي أمارات وعلامات نصبها اللَّه أدلة على الأحكام، فهي تجري مجرى الأسماء، ثُمَّ قال: وهذا الكلام غير صحيح على الإطلاق ثُمَّ قال: ذكر ابن عقيل، وغيره: أنها وإن كانت أمارات، فإنها موجبة لمصالح ودافعة لمفاسد من جنس الأمارات الساذجة العاطفة عن الإيجاب». اهـ.
قلت: وبين الشنقيطي في «مذكرته» **(٤٧٥)** أنَّ ذلك على قول المتكلمين في أنَّ أحكام اللَّه غير معللة بِحِكم شرعية، فلذلك عرّفوا العلة بالعلامة والأمارة والمعرّف.

(٣) رواه مسلم **(١٥٩٢)**، ومرَّ التعليق عليه في أنه لا دلالة فيه على المطلوب حيث قال الراوي بعدها: «وكان طعامنا يومئذ الشعير»، وهو المراد لا جنس الطعام.

ثُمَّ قال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ١٤٨/ وما بعدها):

- **«الخامس عشر: يشترط أن تكون وصفًا مقدّرًا، خلافًا للرازي:**

قال الهندي: ذهب الأكثرون إلى أنه لا يجوز التعليل بالصفات المقدّرة، خلافًا للأقلّين من المتأخرين، كقولنا: جواز التصرّفات نحو البيع والهبة معلل بالملك، ولا وجود له في نظر العقل والحس، فيقدر له وجود في نظر الشرع، لئلا يلزم أن يكون الحكم مُعلّلًا بما لا وجود له حقيقة ولا تقديرًا، فيكون عدمًا محضًا ونفيًا صرفًا وهو ممتنع فنقول: الملك معنى مقدّر شرعي في المحلّ، أثره جواز التصرفات وغيرها.

قلت: وكتعليل العتق عن الغير بتقدير الملك.

هذا إذا قيل بالمقدرات، فإنه لا يكاد يوجد باب من أبواب الفقه يَعْرَى عنها، ألا ترى أنه لو أسلم على إردب قمح صح العقد مع أنه غير معين، فلابدَّ أن يكون مقدرًا في الذمة وإلَّا لكان عقدًا بلا معقود، وكذا إذا باعه بلا ثمن إلى أجل، هذا الثمن غير معين، فإن لم يكن مقدّرًا في الذمة كيف يبقى بعد ذلك[1]؟ وكذلك الإجارة لابدَّ من تقدير منافع في الأعيان حتى يصح أن يكون موردًا للعقد، وكذلك الوقف والعارية لابدَّ من تخيل ذلك فيها، وكذلك الصلح على الدَّيْن وغيره، ولابدَّ من تخيّل المصالح عليه.

- **الشرط السادس عشر: أن لا يكون عدمًا في الحكم الثبوتي.**

واعلم أنه يجوز تعليل الحكم العدمي بمثله والعدمي بالوجودي بلا خلاف، وإنَّما اختلفوا في تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدميِّ على قولين: فذهب أكثر المتقدمين إلى الجواز؛ لأنه لا معنى للعلة إلَّا لمُعرّف، وهو غير مناف للعدم، ومثاله: علة تحريم متروك التسمية عدم ذكر اسم اللَّه.

وذهب القاضي أبو حامد المروروذي، كما قاله الشيخ أبو إسحاق في «التبصرة» إلى المنع؛ لأنَّ الحكم لا يثبت إلَّا بوجود معنى يقتضي ثبوته، والنفي عدمُ معنى، فلا يجوز أن يوجب الحكم.

والأولون يقولون: لابد وأن يكون مناسبًا، ولأنه أشبه بالعلل العقلية.

---

(١) رواه البخاري (**٢٢٤١**) في «صحيحه» من حديث ابن عباس قال: «قَدِمَ النَّبِيّ ﷺ المدينة وهم يُسلفون بالتمر السنتين والثلاث فقال: «**من أسلف في شيء ففي كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم**».

ومن حجة المانع: أنَّ العلة يجب أن تكون منشأ للحكمة كالسرقة المنصوبة علة للقطع، فإنها منشأ الحكمة؛ إذْ كونها جناية ومفسدة إنَّما نشأ من ذاتها لا من خارج عنها.

وهذا منازع فيه؛ فإنَّ العلة لا يُشترط فيها ذلك، وقد قال الشافعي -فيما ردَّ على العراقيين- في خراج البيع من غلّة وثمرة وولد، أنَّ ذلك كله ممَّا يقع عليه صفقة البيع.

وقال المزنيّ في إباحة القصر: لمن لم يكن عزم على المقام.

وقال إلكيا: إن كان الحكم من قبيل الأحكام الجزئية المبنيّة على الأصول تطرَّق القياس إليه من جهتي الإثبات والنفي، كقولنا: لا كفارة على الأكل ولا على من أفطر ظنًّا وإن أمكن تلقيه من أمارة غير القياس لم يمتنع تلقيه من القياس.

وقال الهندي: الحكم والعلة إمَّا أن يكونا ثبوتين، كثبوت الربا لعلة الطُّعم أو عَدَمِيْن، كعدم صحة البيع لعدم الرضا، وهذان القسمان لا نزاع فيهما هكذا ذكره الإمام وفيه نظر؛ فإن من يجعل العلة ثبوتية ينبغي أن لا يجوِّز قياسها بالعدم، سواءً كانت علة الحكم الثبوتي أو العدمي.

وإمَّا أن تكون العلة ثبوتية والحكم عدميًّا، كعدم وجوب الزكاة لثبوت الدين، وهذا القسم يسميه الفقهاء «تعليلًا بالمانع»، وهو مبنيٌّ على جواز تخصيص العلة.

وإمَّا أن تكون العلة عدمية والحكم ثبوتيًّا(١)، كاستقرار الملك لعدم الفسخ في زمان الخيار(٢).

فإن كان الوصف ضابطًا لحكمة مصلحة يلزم حصول المفسدة عند ارتفاعها كان عدم ذلك الوصف ضابطًا لتلك المفسدة، فيكون ذلك العدم مناسبًا للحرمة.

وقال ابن المنيّر: المختار أَّن النفي لا يكون علة للحكم الثبوتي ولا للنفي؛ لأنَّ النفي المفروض علته لا يجوز أن يكون النفي المطلق باتفاق، فتعين أن يكون نفيًا مضافًا إلى أمر، وذلك الأمر إن كان منشأ مصلحة استحال أن يعلل بنفيه حكم ثبوتي؛ إذ عدم المصلحة لا يكون علة في الحكم وإن كان منشأ مفسدة فهو مانع، ونفي المانع لا يكون علة، وإن كانت العلة

---

(١) لابدَّ أن يقع العدم الذي يقع التعليل به على شيء معين بعينه فنقول: عدم علة التحريم علة الإباحة، وعدم التنجيس علة التطهير، وعدم الرخصة علة الالتزام العزيمة [«شرح مختصر الروضة» (٣/ ٣٣٩)].

(٢) قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، فجعل اللَّه عدم ذكر اسمه على الذبيحة علة تحريم أكلها.

بمعنى المُعرّف جاز أن يكون العدم علة للوجود، وإن كان المراد جميع ما يتوقّف عليه الشيء جاز أن يكون بعض أجزاء العلة أمرًا عدميًّا، بدليل أن وجود الضدّ في المحل يقتضي عدم الضد الآخر في المحلّ، فقد صار العدم جزءًا من العلة، ولكن يمتنع أن يكون جميع أجزائها عدميًّا لاستحالة كون العدم الصرف علة للأمر الوجودي والعلم به.

وإن كان المراد بالعلة هو المعنى الموجود، استحال أن يكون شيء من أجزائه عدميًّا؛ لأنَّ العدم لا يكون جزءًا من العلة المعينة الموجودة والعلم به ضروري.

قال بعض المتأخرين: التحقيق أن محل الخلاف لا يتصور؛ لأنه إن كان في العدم المحض الذي ليس فيه إضافة إلى شيء فلا يعلل به قطعًا، وإن كان في الأَعْدَام المضافة فيصحّ أن يعلل بها قطعًا، كما تكون شروطًا، خصوصًا في الشرعية فهي أمارات. فليتأمل.

وجعل البعض الخلاف في العدم المقيدّ، كما يُقال: عدم المال علة الفقر، أمَّا المطلق فلا يعلل ولا يعلل به قطعًا.

والقائلون بأنَّ العدم لا يُعلل قالوا: إن بين المعدوم والموجود رتبة ثالثة، وهي النِّسَب والإضافات، وجوّزوا التعليل بها وقالوا: ليس من شروط العلة أن تكون أمرًا وجوديًّا؛ بل من شروطها ألَّا تكون عدمية، ثُمَّ تارة تكون أمرًا وجوديًّا، وتارة تكون أمرًا معلومًا من قبيل النِسب والإضافات، وبه يظهر المعنى في قولهم: «أن لا يكون عدميًّا»، ولم يقولوا: «أن يكون وجوديًّا»، ومثاله قولنا: البُنُوَّة مقدمة على الأبوّة، وهذا علة الميراث وهما إضافيان ذهنيان لا وجود لهما في الأعيان.

الوصف التقديري هو كالعدمي؛ لأنه معدوم في الخارج، وإنَّما قُدّر له وجود للضرورة فيما يخرجه عن كونه عَدَميًّا.

ومثاله: تعليل ثبوت الولاء لمعتق عنه بتقدير ثبوت الملك[1] له، وتوريث الدية بتقدير ثبوت الملك له، وتوريث الدية بتقدير ثبوت الملك للمقتول قبل موته في الزمن الفرد، فإنه حتى لا يستحقها، وما لا يملك لا يورث عنه، والملك بعد الموت محال، فيصير تقدير الملك

(١) روى البخاري (٢٥٣٦)، ومسلم (١٠/ ١٥٠٤) في «صحيحيهما»، وروى الحاكم في «المستدرك» (٧٩٩١)، وصححه ووافقه الذهبي، وابن حبان في «صحيحه»، وصححه (٤٩٠٠)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠/ ٢٩٢)، وقال: وإسناده صحيح عن رسول اللَّه ﷺ: «**الولاء لُحمة كلُحْمة النسب لا يُباع ولا يوهب**».

قبل الزهوق.

• **السابع عشر: إن كانت مستنبطة فالشرط أن لا يرجع على الأصل بإبطاله أو إبطال بعضه**؛ لئلَّا يفضي إلى ترك الراجح إلى المرجوح؛ إذْ الظن المستفاد من النصّ أقوى من المستفاد من الاستنباط؛ لأنه فرع لهذا الحكم، والفرع لا يرجع على إبطال أصله، وإلَّا لزم أن يرجع إلى نفسه بالإبطال ومن ثَمَّ ضَعُفَ مَدْرَكُ الحنفية في تأويلهم قوله: «**في أربعين شاة شاة**»[1]؛ أي: قيمة شاةٍ؛ لأنَّ القصد دفع الحاجة أو القيمة؛ فإنَّ هذا يلزم منه أن لا تجب الشاة أصلًا؛ لأنه إذا وجبت القيمة لم تجز الشاة فلم تكن مجزئة وهي مجزئة بالاتفاق، هكذا مثّلوا به.

ومِنْ مُثُلِهِ أيضًا: مصير بعض المالكية إلى الاكتفاء في إتْباع رمضان بصوم ستَة أيام من غير شوَّال؛ نظرًا لمعنى تكميل السّنة، وهذا يُبطل خصوص شوَّال الذي دلَّ عليه النص.

وكذا قوله: «**ذكاة الجنين ذكاة أمه**»[2]، فإنَّ الخصوم يُقدّرون فيه «مثل» ذكاة أمه، وهذا التقدير يُرفع؛ لكونه غير محتاج إليه لإمكان صحة الكلام بدونه؛ لأنَّ الجنين إذا احتيج إلى ذكاته، فذكاته كغيره من الحيوانات لا خصوصية لأُمه، ثُمَّ إن كل واحد يعرف أنَّ ذكاته كذكاتها فلا يكون اللفظ مفيدًا ألبتة.

وكذلك فإنَّ الحنفية اعتلّوا لتحريم التفاضل في البّر والشعير بالكيل؛ لأنَّ النص الوارد بتحريم التفاضل فيهما شامل للقليل والكثير منهما، والكيل يخص الكثير دون القليل، فهذه العلّة توجب في القليل من أصلها ضِدّ ما أو جبه النصّ في ذلك، ولا يجوز أن تكون العلة المنتزعة من أصل مُخصّصة لأصلها، وإن جاز تخصيص اسم آخر غير أصلها بها.

• **الثامن عشر**: إن كانت مستنبطة فالشرط أن لا تُعارض بمُعارض منافٍ موجود في الأصل، بأن تُبْدَى على أخرى من غير ترجيح، وإلَّا لجاز التعليل بمجموعهما أو بالأخرى.

وقيل: ولا بمعارض في الفرع بأن تثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر، فإنَّ المعارض يبطل اعتبارها.

وقيل: أن لا يكون بمعارض في الفرع مع ترجيح المعارض، ولا بأس بالتساوي؛ لأنه لا يبطل، وقيل: المعارض المساوي يمنع التعليل أيضًا.

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٤٥٤).

(٢) رواه الترمذي (١٤٧٦)، وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه (٣١٩٩)، وابن حبان في «صحيحه» (٥٨٨٩)، وصحّحه، وصححه المجد في «المنتقى» (ح٣٦٤٣)، وحسّنه الشوكاني في «النيل» عند الحديث.

• **التاسع عشر: يشترط في المستنبطة أن لا تتضمن زيادة على النصّ**؛ أي: حكمًا في الأصل غير ما أثبته النصّ؛ لأنه إنَّما يعلم بما أثبت به، مثاله: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام إلَّا سواءً بسواء**»[1] فعللّ الحرمة بأنها ربًا فيما يوزن كالنقدين، فيلزم التقابض، مع أنَّ النص لم يتعرض له.

وقيل: إن كانت الزيادة منافية لحكم الأصل لم يجز؛ لأنه نسخ له فهو ممَّا يعكر على أصله بالإبطال، وإلَّا لجاز، واختاره الآمدي، وجعله الهندي تنقيح مناط.

• **العشرون: أن لا تكون معارضة لعلة أخرى تقتضي نقيض حكمها**:

بأن نقول: ما ذكرت من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه فيوقف ذلك.

وقال الهندي: وإن عنى به أن لا يعارضه بعلة أخرى كيف كانت فهذا ممَّا لا وجه له؛ لأنَّ بتقدير أن تكون راجحة على ما يُعارضها من العلة لا مانع من استنباطها وجعلها علة، وإن عنى به أن لا تكون معارضة لعلة أخرى راجحة عليها، فهذا وإن كان من شرائط صحة العلة المعمول بها لكن ليس من شرائط صحة العلة ذاتها، فإن العلة الموجودة والدليل المرجوح لا يخرجان بسبب المرجوحية عن العلة، وإلَّا لما تصور التعارض إلَّا بين المتساوِيَيْن.

• **الحادي والعشرون: إذا كان الأصل فيه شرط فلا يجوز أن تكون العلة توجب إزالة شرط أصلها**:

كقول بعضهم: لما جاز نكاح الأمة لمن خشي العنت جاز، ولكن لمن لا يخشاه لوصف يجمع بينهما؛ وذلك أنَّ خشية العنت شرط منصوص عليه في القرآن في إباحة نكاح الأمة، وهذه العلة توجب سقوط هذا الشرط.

• **الثاني والعشرون: أن لا يكون الدليل الدال عليها متناولًا لحكم الفرع، لا بعمومه ولا بخصوصه**:

على المختار؛ للاستغناء حينئذ عن القياس، وفي كلام الشافعي في «الأم» ما يقتضي جوازه، فإنه قال: والوجه الثاني: أن يكون أحلَّ لهم شيئًا جملة وحرَّم منه شيئًا بعينه، فيُحلّون الحلال بالحكم، ويحرّمون الشيء بعينه، ولا يقيسون على الأقل الحرام، والقياس

(١) رواه مسلم (١٥٩٢)، وقد مرَّ قريبًا التعليق عليه.

على الأكثر أوْلى أن يُقاس عليه من الأقل.

هذا لفظه، وترجم عليه ابن اللبان في ترتيب الأم: - يجوز أن يكون الفرع داخلًا في عموم حكم الأصل.

وقال إلكيا: ذهب بعضهم إلى أنَّ المنصوصات لا يُقاس بعضها على بعض، ومتى وجد في الفرع نصٌّ أمكن العمل به من غير اعتباره بأصل آخر، كان القياس فاسد الوضع، لعدم شرطه، كقياس القتل عمدًا على القتل خطأ في إيجاب الكفّارة، وقياس المُحْصَر على المتمتع في إيجاب الصوم بدلًا عن الهدى عند العدم؛ لأنَّ كل حادثة منصوص عليها، قال: وهذا إنَّما يتم إذا دلت الأمارات على أنه استُقصي حكم الواقعة ولم يقارب ممَّا يتعلق بها شيء، أمَّا إذا أمكن أن يُقال إنه ذُكر في كل واقعة ممَّا يختص به ممَّا لا يشاركه فيه غيره أوْ قصد به ما يدل فحواه على استقصاء حكمه وبقي ما عدا المذكور، فذلك محض تخصيص حكم لا يدل على نفي ما عداه، وذلك بيّن في باب المفهوم.

• **الثالث والعشرون: أن لا يكون مؤيّدًا للقياس أصل منصوص عليه بالإثبات على أصل منصوص عليه بالنفي:**

كالعلة التي يقيس بها العراقيّون المساقاة على المزارعة، والدعوى في الدم مع اللوث[1] على الدعوى في الأموال في البداءة فيهما بيمين المدعَى عليه، ذكره الأستاذ أبو منصور وقال: هذا معنى ما رَوَى يونس بن عبد الأعلى عن الشافعي أنه لا يُقاس أصل على أصل.

• **الرابع والعشرون: إن كانت متعدّية أي توجد في غير الأصل فيشترط فيها أن لا يكون التعليل في المحل ولا جزءًا منه، ولا يتصور تعديتها:**

بخلاف القاصرة فإنه يجوز فيها ذلك.

وقيل: يجوز أن يعلل بالمحل وجزئه فيهما، وقيل يُمتنع فيهما ونُسب للأكثرين، قال الهندي: الحق أنه مبنيّ على جواز تعليل الحكم بالعلة القاصرة، فإن جُوِّز ذلك جاز هذا، سواءً ثبت عليه بنص أو بغيره إذْ لا يبعد أن يقول الشارع: حرمت الربا في البُرّ لكونه بُرًّا، أو يعرفه مناسبة محل الحكم له لاشتماله على حكمة داعية له». اهـ.

---

(١) اللوث: البيّنة الضعيفة؛ إذْ اللُوثَة ضعف في الرأي، وقوله: فلان لوثًا من كلام في دهش: أي: لم يبيّنه ولم يشرحه، فهي البيّنة غير المكتملة [«النهاية» (٤/ ٢٣٦)، و«المصباح المنير» (٢٩٤)].

- **المسألة (٩١): أمور متفرقة خاصة بالعلّة:**

(١) هل يكون الاسم علة للحكم؟

قال أبو المظفر السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ١٧١- ١٧١):

«**فصل**: وأمَّا إذا جعل الاسم علة للحكم فقد قال الأصحاب: إنَّ الاسم على ضربين: اسم اشتقاق واسم لقب، فأمَّا الاسم المشتق فعلى ضربين:

أحدهما: مشتق من فعل كالضارب والقاتل اشتق من الضرب والقتل فيجوز أن يجعل هذا الاسم علة معنى في قياس المعنى لأنَّ الأفعال يجوز أن تكون عللًا في الأحكام.

والضرب الثاني: أن يكون مشتقًّا من صفة كالأبيض والأسود مشتق من البياض والسواد، فهذا الاسم من علل الأشباه الصورية، فمن جعل شبه الصورة حجة قال: يجوز أن يجعل هذا علة وحجة وقد قال ﷺ في الكلاب: «**فاقتلوا منها كل أسود بهيم**»[1] فجعل السواد عَلَمًا على إباحة القتل.

وأما اسم اللقب فعلى وجهين:

أحدهما: مستعار، كقولنا زيد وعمرو ولا يدخله حقيقة ولا مجاز لأنه قد ينقل اسم زيد إلى عمرو، واسم عمرو إلى زيد، فلا يجوز التعليل بهذا الاسم، لعدم لزومه وجواز انتقاله، وإنَّما يوضع موضع الإشارة، وليست الإشارة بعلّة، كذلك الاسم القائم مقامها.

والضرب الثاني: اسم لازم كالرجل والمرأة والبعير والفرس، فقد ذكر الأصحاب في هذا وجهين: فمنهم من جوّز التعليل ومنهم من لم يجوّز تجويز التعليل به، والصحيح عندي أنه لا يجوز التعليل بالأسامي بحال لأنها تشبه الطرد[2]، وأمَّا الأسامي المشتقة فالتعليل بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم واللَّه أعلم». اهـ.

---

(١) رواه الترمذي في «سننه» (١٤٨٦)، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود في «السنن» (٢٨٤٥)، وابن ماجه (٣٢٠٥)، والنسائي في «الصغرى» (٤٢٩١)، وذكر المنذري في «مختصر السنن» (٥/ ٢٦٧) تصحيح الترمذي وأقرَّه، وثبت عند مسلم (٢٠٥٠) بلفظ: «**عليكم بالأسود منه**».

(٢) قال في «المسوّدة» (٣٢٥): «وذكر أبو الخطاب في ضمن مسألة إثبات الأسماء قياسًا: أنه لا خلاف أنَّ أسماء الألقاب لا يجوز إثباتها بالقياس». اهـ وقال أيضًا (٣٢٥): «واتفقوا على جواز كون الاسم علة منصوصًا عليها». اهـ.

(٢) ما يتعلق بالعلّة القاصرة:

المراد بالعلة القاصرة: ما لا توجد إلَّا في محل النص، ولا تتعدى إلى الفرع ومن ثَمَّ قالوا: لا فائدة فيها من ناحية عدم تعدّي حكمها من الأصل إلى الفرع.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ١٥٧/ وما بعدها):

«واعلم أنَّ العلة القاصرة إن كانت منصوصة أو مُجْمعًا عليها صح التعليل بها بالاتفاق، كما قاله القاضي وابن برهان والهندي وغيرهم، وإن كانت مستنبطة فهي محل خلاف.

أصحهما: أنها علة وإن لم يتعدَّ حكم الأصل، وقال القاضي عبد الوهاب: هو قول جميع أصحابنا، وأصحاب الشافعي، وحكاه الآمدي عن أحمد، **ونقل إمام الحرمين عن بعضهم أنَّ فائدتها أنا إذا عللنا تحريم ربا الفضل في النقدين بالنقدية أن يلحق بها التحريم في الفلوس إذا جرت نقودًا.**

قال الشافعي: ثبوت الحكم لأجل الوصف القاصر صحيح، وهذا متفق عليه، وأبو حنيفة يقول: نصب الوصف القاصر أمارةً باطل، وهذا أيضًا متفق عليه، ولما كان لفظ التعليل يطلق تارة على ثبوت الحكم لأجل الوصف، وتارة على نصبه، فهذا الاشتراك هو سبب الخلاف.

والمحققون على صحّتها؛ لصحة ورود الشرع بها، ولمساواتها للعلة المتعدّية في استجماع شرائط الصحة والقصور؛ إذْ ما من متعدية إلَّا وهي قاصرة من وجه، فلم يبق إلَّا مطابقة النص لها، وذلك ممَّا يؤيدها لا ممَّا يبطلها كمطابقة العلة المتعدية، وكمطابقة سائر الأدلة المتعاضدة في المسألة الواحدة.

ومنشأ الخلاف أن موضع التعبد بالتعليل، هل هو لإفادة ما لم يفده النص، أو بمجرد إناطة الحكم بالوصف[1].

قال الدبوسي: الخلاف راجع إلى أنَّ حكم العلة عندنا: تعدي حكم النص إلى الفرع، وعند الشافعي: تعلق الحكم في النص المعلول بتلك العلة لا التعدِّي». اهـ.

---

(١) يعني: تعلق الحكم بالوصف الظاهر المنضبط، كتعلق التحريم بالإسكار في الخمر، ولكن قوله ﷺ: «**ما أسكر كثيرة فقليلة حرام**» رواه الترمذي في «سننه» (١٨٦٥) وقال: حديث حسن غريب، وأبو داود (٣٨٦١)، وابن ماجه (٣٣٩٣)، وابن حبان (٥٣٨٣) وصححه في «صحيحه»، فقليل الخمر النقطة منه حرام مع أنها لا تُسكر.

وقال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٣١٨) في الكلام على العلة القاصرة:

«القاصرة ليست أمارة على شيء؛ لأنَّ الحكم في الأصل ثبت بالنص وهو باطل بما قلنا، أو في غيره، وهو غير حاصل لقصورها؛ إذْ الثمنية ليست موجودة في غير النقدين لتتعدى إليه، وأنَّ القاصرة لا فائدة فيها لعدم تعدّيها، وما لا فائدة فيه لا يَرِدُ الشرع به، فالقاصرة لا يرد الشرع بها فلا تكون معتبرة». اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ١١٨):

«لأنَّ صورة الخلاف في تعليل الدراهم بالثمنية». اهـ.

قلت: قول الطوفي: «**إذْ الثمنية ليست موجودة في غير النقدين لتتعدي إليه**» فيه نظر، فاليوم هناك النقود والعملات الورقية والمعدنية هي كالنقدين من الذهب والفضة يعني الدنانير والدراهم؛ فتتعدي علة الثمنية إليها، وإن لم نقل بذلك فلا ربا في الفلوس والنقود وهذا باطل.

فلو لم يكن من فائدة إلَّا ذلك لكفى به فائدة، وفي هذه الصورة خرجت عن كونها قاصرة لأنها تعدت؛ لأنَّ القاصرة التي لا تتعدَّى لا يقوم عليها قياس، الذي يقوم على تعدي الحكم إلى الفرع من خلال الوصف الظاهر المنضبط المشتمل على الحكمة من تشريع الحكم، فإن لم يتعدى الحكم للفرع فلا فائدة حينئذ في القياس؛ لذلك قيل في السبب الذي من أجله سمّيت العلة العلة: «وقيل: سمّيت العلة علَّة؛ لأنها ناقلة بحكم الأصل إلى الفرع، كالانتقال بالعلة من الصحة إلى المرض» [«قواطع الأدلة» (٢/ ١٤٠)].

كذلك نقل السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ١١٦) حجة من قال بعدم فائدة العلة القاصرة من الحنفية:

«واستدل من قال ببطلانها: وذلك لأنَّ هذا تعليل غير مفيد، فيكون باطلًا، وإنَّما قلنا غير مفيد؛ لأنَّ فائدة التعليل ليس إلَّا التعدية، فإنَّ حكم الأصل ثابت بالنص، فصار تعليل الأصل بحكم الأصل مستغنًى عنه بالنص، فلا فائدة للتعليل في الأصل، ولا فرع له حتى تظهر فائدته فيه، فثبت أنَّ هذا تعليل غير مفيد، وما لا فائدة فيه يكون عبثًا، والعبث حرام، يدلُ عليه: أنَّ ما لا فائدة فيه لا يجوز أن ينصب اللَّه عليه أمارة، فإذا كانت العلة قاصرة، علمنا أنَّ اللَّه تعالى لم ينصب عليها أمارة، وما لا أمارة عليه لا يجوز أن يكون علة؛ إذْ التعليل عن الأحكام والعلة القاصرة لا يكشف عن حكمة في أصل ولا فرع، فلم يكن أمارة ولا علة». اهـ.

قال الطوفيّ في «شرحه» (٣/ ٣٢١):

«**قولهم**: القاصرة عديمة الفائدة، قلنا: لا نُسلّم؛ بل فائدتها معرفة تعليل الحكم؛ أي: أنه معلل لا تعبد، والنفس إلى قبول الأحكام المعللة أميل وإليها أسكن، وهي بتصديقها أجدر لحصول الطمأنينة؛ إذْ كل عاقل يجد من نفسه فرقًا بين قبولها نقض الوضوء بأكل لحم الجزور، وبين نقضه بمس الفرج؛ لأنَّ فيه مخيلًا مناسبًا للحكم، وهو كونه محل خروج الخارج الناقض بالنص». اهـ.

قلت: نعم هو كما قال الطوفيّ، ولكن الكلام في فائدة القياس عليها.

(٣) بيان اطِّراد العلة وهو استمرار حكمها في جميع مَحَالِّها مع صور تخصيصها:

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٣٢٣/ وما بعدها):

«واختلف في اطراد العلة، وهو استمرار حكمها في جميع محالّها؛ أي: وجود حكمها في كل محل وُجِدَت فيه، كوجود التحريم حيث وُجد الإسكار، فاشترطه القاضي أبو يعلى وبعض الشافعية، ولمالك والحنفية وأبي الخطاب، فتبقى أي: فعلى قول هؤلاء في عدم اشتراط اطّرادها تبقى بعد تخصيصها حُجّة كالعموم[١].

وقيل: أي قال بعض الأصوليين: إنَّما تكون حجة بعد التخصيص مع المانع في الفرع؛ أي: إن وُجِدَ في الفرع مانع يَمْنَعُ تعدّي الأصل إليه كانت حجة بعد التخصيص؛ إحالة لتخلّف الحكم على المانع، لا لعدم صلاحية الوصف للعلّية؛ استصحابًا لحال دليل العلّية، كالقتل العمد العدوان حيث لم يوجب القود على الأب لمانع الأبوّة[٢]، لا لعدم صلاحية القتل المذكور للمقتضي.

---

(١) مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، فهذا حكم عام في عدة المتوفي عنها زوجها في كل من توفي عنها زوجها، ثُمَّ خصص منه صورة من صورة في قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، فكل حامل مات عنها زوجها فعدتها وضع الحمل تنتهي بوضعه ولو وضعته بعد موته بساعة، ثُمَّ يبقى العموم الأول على حجّيته في التعميم في غير صورة الحامل.

(٢) يشير إلى الحديث الذي رواه أحمد في «المسند» (٣٤٦)، والترمذي في «سننه» (١٤٠٠، ١٣٩٩)، وابن ماجه (٢٦٦١- ٢٦٦٢)، والبيهقي في «الكبرى» (٨/ ٣٨)، والدارقطني في «سننه» (٣/ ١٤١)، والحديث ضعفه الحافظ في «التلخيص الحبير» (ح١٨٧٨) بحجاج بن أرطأة، وللاضطراب فيه والاختلاف، ووجود ابن لهيعة في طريق آخر، وآخر به إسماعيل بن مسلم المكي، قال عبد الحق: «هذه الأحاديث كلها معلولة لا يصح منها شيء»، وأكد البيهقي أن طرقه منقطعة، ثُمَّ ذكر أنَّ البيهقي رواه بسند رواته ثقات فلذلك صححه البيهقي، كذا في «التخليص» ونص الحديث: «**لا يقتل الوالد بالولد**»، ورواه الحاكم في «المستدرك» (٨١٠٤)، وسكت عنه وكذلك سكت الذهبي.

وقيل: إنَّما يجوز تخصيص المنصوصة دون المستنبطة، والفرق بينهما ضعف العلة المستنبطة، وقوة العلة المنصوصة بالنص، فلا يُخرجها التخصيص عن العلّيّة لقوتها.

ثالثها: إن وجد المانع في صورة النقض، قدح في العلية، وإلَّا فلا.

ورابعها: إن كانت منصوصة لم يقدح التخصيص في عليّتّها وإلّا فلا احتج الذي اشترط اطّرادها بأن قال: تخلف حكمها عنها يدلُ على عدم علّيتها لوجهين:

أحدهما: أن انتفاء الحكم لانتفاء علته موافق للأصل، وانتفاؤه مع وجود علّته على خلاف الأصل، وحمل الأشياء على وفق الأصل أوْلى من حملها على خلافه.

الثاني: أنَّ الوصف من حيث هو هو، إمَّا أن يكون مستلزمًا للعلّية أوْ لا، فإن كان مستلزمًا للعلّية لزم وجود الحكم معه في جميع صوره، وإن لم يكن مستلزمًا لها، لم يكن علة حتى ينضاف إلى غيره، والتقدير أنه علة هذا خُلْفٌ، واحتج الذي أجاز تخصيصها، وتخلّف حكمها عنها في بعض صورها بأن قال: علل الشرع أمارات لا مؤثرات(١)، وإذا كانت أمارات لم يُشترط فيها ذلك؛ لأنَّ الأمارة لا يجب وجود حكمها معها أبدًا؛ بل يكفي وجوده معها في الأغلب الأكثر، كالغيث الرَّطب أمارة على المطر، وإن تخلف عنه في بعض الأوقات، وكون مَرْكوب القاضي على باب الأمير أمارة على أنه عنده، وإن تخلف ذلك في بعض الصور.

قلت: قد تعارض هنا أصلان، فخرج الخلاف لملاحظتهما، وذلك لأنَّ فرض المسألة فيما إذا قام دليل على الوصف بطريق من طرقه الاستنباطية من مناسبة أو غيرها، وإذا كان الفرض ذلك، فالأصل فيما كان مناسبًا وقام دليل عليّته في صورة ما أن يكون علة، وتخلف الحكم عنه في صورة يحتمل أنه لفوات شرط، أوْ وجود مانع، فلا يُلغى لأجله وصفٌ قام دليل عليته.

وهذا الأصل مُعارض بما سبق، من أنَّ الأصل انتفاء الحكم لانتفاء سببه، أمَّا وجود المانع ونحوه في صورة النقض، فالأصل عدمه، فلا تعارض، فلمَّا تعارض هذان الأصلان، اتّجه المذهبان.

وحجّة الثالث: هو أنَّ قيام المانع في صورة النقض صالح لإحالة تخلّف الحكم عليه، فلا وجه لانتفاء العلية مع قيام دليلها، بخلاف ما إذا لم يقم مانع، فإنَّ إحالة تخلّفه على عدم

---

(١) مرَّ في التكلم عن العلة أنها: الوصف الظاهر المنضبط بين الفرع والأصل المشتمل على الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، فليست أمارة ولا علامة؛ إذْ هذا قول المتكلمين وغير صحيح ومن ثُمَّ فلا عبرة لحجّة هذا القول.

العلية مُتّجهٌ على وفق الأصل.

مثاله: أنَّ شرب الخمر علة وجوب الحد قد تخلف في صورة الإكراه؛ أحلنا تخلّفه عليه لأنه مانع، أمّا لو تخلّف وجوب الحد في الشرب في حالة الاختيار، ولم يكن ثُمَّ مانع غير الإكراه ولا انتفاء شرط، دلَّ على عدم صلاحية الشرب لإيجاب الجلد؛ إذْ ليس هناك ما يصلح أن يحال تخلف الحكم عليه غيره.

وحُجة المذهب الرابع: أنَّ العلّة إذا كانت منصوصة أو مجمعًا عليها، تعيّن الانقياد لنص الشارع والإجماع المعصومين، ولم يؤثر في ذلك تخلّف الحكم عنها في صورة ما؛ لأن النص والإجماع يفيدان من ظن الصحة أكثر ممَّا يُفيد التخصيص من ظن البطلان.

● **[بيان أقسام تخلف الحكم عن العلة في حالة تخصيصها:]**

لمَّا انقضى الكلام في تخصيص العلة بتخلّف حكمها عنها في بعض الصور وكان للتخلف أقسام، بعضها مؤثر في العلة، وبعضها غير مؤثر، نذكر أقسام التخلّف ليتميّز بعضها من بعض.

● **فأحد أقسام التخلف: ما يعلم استثناؤه عن قاعدة القياس**، كإيجاب الدية في قتل الخطأ على العاقلة باختصاص كل امرئ بضمان جناية نفسه؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥] وقوله ﷺ: «**لا يجني جان إلَّا على نفسه**»[١]، وقوله لأبي رِمْثَةَ عن ابنه: «**أمَا إنه لا يجني عليك ولا تجني عليه**»[٢]، وكذلك إيجاب صاع تمر في المُصرَّاة[٣]، عِوضًا عن اللبن المُحتلب منها، مع أن تماثل الأجزاء علّة إيجاب المثل في ضمان المثليات، فكان يقتضي ذلك أن يُضمن لبن المصرَّاة بمثله؛ ولهذا ترك الحنفية العمل بهذا الحديث، وجعلوه

(١) رواه ابن ماجه في «سننه» (٢٦٦٩، ٣٠٥٥)، والترمذي (٢١٥٩)، وقال: حديث حسن صحيح، وأحمد في «مسنده» (١٦٠٠٩)، والطبراني في «الكبير» (١٧/ ٣٢/ رقم ٥٩)، قال ابن المنذر في «الإجماع» (ص٧٤/ رقم ٦٩٩): «أجمع أهل العلم على أنَّ دية الخطأ تحمله العاقلة». اهـ. ونقله ابن تيمية أيضًا في «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٥٥٣).

(٢) رواه أبو داود (٤٢٠٤)، والنسائي (٤٨٤٧)، وأحمد في «المسند» (١٧١٠٨)، وصححه الشيخ أحمد شاكر، ورواه الحاكم في «المستدرك» (٣٥٩٠)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٣) متفق عليه: البخاري (٢١٥٠)، ومسلم (٢٣/ ١٥٢٤) بلفظ: «**لا تُصَرّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النَّظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها، وإنْ سَخِطها ردَّها وصاعًا من تمر**»، يُقال: صرَّيت اللبن في الضرع إذا جمعته، فيترك حلبها حتى يجتمع لبنها فيكثر فيظن المشتري أنَّ ذلك عادتها فيزيد من ثمنها لكثرة لبنها وهو غشٌّ «نيل الأوطار» ح(٢٢٧٨).

ممَّا يُخالف الأصول، فهذا لا ينتقض به القياس، يعني: لا تبطل به علّته؛ لثبوته قطعًا بنص الشارع ومناسبة العقل، وإن كانت العلة المظنونة كورود العرايا على علّة الربا على كل قول وكل مذهب؛ فإنَّ علَّة تحريم الربا حصول التغابن بالتفاضل في الأموال بَيْن المتعاملين، والتفاضل واقع في العرايا؛ لأنها بيع رُطب بتمر، والتساوي بينهما مجهول، وهو كالعلم بالتفاضل، ثُمَّ إنَّ العرايا قد جاءت بالاتفاق على كل علة وقول، سواء علل بعلة الكيل، أو الطُّعم، أو القوت، أو غير ذلك؛ لاستثناء الشارع لها رخصة[1]، فذا لا ينقض العلة ولا يخصصها.

ومن هذا الباب قولهم في اشتراط النيّة للعبادة: عبادة مفروضة، فتفتقر إلى تعيين النيّة، فلا ينتقض ذلك بالحج حيث جاز الإحرام بما أحرم به زيد من غير تعيين نيّة[2]؛ لأنه ورد على خلاف قياس العبادات؛ إمَّا لمحافظة الشرع على تحصيله بكل وجه حصل مقصوده، أو تخفيفًا عن المكلف لئلا يَلْغُو حجّه، فيحتاج إلى إعادته، وربَّما لا يمكنه في ذلك العام، فيحتاج إلى إنشاء سفر آخر لفعله مع ما فيه من المشقّة والتغرّب.

واعلم أن قول الفقهاء: هذا الحكم مُستثنى عن قاعدة القياس، أو خارج عن القياس، أو ثبت على خلاف القياس، ليس المراد به أنه تجرّد عن مراعاة المصلحة حتى خالف القياس، وإنَّما المراد به أنه عُدِل به عن نظائره لمصلحة أكمل وأخصَّ من مصالح نظائره على جهة الاستحسان الشرعي.

فمن ذلك: أنَّ القياس عدم بيع المعدوم، وجاز ذلك في السَّلَم والإجارة توسعة وتيسيرًا على المكلفين.

ومنه: أنَّ القياس أنَّ كل واحد يضمن جناية نفسه، وخولف في دية الخطأ رفقًا بالجاني وتخفيفًا عنه؛ لكثرة وقوع الخطأ من الجناة.

---

(١) روى البخاري في «صحيحه» (٢١٩١)، ومسلم (٧٠/ ١٥٤٠) بلفظ: «نهى رسول اللَّه ﷺ عن بيع الثمر بالتَّمر، ورخص في العرايا، أن يشتري بخرصها يأكلها أهلها رُطبًا»، وفي رواية (٦٧/ ١٥٤٠) عند مسلم: «نهى رسول اللَّه ﷺ عن بيع الثمر بالتمر، وقال: «**ذلك الربا تلك المزابنة**» إلَّا أنه رخّص في بيع العريَّة النخلة والنخلتين يأخذها أهل البيت بخرْصها تمرًا يأكلونها رطبًا»، وبخرصها يعني: بتقدير مثلها بالظن الغالب، فيقدر ما على النخلة من التمر والرطب كم كيْله أو وزنه (النهاية (٢/ ٢٢).

(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (٢١٣/ ١٢٥٠) عن أنس أنّ عليًّا ﵁ قدم من اليمن فقال له النَّبِيّ ﷺ: «**بما أهللت؟**» فقال: أهللت بإهلال النَّبِيّ ﷺ قال: «**لولا أنَّ معي الهدي لأحللت**». قلت: والإهلال غير النيّة لاسيما أنَّ السنَّة عدم النطق بالنية لأنَّ محلها القلب.

وكذلك الكلام في المُصَرَّاة، لما كان اللبن المحتلب منها مجهولًا، فلو وجب ضمانه بمثله، لأفضى إلى النزاع لجهالة القدر، فقطع الشارع النزاع بينهم بإيجاب صاع تمر باجتهاده؛ لأنه مضبوط معلوم، وكان ذلك من باب العدل العام؛ لأنَّ الشخص تارةً يكون آخذًا بالصَّاع بتقدير كونه بائعًا للمُصرّاة، وتارة مأخوذًا منه بتقدير كونه مشتريًا لها، فما يقع من التفاوت بين قيمة التمر وقيمة اللبن مُغتفر في تحصيل هذا العدل العام.

والغرض أنَّ كل خارج عن القياس في الشرع في غير التعبّدات، فهو لمصلحة أكمل وأخصّ، وهو استحسان شرعي.

(٢) القسم الثاني من أقسام تخلف الحكم عن العلة، وإنَّما سميّته النقض التقديري لمناسبته:

وذلك بما ذكر في إثباته، وهو تخلّف الحكم عن العلّة لا للخلل فيها؛ بل لمعارضة علّة أخرى أخصّ، كقول القائل: رق الأم علة رق الولد، فينتقض عليه بولد المغرور بأمه، وهو: من تزوّج امرأة على أنّها حرّة، فبانت أَمَةً، فهذا الولد حُرّ، مع أنَّ أمَّه أَمَةً، فقد تخلف حكم العلة عنها، فيقول المستدل: هذا الولد وإن كان حُرًّا حكمًا فهو رقيق تقديرًا أي: في التقدير بدليل وجوب قيمته على أبيه لسيّد أمه، ولولا أن الرِّق فيه حاصل تقديرًا، لما وَجَبَتْ؛ إذْ الحرّ لا يضمن بالقيمة.

قلت: ومعنى قولنا: تخلُّفُ الحكم لمعارضة علة أخرى، هو: أن هذا الولد تنازعه علتان: إحداهما علة الرّق تبعًا لأمه، والثانية علة الحرية تبعًا لاعتقاد أبيه حريته، فثبت مقتضى هذه العلة، وهو الحرية تحقيقًا؛ تحصيلًا للحرية تغليبًا لجانبها؛ لأنها الأصل، وثبت مقتضى علة الرّق تقديرًا، جَبْرًا لما فات على السيّد من إتلاف مالية الولد عليه؛ إذْ سبب إتلافِهِ اعتقاد الأب حُريّته، فضمن ما أتلف، ففي وروده نقضًا؛ أي: في ورود هذا النقض التقديري على العلّة بحيث يبُطلها، خلاف، الأشبه لا يرد اعتبارًا بالتقدير لا بالتحقيق؛ لأنَّ انتقاض العلة بولد المغرور إنَّما يندفع بتقدير كونه رقيقًا، والرق فيه إنَّما ثبت تقديرًا لا تحقيقًا؛ إذْ هو في الحقيقة حر فتنتقض العلَّة، وإنَّما قلنا: إنَّ الأشبه عدم الانتقاض؛ لأنَّ تخلُّف حكم العلة عنها لا لعدم علّيتها بدليل اطّرادها في بقية الصّور؛ بل لمعارضة العلة الأخرى لها؛ فأحيل التخلّف عليها، وصار كما سبق من تخلّف الحكم عن العلة لمانع، وإنَّما خرج الخِلاف هاهنا واتَّجه؛ لأنَّ معنا حالتي تحقيق وتقدير، فبالنّظر إلى حالة التحقيق وهي الحكم بحرّية الولد تكون العلة منتقضة، وبالنظر إلى حالة التقدير، وهو كونه في معنى الرقيق تقديرًا بدليل

ضمانه بقيمته، تسلم ولا تنتقض، واللَّه ﷻ أعلم.

(٣) القسم الثالث من أقسام تخلّف الحكم عن العلةِ؛ لفوات محل أو شرط لا لخلل في ركن العلة:

فهنا تخلفه لا لاستثناء عام عن قاعدة القياس، ولا لمعارضةِ علّة أخرى، ولا لخلل في ركن العلة؛ بل لفوات محل أو شرط، كقولنا: البيع علة الملك، وقد وقع فليثبت الحكم في زمن الخيار، فينتقض ببيع الموقوف والمرهون وأمِّ الولد، فقد حصل البيع فيه ولم يُفد المُلك فيقال: لم يتخلف إفادة البيع الملك لكونه ليس علّة لإفادته؛ بل لكونه لم يُصادف مَحَلًّا.

وكقولنا: السرقة عِلَّة القطع، وقد وُجدت في النبَّاش فيقطع فتنتقض بسرقة الصّبِّي، وفوات شرطه من دون النصاب ومن غير الحِرْز، فهذا وأمثاله لا يُفسِدُ العلّة؛ لأنَّ تأثير العلة يتوقف على وجود شروطها وانتفاء موانعها، وهذا منه.

- **وما سوى تخلف حكم العلة في الأقسام الثلاثة فهو ناقض للعِلة؛ لأنَّ الأصل يقتضي انتقاضها بمُطلق تخلّف حكمها:**

ترك ذلك في الأقسام الثلاثة لقيام الدليل عليه، ففي غيرها يكون نقضها عملًا بالأصل». اهـ.

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ١٩٤ وما بعدها):

«فإن قال قائل: أليس أنكم لم تجعلوا الإطراد دليلًا على صحة العلة؟ قلنا: الدليل الأصلي في صحة العلة هو التأثير، إلَّا أنَّ الإطراد شرط». اهـ.

ثُمَّ قال: «وقد قال بعضهم: إنَّ الشافعي في إنكاره تخصيص العلة متناقض؛ لأنه قال بتخصيص العلة في مسائل كثيرة منها: أنه يقول: إنَّ الواجب على متلف اللبن مثله قياسًا على إتلاف كل ما له مثله، ثُمَّ خص هذا الأصل في المُصرّاة، فأوجب في اللبن المستهلك فيها صاعًا من تمر، ومنها: أنه علل تحريم الخمر للشّدة وقاس عليها تحريم النبيذ، وللخمر ثلاثة أحكام: التحريم، والتفسيق، والحدّ، وطرد علته في الفرع في الحد، ولم يطرد في التفسيق، فإنه لم يرد شهادة شارب النبيذ، ولم يحكم بفسقه، وأيضًا فإنه خصّ علة الربا في مسألة العرايا، وكذلك الدية على العاقلة خصّ من بين المواضع، ولا يوجد لها نظير في موضع ما، وأمثال هذا كثير، ومازال الفقهاء يقولون خصَّ بموضع كذا بدليل كذا، وقل ما يوجد أصل من أصول الشرع لم يخص منه موضع؟!

والجواب وباللَّه التوفيق: أنَّا لا نُنكر وجود مواضع في الشرع، وتخصيصها بأحكام

تخالف أجناسها بدليل شرعي يقوم عليه في ذلك الموضع على الخصوص فيقال: إنه موضع يمتاز عن سائر المواضع يختص بالحكم من غير أن يتعرض له معنى أصلًا، فيكون ذلك مُسَلمًّا لذلك الدليل، ولا يصدمه أصل ولا يصدم هو أصلًا، ولا يطلب له معنى قبل ما يطلب سائر المواضع، وهذا مثل عوض اللبن في المُصرّاة، ومثل مسألة العرايا ومسألة تحمل العقل، وأمثال هذا، فكما لا يقول إنه يُقاس عليها غيرها من المواضع بمعنى لا نقول: إنه تخصيص؛ بل أصل عُرف بمعنى، وهذا مثل من يقول: إنَّ اللبن من ذوات الأمثال؛ لأنَّ المثل أعدل الواجبين، وكونه أعدل منه للقيمة لا يشكل على ناظر فبأن استثنى لبن المُصرّاة من هذا الأصل بنص يخصّه لا يفوت قوة الظن في سائر المواضع، وكذلك إذا قلنا إنَّ غير الجاني لا يوجد بضمان الجناية، فإذا خصّ هذا الأصل بإيجاب الدية على العاقلة وتحملهم إياها وسلم ذلك النقض، لا يفوت قوة الظن في سائر المواضع، فإيجاب الدية على العاقلة لا يُرد نقضًا على الأصل الذي قلنا من قبل؛ **وهذا لأنَّ الشاذ لا يورد نقضًا على الأصول الكلية؛ بل يترك الشاذ على شذوذه ولا يحكم بمصادمته أصلًا، كما لا يحكم بمصادمته أصل إيّاه، وعلى هذا مسألة العرايا وغيرها**، ومن أحكم ما قدّمناه سُهل عليه الخروج عن مثل هذه المسائل». اهـ.

(٤) الصحيح من مذهب الأصوليين جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي:

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ١٦٤):

«**ومنها**: أن لا يكون وصف العلة حكمًا شرعيًّا عند قوم لأنه معلول، فكيف يكون علة؟

والمختار جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي، كقولنا: حَرُم الانتفاع بالخمر؛ فيبطل بيعه؛ لأنَّ الحكم قد يدور مع الحكم الآخر وجودًا وعدمًا، والدوران يفيد ظنّ العلّيّة، وذلك بأن يقول الشارع: رأيتموني أثبت الحكم الفلاني في الصورة الفلانية، فاعلموا أني أثبت الحكم الفلاني فيها أيضًا، ونقله الهندي عن الأكثرين.

وقال السهيلي: إنه هو الصحيح من مذهب الأصوليين، ونقله الأستاذ أبو منصور عن عامة أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة، قال: وقد قاس الشافعي رقبة الظهار على الرقبة في القتل، وفي أنَّ الإيمان شرط فيهما، بأنَّ كل واحدة كفارة عتق.

وقال في زكاة مال اليتيم: لأنه مالك تام الملك.

وقال في الذمِّي: يصح ظهاره لأنه يصح طلاقه كالمسلم، وقاس الوضوء على التيمم في النيّة بأنهما طُهران عن حَدَثٍ.

وقال مالك: كل فطر معصية فيها الكفارة كالفطر بالوطء، وقال أصحاب الرأي: المنيُّ نجس لأنه ينقض الطهارة بخروجه من البدل كالبول.

وقال ابن القطان: حكم تلك العلة لا يجوز أن تكون علة، كقولنا: حَرُم الربا لأنه ربا، وحرم الأكل لأنه أكل، وإنَّما امتنع لأنه لا يجوز أن يدلَّ الشيء على نفسه، وإنَّما يدلُّ عليه بغيره، فإذا تعذر هذا فهل يجوز أن تكون العلة في تحريم هذا تحريم غيره، كأن يقول: العلة في إيجاب الكفارة على الواطئ إيجابنا: منهم من جوَّزه ومنهم من أباه، واحتج المجوّزون بأنَّ الشافعي جعل العلة فيما يخرج من زكاة الفطر ما تجب فيه الزكاة، وإذا كان هكذا دلَّ على جوازه؛ لأنَّ هذا إنَّما حكم لأنَّ القرآن ورد به في قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠] والظلم هو اسم حكم.

واختار ابن المنيّر: أنَّ الحكم لا يكون علة وإنَّما هو دليل على العلة من حيث الملازمة، وذلك أن تكون علته تقتضي حكمين، فإذا وجد أحدهما استدللنا بوجوده على وجودها ثُمَّ على وجود الحكم المعلوم، ضرورة تلازم الثلاثة.

وكلام العبدري يقتضي التفصيل بين الحكم المنصوص والمستنبط، فإنه قال: يُقال للمانع من التعليل بالحكم: إن أردت به الحكم الذي يستنبطه المجتهد فقولك صحيح ولسنا ننفيه، وإن أردت به الحكم الذي صدر عن الشارع فلا يمتنع أن يحكم الشرع بحكم ثُمَّ يجعل ذلك الحكم علة لحكم آخر، وقد وقع في الشرع كثيرًا؛ بناءً على تفسير العلة بالموجب». اهـ.

(٥) يجوز تعليل حُكمين شرعيين بعلة واحدة:

قال الزركشي في «البحر» (٥/ ١٨٣):

«وأمَّا تعليل الحكمين بعلة واحدة، فإن كانت بمعنى الأمارة فلا خلاف كما قاله الآمدي في الجواز، كما لو قال الشارع: جعلت طلوع الهلال أمارة على وجوب الصلاة والصوم، ومنه البلوغ والحيض، علامة لأحكام عديدة.

وإن كانت بمعنى الباعث فاختلفوا فيه على أقوال: أحدها وهو الصحيح: الجواز؛ إذْ لا يمتنع أن يكون الوصف الواحد باعثًا على حكمين مختلفين؛ أي: مناسبًا لهما بأمر مشترك بينهما، كمناسبة الربا والشرب للحدّ والتحريم، والثاني: المنع مطلقًا، والثالث المنع إن لم يتضادَّا، والصحيح الأول؛ فيجوز تعليل المتماثلين بالعلة الواحدة، لكن في محالّ متعددة، كالقتل الصادر من زيد وعمرو، فإنه موجب للقصاص عليهما.

وقد يعلل بهما مختلفان غير متضادّين، كالحيض يحرم الوطء ومسّ المصحف ونحوه،

وكالإحرام المانع من النكاح والصيد والطيب وأخذ الشعر والأظفار». اهـ.

وكذلك من أمثلة المسألة: جعل غروب الشمس في يوم من رمضان أمارة على مشروعية الفطر للصائم ووجوب صلاة المغرب [أفاده الشيخ عبد الرزاق عفيفي في تعليقه على «الإحكام» للآمدي (٣/ ٢٩٨)] ثُمَّ ذكر الآمدي أمثلة منها: شرب الخمر مناسب للتحريم ووجوب الحد.

(٦) أقسام العلَّة باعتبار عملها في الابتداء والدوام:

قال الإمام الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ١٧٣- ١٧٤):

«العلة تنقسم باعتبار عملها في الابتداء والدوام إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يكون علة لاقتضاء الحكم واستدامته كالرضاع في تحريم النكاح، وكالإيمان وعدم الملك في المنكوحة.

الثاني: ما تكون علة للابتداء دون الاستدامة، كالعدة والردّة هما علتان في منع ابتداء النكاح دون استدامته، وكعدم الطَّوْل وخوف العنت وعدم الإحرام.

الثالث: عكسه، كالطلاق، فإنه يرفع حل الاستمتاع ولكن لا يدفعه؛ إذْ الطلاق لا يمنع وقوع نكاح جديد.

قال ابن القطان: وجملة الكلام في هذا: أنَّ العلل على حسب ما رتَّبها اللَّه ونصبها، فإن نصبها للابتداء والدوام أو لأحدهما، كانت له.

وقد أطالّ أصحابنا الكلام مع المُزَنِي فيما إذا تزوّج بالأَمَة ثُمَّ أيسر، هل يصح النكاح؟ فإنه ذهب إلى انفساخه كالابتداء، وناقض في ذلك فجوّزه مع ارتفاع العنت، وهو يحل في الابتداء، فالواجب اعتبار ما نصبه تعالى دون الاشتغال بأعيان.

وقد اختلف قول الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في أكل الميتة مضطَّرًّا في الابتداء غير مضطر في الانتهاء، هل يأكل بعد ارتفاع الضرورة؟ فخرَّجه على قولين:

أحدهما: أنه يأكل والثاني: لا، من حيث إنه قد ارتفعت العلة.

وهذا معنى قول أصحابنا: الشيء إذا أُبيح لمعنيين فارتفع أحدهما هل يُباح أو يرجع إلى الضد؟ وقيل: لا حتى يرتفع المعنيان جميعًا؟

وعندنا أنَّ الأمر على ما نُصب له». اهـ.

(٧) حُكم ما عُدل به عن القياس ما فُهمت علّتُهُ وما لم تُفهم:

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٣٣٤/ وما بعدها):

«المعدول عن القياس: إمَّا أن يُعقل معناه الذي عُدِلَ عن القياس لأجله أوْ لا، فإن فهمنا عِلَّته جاز أن يلحق به ما في معناه، كقياس عريَّة العنب على عَرية الرُّطب فنُجيز بيع العنب بالزبيب فيما دون خمسة أوسق[١]، رخصة للنَّاس وهو مشترك بينهما، وكقياس أكل بقيّة المحرمات على أكل الميتة للضرورة؛ بجامع استبقاء النفس بذلك، ويُقاس عليه المكره على أكلها؛ لأنه في معنى المضطر إلى التغذّي بها الجامع.

وإن لم تُفهم علّتُه؛ أي: علته المعدول عن القياس، لم نُلْحِق به غيره؛ لأنَّ معتمد الإلحاق فَهْمُ المعنى، وحيث لا فَهْمَ فلا قياس، وذلك كتخصيص أبي بردة رضي الله عنه بإجزاء جذعة المَعْزِ في الأضحية دون غيره، وتخصيص خزيمة بن ثابت رضي الله عنه بكماله بيّنة؛ أي: بإقامة شهادته مقام شهادتين.

أمَّا حديث أبي بُردة فرواه الشعبي عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: خطبنا رسول اللَّه ﷺ في يوم نحر فقال: «**لا يذبحنَّ أحدُكم حتى يُصلِّي**» قال: فقام خالي فقال: يا رسول اللَّه، هذا يومٌ اللحم فيه مكروه، وإني عجّلت نُسكي لأُطعم أهلي وأهل داري وجيراني؛ قال: «**فأعد ذبحًا آخر**»، قال: يا رسول اللَّه، عندي عَنَاق لبن، وهي خير من شاتَيْ لحِم، أفأذبحها؛ قال: «**نعم وهي خير نسيكتك، ولا تجزي جَذَعة لأحد بعدك**» متفق عليه[٢].

وأمَّا حديث خزيمة رضي الله عنه، فهو أنَّ النَّبِيّ ﷺ اشترى من إعرابي فَرَسًا ولم يكن بينهما أحد، فلمَّا ذهب النَّبِيّ ﷺ ليأتيه بالثمن، ساوم الأعرابي رجال من الأنصار في الفرس، وأعطوه أكثر ممَّا باعه به النَّبِيّ ﷺ، وهم لا يعلمون ذلك، فلمَّا جاء النَّبِيّ ﷺ قال له الأعرابي: إن كنت تشتري الفرس، وإلَّا بعته من غيرك، فقال له: «**أو ليس قد اشتريته منك؟**»، فقال: لا، وطفق الأعرابي يقول: هَلُمَّ شهيدًا، فقال خزيمة بن ثابت رضي الله عنه: أنا أشهد أنك بعته من النَّبِيّ ﷺ، فقال له النَّبِيّ ﷺ: «**كيف تشهد ولم تَحْضُرنا**»؟ فقال: شهدت بصدقك يا رسول اللَّه، نصدقك في خبر السماء، ولا نُصدقك بأخبار الأرض!، أو كلام هذا معناه، فجعل النَّبِيّ ﷺ

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٢١٩٠)، ومسلم (٧١/ ١٥٤١) بلفظ: «أنَّ النَّبِيّ ﷺ رخص في بيع العرايا في خمسة أوسق أو دون خمسة أوسق»، والوسق: ستون صاعًا، والصاع مدين، والمدّ: (٥١٠ جرمًا) [النهاية (٥/ ١٦١)، والمكاييل الشرعية (٢٥)].

(٢) رواه مسلم (١٩٦١)، والبخاري (٩٦٥).

شهادته بشهادتين[١] .

وهذه التخصيصات ممَّا لا يُفهم معناها ، فلا يلحق بها غير من خُصَّ بها ، وكذا التفريق بين بول الغلام والجارية[٢] ، لمَّا لم يُعقل الفرق بينهما لم يلحق بهما ذكور البهائم وإناثها .

قلت : المقصود هاهنا أنا حيث فَهِمْنا المعنى ألحقنا ، وحيث لا ، فلا» . اهـ.

(٨) يجوز أن يعلل الحكم بعلتين أو أكثر.

الراجح من كلام أهل العلم في المسألة جواز ذلك ؛ ودليله : نقض الوضوء يعلل بالبول ، والريح ، وأكل لحم الإبل ، فقد يفعل المكلف كل هذا فيجتمع لحكم نقض الوضوء أكثر من علة .

وقد تحرم المرأة على الرجل فلا يجوز له زواجها لعلة كونها رضعت من أمه فهي أخته في الرضاعة ، فإن أرضعتها أخته صار خالها في الرضاع ، فإن أرضعتها زوجه أخيه صار عمها بالرضاع بلبن الفحل .

وكذلك يحرم وطء الزوجة لكونها مُحْرمة ، ولكونها حائضًا ، أو لكونها صائمة ومحرمة ، وكذلك تعليل قتل ولي الأمر للرجل أو المرأة بالردّة أو المحاربة ، وتحريم الاستجمار بالرَّوث لكونه طعام إخواننا من الجن ، ولكونه نجسًا عند من قال بنجاسته ، وكل هذا واقع شرعًا فثبت المطلوب ، ومثله أيضًا : إعطاء المال للفقير القريب ، والقرابة والفقر علتان ، والصغر والجنون يثبتان الولاية ، ويثبت القتل بالقتل ، وزنا المحصن ، ثُمَّ الردِّة .

[«روضة الناظر» لابن قدامة (٢/ ٢٩١/ وما بعدها)، «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٣٤٠/ وما بعدها»)] .

(٩) ذكر أحكام العلة الشرعية وما يجوز فيها وما لا يجوز:

قال نجم الدين الطوفيّ في : «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٤٤٠/ وما بعدها) :

---

(١) رواه أحمد في «مسنده» (٢١٧٨٠)، وأبو داود في «سننه» (٣٦٠٧)، والحاكم في «المستدرك» (٢١٨٧)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ورجاله باتفاق الشيخين ثقات، ووافقه الذهبي وزاد: وسمع عمارة من أبيه خزيمة أيضًا»، والحديث من رواية عمارة بن خزيمة عن عمه، والنسائي في «الصغرى» (٤٦٦١).

(٢) رواه الترمذي في «سننه» (٦١٠)، وقال: حديث حسن صحيح، والحاكم في «المستدرك» (٥٨٨)، وصححه ووافقه الذهبي، وابن خزيمة في «صحيحه» (٢٨٤) بلفظ: «**بول الغلام الرضيع يُنضح، وبول الجارية يغسل**»، وفي رواية: «**ويرش من بول الغلام**»، ورواه أيضًا أبو داود (٣٧٨)، وابن ماجه في «السنن» (٥٢٥).

«العلة الشرعية يجوز أن تكون: وصفًا عارضًا: كالشدَّة في الخمر هي علة التحريم، وهي وصف عارض للعصير بعد أن لم يكن.

ومنها: أن تكون وصفًا لازمًا: كالنقدية في الذهب والفضة؛ أي: كونهما نقدًا؛ أي: عوضًا في البيع وغيره من المعاوضات بالأصالة، ولا جَرَمَ من صحح التعليل بالعلة القاصرة علَّل تحريم الربا في النقدين بالنقدية.

ويجوز التعليل بالأوصاف العرفية: كالشرف المناسب للتعظيم والإكرام، وتحريم الإهانة والخسَّة المناسبة لأضداد ذلك.

ومنها: إن تكون العلة فعلًا، كالقتل والسرقة علل بهما القصاص والقطع.

ومنها: أن تكون حكمًا شرعيًّا، نحو قولنا: تحرم الخمر، فلا يصح بيعها كالميتة، فالعلة الجامعة بينهما التحريم، وهو حكم شرعي عُلّل به حكم شرعي، وهو فساد البيع، فقولنا: الخمر نجس، فلا يجوز بيعه كالميتة، ثُمَّ نقول: لا يجوز بيعه فلا يجور رهنه كالحرّ، فالنجاسة أثرَّت في عدم جواز البيع، وعدم جواز البيع في عدم جواز الرهن.

ومنها: أن تكون العلة وصفًا مفردًا، كقولنا في اللِّواط: زنا، فأوجب الحد كوطء المرأة ونحو ذلك.

ومنها: أن تكون العلة وصفًا مركّبًا، كقولنا: قتل عمد عدوان، فأوجب القصاص، كالمُثَقِّل، فالعلة مركبة من ثلاثة أوصاف.

ومنها: أن تكون العلة وصفًا مناسبًا: كالقتل والسرقة والقذف، والردة، والسكر لأحكامها، وغير مناسب كأكل لحم الجزور ومس الفرج مع عدم الشهوة لنقض الوضوء.

ومنها: أن تكون وصفًا وجوديًّا: كقولنا: جاز بيعه فجاز رهنه.

ومنها: أن تكون وصفًا عدميًّا: كقولنا: لا يجوز بيعه، فلا يجوز رهنه، وفي المسافر والمرأة والعبد لا تجب عليهم الجمعة فلا تنعقد بهم، وفي العبد لا يلي أمر ولده فلا يلي أمر غيره، وأشباه ذلك.

ومنها: أن تكون في غير محل حكمها: كتحريم نكاح الأَمَة لعلة رقّ الولد، فإنَّ رق الولد وصف قائم به، أو معنى إضافي بينه وبَيْن سيّده، وتحريم نكاح الأَمة وصف قائم بالنكاح، أو معنى مُضاف إليه، فبالجملة رق الولد ليس في محل تحريم النكاح.

ومنها: تعليل الحكم بمحلّه: كتعليل تحريم الخمر بكونه خمرًا، وتحريم الربا في البُرَّ

بكونه بُرًّا يجوز لما ذكرنا .

وخرَّجه الإمام على التعليل بالعلة القاصرة؛ لأنَّ المحليّة قاصرة على المحل، كالنقدية القاصرة على النقد، وهو تخريج حسن، والعلة القاصرة أعمَّ من المحل؛ لأنَّ المحل ما وضع له اللفظ، كالنقدية، فكلُّ محل علة قاصرة، وليس كل علة قاصرة محلًّا .

واتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم، ذكره القرافي، ولم يُفصح بالفرق بينه وبين التعليل بالمحل، غير أنه قال: لأنَّ الاسم بمجرده طردي محض، والشرائع شأنها رعاية المصالح.

قلت: فتحقيق الفرق يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون المراد التعليل بالاسم الجامد الذي لا يُنبئ عن صفة مناسبة تصْلُحُ إضافة الحكم إليها بخلاف الخمر الدال على التخمير المناسب للتحريم، وهذا يُشكل بالبُرَّ، فإنه جاز التعليل به وهو جامد.

الوجه الثاني: أن يكون المراد التعليل بالتسمية، نحو: حُرِّمت الخمر لتسمّيتها خمرًا، والتفاضل في البر لتسميته بُرًّا ونحو ذلك؛ إذْ التسمية لا تأثير لها، بخلاف المعنى المستفاد من المحل بإشارته إليه، أو تنبيهه عليه.

وإذا كان الوصف منضبطًا، فالتعليل به، وإن لم يكن منضبطًا، فهل يجوز التعليل بحكمته، وهي التي لأجلها صار الوصف علة، وإن شئت قلت: هي الغاية المطلوبة من التعليل وهي جلب المصلحة أو دفع المفسدة، كحفظ المال، والعقل، والنسب، الذي جعل وصف السكر والسرقة والزنا علة لوجوب الحد لتحصيله؟ فيه خلاف.

حجة من أجازه هو: أنَّ الوصف وسيلة، والحكمة مقصد، وإذا جاز التعليل بالوسيلة فبالقصد أوْلى». اهـ.

(١٠) أنواع الاجتهاد في العلة الشرعية إمَّا بتحقيق المناط، أو تنقيحه أو تخريجه:

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٢٣٣/ وما بعدها):

«هذا إشارة إلى أنواع الاجتهاد في العلة الشرعية المتعلّقة بالأقيسة، وهو: إمَّا بتحقيق المناط، أو تنقيحه، أو تخريجه.

والمناط: ما نيط به الحكم؛ أي: عُلق به، وهو العلة التي رُتّب عليها الحكم في الأصل، يُقال: نُطْتُ الحبل بالوتد، أنوطه نَوْطًا: إذا علّقته، ومنه ذات أنواط: شجرة كانوا في الجاهلية

يعلّقون فيها سلاحهم، وقد ذُكرت في الحديث[١].

(١) أمَّا تحقيق المناط: فنوعان:

أحدهما: أن يكون هناك قاعدة شرعية متفق عليها، أو منصوص عليها وهي الأصل، فيتبيّن المجتهد وجودها في الفرع، وإليه الإشارة بقوله: إمَّا ببيان وجود مقتضى القاعدة الكلية المتفق عليها، أو المنصوص عليها في الفرع.

والنوع الثاني: أن تُعرف علةُ حكم ما في مَحَلِّه بالنص، أو إجماع فيتبيّن المجتهد وجودها في الفرع، وإليه الإشارة بقوله: أو بيان وجود العلة فيه.

مثال النوع الأول أن يُقال: في حمار الوحش والضَّبُع مثلهما؛ أي: في حمار الوحش إذا قتله المُحْرِمُ مثله، وفي الضَّبُع أيضًا يقتلها المحرم مثلها؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، والبقرة والكبش كذلك؛ أي: البقرة مثل الحمار الوحشي، والكبش مثل الضبع، فيجب أن يكون هو الجزاء، فوجوب المثل اتفاقي نصِّي؛ أي: متفق عليه ثابت بالنّص المذكور، وكون البقرة مثل الحمار، والكبش مثل الضبع ثابت بالاجتهاد في تحقيق المناط؛ إذ لا نص فيه ولا إجماع؛ لأنَّ اللَّه ﷻ لم ينص على أنَّ الكبش مثلًا مثل الضبع، إنَّما نص على أنَّ الواجب فيها مثلها، وفوَّض تعيين المثل إلى نظر المجتهد فتحقق مثليتها في الكبش.

ومن هذا النوع أن يُقال: استقبال القبلة واجب وهذه جهتها، فوجوب استقبال القبلة ثابت بالنَّص والإجماع، أمَّا كون هذه جهتها في حق مَنْ اشتبهت عليه، فليس منصوصًا عليه، فيثبت بالاجتهاد.

وكذلك قولنا: قَدْرُ الكفاية في نفقة الزَّوْجات والأقارب ونحوهم واجب، وكذلك قدرها كالرِّطل والرِّطلين ونحو ذلك، فوجوب قدر الكفاية متفق عليه، أمَّا كون قدر الكفاية رطلًا أوْ رطلين فيُعْلم بالاجتهاد.

ومن هذا الباب: من أتلف شيئًا فعليه ضمانه بمثله أو قيمته، فهذا متفق عليه، لكن كون هذا مثلًا له، أو هذا المقدار قيمته فهو اجتهادي.

---

(١) رواه الترمذي في «سننه» (٢١٨٠)، وقال: حديث حسن صحيح عن أبي واقد الليثي: أنَّ رسول اللَّه ﷺ لما خرج إلى حُنينٍ مرَّ بشجرة للمشركين يُقال لها: ذات أنواط، يُعلّقون عليها أسلحتهم، فقالوا: يا رسول اللَّه اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، فقال النَّبِيّ ﷺ: «**سبحان اللَّه! هذا كما قال قوم موسى: اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة، والذي نفسي بيده لتركَبُنَّ سَنَن من كان قبلكم**».

وقولنا: هذا الفعل يجب فيه التعزير الرادع، لكن كون عشرة أسواط وما فوقها أو دونها رادعًا، فهو راجع إلى اجتهاد الإمام على رأي من لم يتقيّد في التعزير بخبر أبي بُردة[١].

وكذلك قولنا: نصب الإمام والقاضي واجب، لكن تعيين فلان أو فلان لذلك هو إلى اجتهاد أهل الحل والعقد في ذلك، فهذا تمام القول في النوع الأوّل وهو تحقيق المناط.

ومثال النوع الثاني أن يُقال: الطواف علة لطهارة الهرة بناءً على قوله ﷺ: «**إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوَّافات**»[٢].

والطواف موجود في الفأرة ونحوها من صغار الحشرات، وفي الكلب أيضًا حيث يتحقق فيه الطواف على رأي من يقول بطهارته استدلالًا بهذا الحديث، وكذلك يُقال: الحياء علة الاكتفاء من البكر في تزويجها بالصُّمات[٣]، وهو موجود فيمن زالت بكارتها بغير نكاح.

وهذا النوع الثاني من تحقيق المناط، الذي هو بيان وجود العلة المنصوص عليها في الفرع، هو قياس دون النوع الأوَّل، الذي هو بيان القاعدة الكلية المتفق عليها أو المنصوص عليها في الفرع؛ لأنَّ هذا النوع الأول متفق عليه بين الأمة وهو من ضروريات الشريعة لعدم وجود النص على جزئيات القواعد الكلية فيها، كعدالة الأشخاص، وتقدير كفاية كل شخص ونحو ذلك، والقياس مختلف فيه، والمتفق عليه غير مختلف فيه، فالنوع الأول والثاني متغايران، والثاني قياس والأول قياس ويسمّيان تحقيق المناط؛ لأنَّ معنى تحقيق المناط: هو إثبات علة حكم الأصل في الفرع، أو أثبات معنى معلوم في مَحَلٍّ خفي فيه ثبوت ذلك المعنى؛ وهو موجود في النوعين، وإن اختلفا في أنَّ أحدهما قياس دون الآخر، فتحقيق المناط أعمَّ من القياس.

(٢) وأمَّا تنقيح المناط:

وهو النوع الثاني من أنواع الاجتهاد في العلة الشرعية، فالمناط قد عرف ما هو لغةً واصطلاحًا.

---

(١) الحديث المتفق عليه عند البخاري (٦٨٤٨)، ومسلم عن أبي بُرْدة عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**لا يُجلد فوق عشر جلدات إلَّا في حد من حدود اللَّه**»، قال الحافظ في «الفتح» (١٢/ ١٩٧): «دلَّ على نسخه إجماع الصحابة». اهـ.
حيث جلدوا أكثر من عشر في التعزير كما عزَّر عمر بن الخطاب رضي الله عنه صبيغ بن عسل فوق المائة.

(٢) مرَّ تخريجه، وقد رواه الترمذي (٩٢) في «سننه»، وقال: حديث حسن صحيح، وابن خزيمة في «صحيحه» (١٠٤)، وابن حبان (١٢١) في «صحيحه».

(٣) رواه مسلم (١٤٢١) بلفظ: «**البكر تُستأذن في نفسها وإذنها صُماتها**».

أمَّا التنقيح فهو في اللغة: التخليص والتهذيب، يُقال: نقَّحت العظم إذا استخرجت مُخَّه.

وأمَّا تنقيح المناط في الاصطلاح: فهو إلغاء بعض الأوصاف التي أضاف الشارع الحكم إليها لعدم صلاحيّتها للاعتبار في العلّة، وإليه الإشارة بقوله في «المختصر»: «أو بإضافة العلية إلى بعض الأوصاف المقارنة للحكم عند صدوره من الشارع، وإلغاء ما عداها عن درجة الاعتبار، كجعل علة وجوب كفارة رمضان وقاع مكلف؛ أي: وقِاع إنسان مكلف أعرابي لاطم في صدره في زوجةٍ في ذلك الشهر بعينه، فيلحق به من ليس أعرابيًّا ولا لاطمًا، والزاني، ومن وطئ في رمضان آخر، ومعنى هذا ما روى أبو هريرة قال: جاء رجل إلى النَّبِيّ ﷺ فقال: هلكت يا رسول اللَّه قال: «**ما أهلكك**» قال: وقعت على امرأتي في رمضان، قال: «**هل تجد ما تعتق رقبة؟**»، قال: لا، قال: «**فهل تجد ما تُطعم ستين مسكينًا؟**» قال: لا. الحديث وهو صحيح[1]، وعوام الفقهاء يذكرون أنَّ هذا الرجل كان أعرابيًّا، وأنه جاء يلطم وجهه وصدره أخذوها من قوله: هلكت، وفي بعض الروايات: وأهلكت.

لكن قال الخطابي: هذه اللفظة -يعني: أهلكت- ليست موجودة في شيء من روايات هذا الحديث، وأصحاب سفيان لم يَرْوُوها عنه، إنَّما ذكروا قوله: هلكت فحسب.

قلت: وقد أخرج الشافعي[2]، من مراسيل سعيد بن المسيّب قال: أتى أعرابي النَّبِيّ ﷺ ينتف شعره، ويضرب نحره ويقول: هلك الأبعد، الحديث.

فالنَّبِيّ ﷺ أمره بالكفارة في جواب قوله: «واقعت أهلي في رمضان»، مع مجيئه على الصفات المذكورة، فربَّما خُيِّل للسامع أن مجموع الصفات المذكورة مع الوقاع في رمضان هي مناط وجوب الكفارة وعِلّته، لكن من جملتها ما ليس بمناسب لكونه علة ولا جزء علة، فاحتيج إلى إلغائه وتنقيح العلة وتخليصها بالسَّبر والتقسيم، فيقال حينئذ: كون هذا الرجل أعرابيًّا لا أثر له، فيلحق به من ليس أعرابيًا كالتركي والعجمي وغيرهما من أصناف النَّاس، وكونه لاطمًا وجهه وصدره لا أثر له، فيلحق به من جاء بسكينة ووقار وثبات، وكون الوَطء في زوجة لا أثر له، فيلحق به الوطء في ذكر أو أنثى، أو أمَة، أو أجنبية، أو بهيمة، في قبل أو دبر؛ اعتبارًا لصورة الوقاع، وكونه ذلك الشهر المعيّن لا أثر له، فيلحق به من وطئ في رمضان آخر.

---

(١) رواه البخاري (١٩٣٦)، ومسلم (٨١/ ١١١١).

(٢) رواه الشافعي في «مسنده» (٦٩٦).

وإنَّما قلنا: إن هذه الأوصاف لا أثر لها؛ لعدم مناسبتها؛ إذْ الوصف الذي تظهر مناسبته كونه وقاع مكلف هُتكت به حرمة عبادة الصوم المفروض أداء، وما سوى ذلك من التعيينات والأوصاف لاغ.

وأعلم أنَّ في تقليل أوصاف العلة تكثيرًا لأحكامها؛ لكثرة وقوعها وسهولته لقلة أوصافها.

مثاله: أنا لو جعلنا عين ذلك الأعرابي جُزءًا لعلة وجوب الكفارة، لما وجبت على غيره، وكانت تكون علة قاصرة على محلّها كالنقدية في النقدين.

وكذا لو اعتبرنا عين ذلك الشهر، أو عين تلك المرأة، ولو اعتبرنا وصف الأعرابية، أو كون الموطوءة زوجة، لما وجبت الكفارة على عجمي، ولا على أعرابي وطئ أمة أو أجنبية، فقد بان بهذا أنَّ في تقليل الأوصاف تكثير الأحكام.

وقد يُخْتلف في بعض الأوصاف، نحو: هل العلة خصوص الجماع، أو عموم الإفساد فتلزم -يعني: الكفارة- الأكل والشرب؟

- **[أوصاف العلة ثلاثة أقسام:]**

اعلم أنَّ أوصاف العلة على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما اتفق على طرديته وعدم مناسبته، ككون الواطئ أعرابيًا لزوجة في ذلك الشهر.

ثانيها: ما اتفق على مناسبته للحكم كوقاع المكلف هاهنا.

الثالث: ما اختلف في مناسبته لتردده بين الطردي والمناسب، أو لكونه مناسبًا من وجه دون وجه، ككون الفعل إفسادًا للصوم، وهو وصف عام، أوْ جماعًا وهو خاص.

ولهذا وقع النزاع بين الأئمة في وجوب الكفارة بالأكل والشرب عمدًا في نهار رمضان، فقال به أبو حنيفة ومالك، وخالف فيه الشافعي وأحمد، فقالوا: لا كفارة إلَّا بخصوص.

حجة الأولين: إنَّ إفساد الصوم جناية على العبادة، فناسب وجوب الكفارة زجرًا وردعًا، والجماع آلة للإفساد وسبب له فيلحق به الأكل والشرب، كما أنَّ مناط القصاص لما كان هو إزهاق النفس المحترمة، والسيف آلة له لم يختص الحكم به؛ بل تعدَّى إلى السكين والخنجر والرمح وسائر المُحَدَّدات، وإلى المُثَقَّل كالحجر ونحوه عند بعض النَّاس، كذلك هاهنا.

وقرر بعض المالكية ذلك: بأنَّ الكفارة إذا وجبت بالجماع، كان وجوبُها بالأكل والشرب أوْلى؛ لأنهما مادة الجماع وسببه المُقَوِّي عليه، ووسيلته المتوصّل بها إليه؛ إذْ الجائع لا يستطيعه، والشبعان ينشط له، فكان إيجاب الكفارة بالأكل والشرب من باب سد الذرائع وحسم مواد الفساد، حجَّة الآخرين أنَّ الجماع اختص بما يُناسب اختصاصه بالكفارة من جهة أنَّ النفس لا تنزجر عنه عند هيجان شهوته بمجرّد الوازع الديني، فاحتيج فيه إلى زيادة في الوازع وهي الكفارة، بخلاف الأكل والشرب في ذلك، فقد ثبت بذلك مناسبة خصوص الجماع لاختصاصه بوجوب الكفارة، فإلغاء هذه المناسبة لا يجوز.

قلت: يقوي ذلك: أنَّ أوصاف العلل في القياس المعقول كالأخبار في النص المنقول.

● ثُمَّ إنه إذا اجتمع خبران عام وخاص قُدَّم الخاص، فكذلك إذا اجتمع معنا وصفان عام وخاص، وجب أن يُقدّم الخاص، فكذلك إذا اجتمع معنا وصفان عام وخاص، وجب أن يُقدّم الوصف الخاص وهو الجماع هاهنا، وأيضًا، فإنَّ اعتبار خصوص الجماع موافق للأصل؛ إذْ الأصل أنَّ ما رُتّب عليه الحكم يكون بمجموعه علّة، فإلغاء بعض الأوصاف على خلاف الأصل، وبالجملة فالمسألَة في محل الاجتهاد وهي متجاذبة ويسمَّى تنقيح المناط، وقال به أكثر منكري القياس، فقد استعملوا هذا النوع من الاجتهاد في العلَّة الشرعية، وهو تنقيح المناط.

(٣) وأمَّا تخريج المناط:

وهو النوع الثالث من أنواع الاجتهاد في العلة الشرعية، فالتخريج: هو الاستخراج والاستنباط، وهو إضافة حكم لم يتعرض الشرع لعلته إلى وصف مناسب في نظر المجتهد بالسَّبْر والتقسيم، وإليه الإشارة في «المختصر» بقوله: أو بتعليق حكم؛ أي: والاجتهاد في العلة إمَّا ببيان القاعدة الكلية، أو بإضافة العلة إلى بعض الأوصاف، أو بتعليق حكم نص الشارع عليه، ولم يتعرض لِعلّته على وصف الاجتهاد، نحو: حُرِّمت الخمر لإسكارها؛ لأنَه الوصف المناسب لتحريمها، فالنبيذ حرام لوجود الإسكار فيه، وحرّم الربا في البُرّ؛ لأنه مكيل جنس، أو مطعوم جنس، فالأرز مثله لأنه كذلك، ويسمى تخريج المناط لما ذكرنا من أنه استخراج علة الحكم بالاجتهاد.

ومن أمثلته أيضًا أن يُقال: وجب العشر في البُرّ لكونه قوتًا، فتلتحق به الأقوات، أو لكونه نبات الأرض وفائدتها فتلتحق به الخضروات وأنواع النبات.

● **وتحرير الكلام هاهنا**: أنَّا إذا رأينا الشارع قد نصَّ على حكم ولم يتعرض لعلتّه، قلنا:

هذا حكم حادث لابدَّ له بحق الأصل من سبب حادث، فيجتهد المجتهد في استخراج ذلك السبب من محل الحكم، فإذا ظفر بوصف مناسب له، واجتهد ولم يجد غيره، غلب على ظنه أنَّ ذلك الوصف هو سبب ذلك الحكم.

قال البزدوي في «المقترح»: مثاله: تعليل حِرْمان القاتل من الميراث: معارضته بنقيض مقصوده من تعجيل الإرث حتى يقيس عليه حيازة المبتوتة لميراثها معارضة للمُطلّق بنقيض مقصوده.

- **[اشتباه أقسام العلة الثلاثة على المبتدئ في النظر:]**

فائدة: هذه الأنواع الثلاثة: تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه يشتبه بعضها ببعض، خصوصًا على المبتدئ في النظر، فتحقيق الفرق بينهم مهمّ، وإن كان قد فُهم ممَّا قررناه.

(١)- فتحقيق المناط: بيان وجود علة الأصل في الفرع، أو بيان وجود علة متفق عليها في محل النزاع، كبيان وجود الطواف المتفق عليه في الهرّة في الفأرة ونحوها.

(٢)- وتنقيح المناط: تعيين وصفٍ للتعليل من أوصاف مذكورة، كتعيين وقاع المكلف لإيجاب الكفارة من الأوصاف المذكورة في حديث الأعرابي.

(٣)- وتخريج المناط: هو استخراج العلة من أوصاف غير مذكورة، كاستخراج الكَيْل من حديث الربا دون الطُّعم والاقتيات وهي أوْصاف الأصل، حكاه الحسكفي في «جدله».

قلت: وفيه نظر؛ إذْ لا يلزم في تخريج المناط تعداد الأوصاف؛ بل قد لا يكون في محلّ الحكم إلَّا وصف واحد هو العلة، فتستخرج بالاجتهاد فالأوْلى أن يُقال: هو استخراج العِلّة غير المذكورة بالاجتهاد.

وقال الآمدي: **تحقيق المناط**: هو النظر في وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، **وتنقيح المناط**: هو النظر في تعيين ما دلَّ عليه النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار من الأوصاف المقترنة به كما ذُكِرَ في قصة الأعرابي.

وتخريج المناط: هو النظر في إثبات علة حكم الأصل بالرأي والاجتهاد، كالنظر في إثبات كون الشدة المُطربة علة تحريم الخمر.

وحكى القرافي: أن تنقيح المناط عند الغزالي هو إلغاء الفارق نحو: لا فارق بين الأمة والعبد في سِراية العِتق، ولا فرق بين الذكر والأنثى في مفهوم الرّق وتشطير الحد، فوجب استواؤهما فيه، وقد ورد النص بذلك في الإماء ونحو ذلك.

قلت: لا بأس بتسمية إلغاء الفارق تنقيحًا؛ إذْ التنقيح هو التخليص والتصفية وبإلغاء الفارق يصفو الوصف، ويخلص للعلّية، فلا يكون هذا قولًا ثانيًا في تنقيح المناط، كما قال القرافي؛ بل يكون إلغاء الفارق ضربًا من تنقيح المناط.

وتخريج المناط هو الاجتهاد القياسي». اهـ.

(١١) ردُّ قول من قال: إنَّ العلة المنصوصة توجب إلحاق الفرع بالأصل لا من جهة القياس؛ بل من جهة اللفظ والعموم المعنوي:

قال نجم الدين الطوفيّ في: «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٣٤٦/ وما بعدها):

«**قال النَّظَّام**: العلة المنصوصة توجب الإلحاق لا قياسًا؛ بل لفظًا وعمومًا؛ إذْ لا فرق بين: حَرَّمْتُ الخمر لشدّتها، وبيّن حرّمت كل مُشتدّ، لغة.

يعني: أنَّ النَّظام -المعتزلي- زعم أنَّ العلة المنصوصة أي الثابتة بالنَّص توجب إلحاق الفرع بالأصل، لا من جهة القياس؛ بل من جهة اللفظ والعموم المعنوي؛ أي: الإلحاق مُستفاد من عموم اللفظ لا من القياس؛ إذْ لا فرق في اللغة بيّن قول القائل: «حرمت الخمر لشدّتها، وبين قوله: حرَّمت كل مُشتدًّ، فهذا معنى العموم المعنوي.

ورُدَّ على النَّظّام قوله: بأنَّا لا نُسلم استواء الصيغتين المذكورتين؛ بل قوله: حَرَّمت كل مُشتد يُفيد العموم لِعلّيَّته، وقوله: حَرّمت الخمر لشدّتها لا يفيد إلَّا تحريم الخمر خاصة، فلولا الإلحاق القياسي لوجب الاقتصار على تحريمها، كما في قوله: «أعتقت غانمًا لسواده» يختص العِتْق بغانم، والنص على عِلة الإعتاق لا يوجب عُمومًا لفظيًّا، كذلك في مسألتنا، وفائدته: زوال التحريم عند زوال الشدَّة، وهذا جواب سؤال مُقَدّر تقديره: أنَّ النَّص على العِلَّة في قوله: حُرّمت الخمر لشدّتها ونحوه لم يُفِدِ العموم اللفظي، لم يكن له فائدة.

والجواب: لا نسَلّم؛ بل له فائدتان:

إحداهما: زوال الحكم عند زوال العلة، كزوال التحريم عند زوال الشِّدّة؛ إذْ للَّه تعالى أن يَنْصِب شدّة الخمر خاصةً علةً للتحريم دون سائر المسكرات تعبّدًا، ولخاصةٍ يعلمها فيها، ويكون فائدة النص على العلة ما ذكرنا.

الثانية: نحو ما سبق في فائدة العلة القاصرة، من سُرعة انقياد المكلفين إلى الامتثال لظهور المعنى المناسب، واللَّه ﷻ أعلم». اهـ.

قال الطوفيّ في «شرحه» (٣/ ٢٨٤) قبل هذا:

«فلو قال أعتقت غانمًا لسواده وقيسوا عليه كل أسود، ولو قال: حرّمت الخمر لشدّتها فقيسوا عليه كل مسكر لصح الإلحاق والتعدية، ولو قال: لا تأكل هذه الحشيشة لأنهم سمّ، أولا تأكل الإهليج لأنه مُسهّل، أو لا تجالس فلانًا لأنه مبتدع، فُهِم من ذلك التعدية واجتناب كل سم ومُسَهل ومبتدع». اهـ.

(١٢) بيان ما تفسد به العلة:

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ١٨٥/ وما بعدها):

«اعلم أنه قد ذكر الأصحاب ما يفسد به العلة وعدّوا وجوهًا عشرة وأكثر:

الوجه الأول: وهو أن لا يدلُّ الدليل على صحتها.

والوجه الثاني: أن تكون العلة منصوبة لما لا يثبت بالقياس، كأقل الحيض وأكثره، وإثبات الأسماء واللغات وغير ذلك.

والوجه الثالث: أن تكون العلة مشروعة من الأصل لا يجوز انتزاع العلة منه، مثل أن يقيس على أصل غير ثابت كأصل منسوخ، أو أصل لم يثبت الحكم به، وكذا لو كان الأصل قد ورد بتخصيصه الشرع ومنع القياس عليه مثل قياس أصحاب أبي حنيفة غير الرسول على الرسول ﷺ في جواز النكاح بلفظ الهبة.

والرابع: أن يكون الوصف الذي علل به لا يجوز التعليل به، مثل أن يجعل العلة اسم لقب، أو نفي شيء على قول من لا يجيز ذلك، أو شبهًا على قول من لا يجيز قياس الشبه، أوْ وصفًا لم يثبت وجوده في الأصل أو في الفرع.

والخامس: أن لا تكون العلة مؤثرة في الحكم.

والسادس: أن تكون العلة منتقضة، فتوجد ويرتفع حكمها.

والسابع: أن يمكن قلب العلة، وهو أن يعلق عليها نقيض ذلك في الحكم ويقاس على الأصل.

والثامن: أن لا توجب العلة حكم الأصل، وذلك أن يُفيد الحكم في الفرع بزيادة أو نقصان عمَّا يفيدها في الأصل، فيدل ذلك على فسادها، وذلك مثل أن يقول الحنفي في إسقاط تعيين النيّة في رمضان؛ لأنه مستحق العين فلا يفتقر إلى التعيين كردّ الوديعة، وهذا لا يصح؛ لأنه لا يفيد في الفرع غير حكم الأصل؛ لأنه يفيد في الأصل إسقاط التعيين مع

وجوب أصل النية، ومن حكم النيّة أن يثبت الحكم في الأصل ثُمَّ يتعدى إلى الفرع فينقل إليه حكم الأصل.

والتاسع: أن يعتبر حكمًا بحكم مع اختلافهم في الوضع، وهو الذي تسمّية الفقهاء فساد الوضع والاعتبار، وذلك: مثل أن يعتبر ما بني على التخفيف على ما بني على التغليظ، وما بني على التغليظ ما بني على التخفيف، وما بني على التضعيف والتأكيد ما بني على خلافه.

والعاشر: أن يعارضها بما هو أقوى منها فيدلّ ذلك على فسادها». اهـ.

ثُمَّ فصّل ما لم يفصّله من هذه الوجوه العشرة بعد ذلك (٢/ ٢٠٨):

فقال على الوجه التاسع وهو فساد الوضع: «وأمَّا السؤال بفساد الوضع فقد أورده الكثير من الأصوليين عند اختلاف موضوع الأصل والفرع، وذلك مثل أن يكون الأصل مُبْتنيًا على التخفيف كالتيمم، والمسح على الخفّين، ويكون الفرع مُبتنيًا على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين، ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكمًا مخففًا، أو يكون الأصل مُبتنيًا على التغليظ، ويكون الفرع مُبتنيًا على التخفيف، كالتيمم والمسح على الخفين، ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكمًا مُغلظًا، والآخر على التخفيف، وقد يأتي فساد الوضع أيضًا من وجه آخر، وهو أن يتقدم حكم الفرع على حكم الأصل، مثاله: إذا قيس على التيمم في اشتراط النية، وذلك أنَّ الوضوء وجب بمكة، والتيمم بعد الهجرة، فلا يجوز أن يكون شرط ما يُقدم وجوبه مستفادًا ممَّا تأخر وجوبه؛ لأنَّ الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه.

وكذلك في مسألة الأصل؛ إذا قاسوا الثمن على المبيع فهو فاسد وضعًا؛ لأنَّ البيع شرع في المبيع لإيجاب الملك شرط لا ابتداء، وفي الثمن لإيجاب الملك ابتداءً في الذمة على المشتري للبائع، فلمَّا كان البيع لإيجاب الملك واليد في العين للمشتري كان شرطه قيام الملك في المحل». اهـ وسيأتي له أمثلة أخرى.

وقال على الوجه الثاني (٢/ ١٩٩- ٢٠٠):

«فذكروا في وجه الاعتراض: بأنَّ المختلف فيه لا يجوز إثباته بالقياس أمثلة: منها: أن يستدل على أمر طريقه العادة والوجود بالقياس، ومنها: إثبات اللغة بالقياس.

مثال الأول: من يعلل في أن التسمية من الفاتحة، أو يعلل لنفيها من الفاتحة.

ومثال الثاني: إثبات الحيض للحامل بالقياس.

ومثال الثالث: إثبات اسم الخمر للنبيذ، وإثبات اسم السارق للنباش.

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: إنَّ التعليل لإثبات كون الفراق والسراج صريحين تعليل لإثبات العلة بالقياس لا يصح، وكذلك التعليل لإثبات أصل مثل المساقاة لا يصح لأنَّ الأصول لا تثبت بالقياس.

ونحن نقول مثلًا مسألة الفراق والسراح أنَّ التعليل لإثبات حكم القياس والحكم هو وقوع الطلاق بهذا اللفظ من غير نيّة، ونقول في الثاني: إنَّ إثبات الأصول والجمل يجوز بالقياس، كما يجوز إثبات التفاصيل». اهـ.

وقال على الوجه الثالث (٢/ ٢٠١):

«وأمَّا الاعتراض بأن ما قاس عليه لا يجوز أن يجعل أصلًا، فمثاله: أن نقيس على أصل منسوخ، مثل صوم عاشوراء فإنه لا يجوز القياس عليه، وكذلك إذا قاس غير الرسول على الرسول ﷺ». اهـ.

ثُمَّ قال على بقية الوجوه (٢/ ٢٠٢- ٢٠٤):

«وأمَّا الاعتراض على العلة بعدم التأثير، ومثاله: ما نقول في الثيّب الصغيرة حرة سليمة ذهبت بكارتها بالجماع فلا يجوز نصر رضاها كالبالغة، فيقول المخالف: ذهاب البكارة لا تأثير له في الأصول، ألا ترى أنَّ في المال وفي الولاية على الغلام لا فرق بين الثيب والبكر، وقد بيّنَّا أنَّ إثبات العلة واجب، وسبيل المجيب أن يبين التأثير في مثال آخر، وذلك قول القائل في الاستنجاء أنه لا بدَّ فيه من العدد فيقول: عبادة تتعلق بالأحجار لم يتقدمها معصية فوجب فيها التكرار كرمي الجمار، فيقول السائل: لا تأثير لقولك لم يتقدّمها معصية؛ لأنَّ ما تقدمته معصية وما لم يتقدمه معصية نحو باب العدد سواءً، ألا ترى أنَّ الاستنجاء لا فرق فيه بين أن يتقدمه معصية أو لا يتقدمه معصية في أنَّ العدد معتبر فيه عندكم، وكذلك في رمي الجمار، وقد عدَّ المشايخ المتقدمون هذا السؤال في نهاية القوة وأبطلوا به العلة، ونحن نقول: إنَّ مثل هذه العلل من نوع الطرديات والصور، ولا يجوز تعليق الحكم بها بوجه ما.

وأمَّا الاعتراض بالنقض فهو: أن توجد العلة في مسألة ولا حكم، ومثاله: قول القائل في مسألة الأجرة: عقد على المنفعة فلا يجب فيه تعجيل العوض بنفس العقد كالمضاربة، فيقول السائل: ينتقض بالنكاح.

وأمَّا الاعتراض بفساد الوضع فهو: أن يتعلق بما يوجب التخفيف تغليظًا، وبما يدلُّ على التغليظ تخفيفًا، ومثاله: قول الحنفي في قتل العمد: إنه كبيرة، فلا يوجب كفارة كالردّة،

فيقول السائل: علقت بها لحكم التخفيف وهو سقوط الكفارة، وقد يذكر بلفظ إفساده: ومثاله: قول الحنفي في النكاح بلفظ الهبة: لفظ ينعقد به نكاح النَّبِيّ ﷺ فينعقد به نكاح أمته، فيقول السائل: هذا اعتبار فاسد؛ لأنَّ اللَّه تعالى خصَّ النَّبِيّ ﷺ بهذا اللفظ، فقال تعالى: ﴿إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، فمن جمع بينه وبين غيره بالتعليل فسد اعتباره؛ لأنه تعليل منصوب لإبطال التخصيص الثابت بالقرآن.

وأمَّا الاعتراض بالقلب: فمثاله ما يقول القائل في أنه يعتبر الصوم شرطًا لصحة الاعتكاف: لُبث في مكان مخصوص فلا يكون قُربة بنفسه؛ دليله: الوقوف بعرفة، فيقلب السائل فيقول: وجب أن لا يكون الصوم شرطًا في صحته؛ دليله: ما ساقوا عليه.

وأمَّا الاعتراض بالمعارضة قالوا: قد يكون لعلة مبتدأة، وقد تكون بالمعارضة في علة الأصل، فأمَّا المعارضة بالعلة المبتدأة، فمثاله: أن يقول القائل في إزالة النجاسة بغير الماء طهارة تراد للصلاة فلا يصح بالخل كالوضوء، فيعارض السائل فيقول: هذا معارض بمثله، فأقول عين تصح إزالتها بالماء فيصح إزالتها بالخل، كالطيب عن ثوب المحرم.

وأمَّا المعارضة في علة الأصل فتكون بالفرق، ومثال هذا يكثر، وقال بعض أصحابنا: الفرق أفقه شيء يجري في النظر وبه يُعرف فقه المسألة». اهـ.

وقال أيضًا (٢/ ٢٠٢): «وأمَّا الاعتراض بمنع الوصف، فمثاله أن يقول القائل في الاستئجار على الحج: فعل يجوز أن يفعله الغير عن الغير فيجوز الاستئجار عليه، فيمنع السائل ويقول: لا يجوز عندي أن يفعله الغير عن الغير، فإنَّ الحج يقع عن النائب، وكذلك قول القائل في ترتيب الوضوء عبادة يُبطلها الحدث، فيكون الترتيب من شرطها، فيقول السائل: عندي لا تبطل الصلاة بالحدث إنَّما تبطل بالحدث الطهارة، ثُمَّ الصلاة تبطل ببطلانها». اهـ.

(١٣) جواز جعل صفة الإجماع والاختلاف علَّة:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «المسوّدة» (٣٣٧):

«مسألة: يجوز جعل صفة الإجماع والاختلاف علة، كقولنا في المتولّد بين الظباء والغنم: متولّد من أصلين تجب الزكاة في أحدهما بالإجماع، فوجبت فيه، كالمتولد بين السائمة والمعلوفة، وكقول الحنفية: مختلف في إباحة لحمه فَطَهُر جلده بالدّباغ كالسَّبُع، وهذا قول الأكثرين، وقال بعض العلماء: لا يجوز؛ لأنَّ الاتفاق والخلاف حادث بعد الأحكام، وهذا الذي ذكره القاضي في خلافه في ضمن مسألة النبيذ». اهـ.

(١٤) مسالك العلّة وهي الأدلة الشرعية التي تثبت بها العلة، أو الطرق التي تدلّ على كون الوصف علّة(١):

ومن أفضل ما قرأت في هذه المسألة ما ذكره نجم الدين الطوفي مفصّلًا بمثاله في حوالي سبعين صفحة، وأنا ألخّصه، كما فعل ذلك ابن بدران في كتابه: «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد» لخّصَه في حوالي عشر ورقات فقط فترك تفاصيل مهمة، مع أنه لم يَعْز ما كتبه إلى الطوفي، فأقول بفضل اللَّه ومنّه، ناسبًا الكلام إلى قائله:

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروّضة» (٣/ ٣٥٦- ٤٢٦):

«لما كان الطريق إلى معرفة العلة في قوتها وضعفها مستفادًا من دليل ثبوتها الشرعي، فاحتجنا إلى بيان أدلة الشرع التي تثبت بها العلة الشرعية.

وأدلة الشرع ترجع؛ أي: تنحصر في النص والإجماع والاستنباط؛ لأنَّ النص يعمّ الكتاب والسنَّة، والاستنباط هو أعمّ من الاستدلال، فانحصرت أدلة الشرع في ذلك، والمراد إثبات كل فرد من أفراد العلة بأدلة الشرع المذكورة على البدل؛ أي: إذا لم يوجد في النص ما يُثبتها، ففي الإجماع، فإن لم يوجد ففي الاستنباط.

(١) القسم الأول من أقسام طرق إثبات العلة: الدليل النقلي، وهو يَعُمُّ الكتاب والسنَّة، وهو ضربان:

- **أحدهما: صريح في التعليل:**

أي: في بيان كون المذكور علة، وهو أن يكون اللفظ موضوعًا لذلك أو مشهورًا فيه في عرف اللغة، نحو قوله ﷻ: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]؛ أي: إنَّما جعل مصرفه هذه الجهات لئلا يتداوله الأغنياء قومًا بعد قوم، فيفوت نفعه تلك الجهات المحتاجة إليه؛ ولا يقع من الأغنياء موقع ضرورة، وكقوله ﷻ: ﴿فَأَثَـٰبَكُمْ غَمًّۢا بِغَمٍّ لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٣]؛ أي: شغل قلوبكم بالغم الأعظم؛ لئلا تحزنوا على ما فاتكم من الغنيمة، وكقوله ﷻ ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ أي: ليمتحنهم بالانقياد للانتقال من قبلة إلى قبلة.

(١) قال المرداوي في «التحبير» (٧/ ٣٣١١): «بيان الطرق التي تدلُّ على كون الوصف علة، ويعبر عنها أيضًا بمسالك العلة». اهـ.

وكذا قوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيۡهِم مِّن سُلۡطَٰنٍ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يُؤۡمِنُ بِٱلۡأٓخِرَةِ مِمَّنۡ هُوَ مِنۡهَا فِي شَكّٖۗ﴾ [سبأ: ٢١]؛ أي: ما سلّطنا إبليس على الخلق بالإغواء إلَّا امتحانًا لهم بالإيمان، وإلَّا فهو لا يستقل بإضلالكم، وكقوله ﷻ: ﴿فَٱضۡرِبُواْ فَوۡقَ ٱلۡأَعۡنَاقِ وَٱضۡرِبُواْ مِنۡهُمۡ كُلَّ بَنَانٖ ۝١٢ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۚ وَمَن يُشَاقِقِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأنفال: ١٢- ١٣]، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابُ ٱلنَّارِ ۝٣ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥۖ﴾ [الحشر: ٣- ٤]؛ أي: إنَّما عذبناهم في الدنيا بالقتل، وفي الآخرة بالنار لسبب شقاقهم، أو لعلة شقاقهم وكذا قوله ﷻ: ﴿فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ۝٣١ مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [المائدة: ٣١- ٣٢] المشهور أنَّ ﴿مِنۡ أَجۡلِ﴾ متعلق بـ﴿كَتَبۡنَا﴾؛ أي: كتبنا على بني إسرائيل القِصاص من أجل قتل ابن آدم أخاه يعني ذلك هو السبب في شرع القصاص حراسة للدماء.

وقوله ﷻ: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]؛ أي: أوجبنا عليه الفدية عقوبة على فعله ﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمۡرِهِۦۗ﴾؛ أي: لعلة إذاقته وبال أمره ومقابلته على فعله.

وقوله ﷺ: «**إنَّما نهيتكم -يعني عن ادّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث- من أجل الدافة**»[(١)]، وهم قوم وردوا عربًا، فأمرهم أن لا يدخروا لحوم الأضاحي توسعة عليهم، وكذا قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**إنَّما جعل الاستئذان من أجْل النظر**»[(٢)]، وقوله: ﴿إِذٗا لَّأَمۡسَكۡتُمۡ خَشۡيَةَ ٱلۡإِنفَاقِۚ﴾ [الإسراء: ١٠٠] وقوله ﷻ: ﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ﴾ [البقرة: ١٩]؛ أي: خشية الإنفاق، وحذر الموت؛ لأنَّ هذا من باب المفعول له وهو علة الفعل.

فإن أضيف إلى ما لا يصلح علة، يعني: أنَّ الفعل بحكم الأصل في وضع اللغة أو استعمالها إنَّما يُضاف إلى عِلّته وسببه، فإن أُضيف إلى ما لا يصلح علة فهو مجاز، ويعرف ذلك بقيام الدليل على عدم صلاحيته علة، مثل أن يُقال للفاعل: لم فعلت؟ فيقول: لأني أردت، فإنَّ هذا لا يصلح أن يكون علة، فهو استعمال اللفظ في غير محله.

- **ذكر أمثلة اختلف فيها هل هي صريح في التعليل أو تنبيه؟**

منها: قوله ﷺ في الرَّوْثة لما جيء بها ليستجمر بها: «**إنها رجس**»[(٣)]، وقوله في الهرة: «**إنها ليست بنجس**»[(٤)]، وقوله: «**لا تنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها، إنكم إذا فعلتم**

(١) متفق عليه البخاري (٥٥٧٠)، ومسلم (٢٨/ ١٩٧١).
(٢) البخاري (٥٩٢٤)، ومسلم (٢١٥٦).
(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (١٥٦).
(٤) رواه الترمذي في «سننه» (٩٢)، وقال: حديث حسن صحيح، وقد مرَّ تخريجه مفصّلًا.

ذلك قطعتم أرحامكم»[١]، وقوله في المحرم الذي مات: «**لا تُقَرِّبُوه طيبًا، فإنه يبعث يوم القيامة مُلبيًّا**»[٢]، وفي الشهداء: «**زمِّلوهم بكلومهم ودمائهم، فإنهم يبعثون يوم القيامة وأوداجهم تَشْخُبْ دمًا**»[٣]، فهذا كله صريح في التعليل عند أبي الخطاب خصوصًا فيما لحقته الفاء نحو «**فإنه يُبعث ملبيًا**» فإنه يزداد بها تأكدًا لدلالتها على أن ما بعدها سبب للحكم قبلها، وهو إيماء عند غير أبي الخطاب، قلت: والنزاع لفظي؛ لأنَّ أبا الخطاب يعني بكونه صريحًا في التعليل كونه تبادر منه إلى الذهن بلا توقُّف في عرف اللغة، وغيره يعني بكونه ليس بصريح أن حرف إنّ ليست موضوعة للتعليل في اللغة، وهذا أقرب إلى التحقيق.

- «**الضرب الثاني من إثبات العلة بدليل نقلي: الإيماء:**

وهو ضرب من الإشارة، والفرق بينه وبين النص يدلُّ على العلة بوصفه لها، والإيماء يدلُّ عليها بطريق الالتزام، كدلالة نقص الرطب على التفاضل، أو بطريق من طرق الاستدلال عقلًا، وهو أنواع:

- **أحدها: ذكر الحكم عقيب الوصف بالفاء:**

نحو قوله سبحانه: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقوله ﷻ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله ﷺ: «**من بدَّل دينه فاقتلوه**»[٤]، «**من أحيا أرضًا ميتةً فهي له**»[٥]، فهذه كلها أحكام ذكرت عقيب أوصاف، كاعتزال النساء عقيب الحيض، وقطع السارق عقيب السرقة، وقتل المرتد عقيب التبديل، وملك الأرض بعد الإحياء، وذلك يفيد في عرف اللغة أنَّ الوصف الذي قَبْلَ الحكم علة وسبب لثبوته لأنَّ الفاء في اللغة للتعقيب على ما تقرر في كتب العربية، فتفيد تعقب الحكم بعد الوصف وأنَّ الوصف سبب الحكم؛ لأنَّ السبب ما يثبت الحكم عقيبه كما سبق بيانه في

(١) رواه البخاري (٥١٠٩)، (٥١١٠)، ومسلم (١٤٠٨).
(٢) رواه البخاري (١٢٦٥)، ومسلم (١٢٠٦).
(٣) رواه أبو داود في «سننه» (٣١٣٤)، وابن ماجه (١٥١٥)، وذكره المجد في «المنتقى» (١٣٩٧)، وصححه، وكذلك (١٣٨٢)، وصححه، والترمذي (١٠٣٦)، وقال: حسن صحيح، وأصله عند البخاري (١٣٤٧).
(٤) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٩٢٢).
(٥) رواه الترمذي في «سننه» (١٣٧٩)، وقال: حسن صحيح، وأحمد في «المسند» (١٤٢٠٥)، وأبو داود في «سننه» (٣٠٧٧)، والدارقطني في «سننه» (٣/ ٣٥- ٣٦/ رقم ١٤٤)، وصححه المجد في «المنتقى» (٢٣٩٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٦/ ١٤٨).

خطاب الوضع، ولهذا تُفهم السببيّة مع عدم المناسبة أي: يُفهم كون الوصف سببًا لما بعده مع عدم مناسبته له، وذلك نحو قوله ﷺ: «**من مس ذكره فليتوضأ**»(١)، «**من أكل لحم الجزور فليتوضأ**»(٢)، ونحو ذلك؛ إذْ لا مناسبة فيه بين الحكم والوصف والسببيّة مفهومة.

وكذلك لفظ الراوي: في كون ترتيب الحكم على الوصف بالفاء يُفيد السببيّة؛ لأنه والشارع جميعًا من أهل اللغة، واقتضاء اللغة واحد، فلا يفترقان فيه، وذلك كقوله الراوي: «سها رسول اللَّه ﷺ فسجد»(٣)، و«زنى ماعز فرُجم»(٤)، فرتبّ السجود على السهو، والرجم على الزنا، وكذا قول أنس رضي الله عنه: رضخ يهودي رأس جارية، فأمر رسول اللَّه ﷺ أن يرُضخ رأسه بين حجرين»(٥)، وقول الآخر: «عتقت بريرة تحت عبد بخيّرها رسول اللَّه ﷺ»(٦)، وأشباه ذلك، وذلك اعتمادًا على فهم الراوي، فحكمنا بالسّبّبيّة، وكونه من أهل اللغة، فلا يخفى عليه ما تقتضيه ألفاظها، وكونه أمينًا على الشريعة، فلا يروي لنا ما يُوقع التدليس فيها.

- **النوع الثاني من أنواع الإيماء: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء.**

أي: بصيغة الشرط والجواب، نحو قوله ﷻ: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا﴾ [الطلاق: ٢]؛ أي: لأجل تقواه، ﴿وَمَن يَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسۡبُهُۥٓۚ﴾ [الطلاق: ٣]؛ أي: لأجل توكله، لتعقب الجزاء الشرط؛ لأنَّ الجزاء يكون عقب الشرط في اللغة، وقد ثبت بما سبق أنَّ السبب ما ثبت الحكم عقيبه، فإذن الشروط في مثل هذه الصِّيَغ سبب الجزاء، فيكون الشرط اللغوي سببًا وعلة، والشروط اللغوية أسباب.

ومن أمثلة هذا النوع: قوله ﷻ: ﴿مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ﴾ [الأحزاب: ٣٠]، ﴿وَمَن يَقۡنُتۡ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعۡمَلۡ صَٰلِحٗا نُّؤۡتِهَآ أَجۡرَهَا مَرَّتَيۡنِ﴾ [الأحزاب: ٣١]، وقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**من تبع جنازة فله من الأجر قيراط**»(٧)، و«**من اقتنى كلبًا**

(١) رواه الترمذي في «سننه» (٨٢)، وقال: حسن صحيح، وقد مرَّ مفصّلًا.
(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (٩٧/ ٣٦٠)، واللفظ المذكور عند ابن خزيمة في «صحيحه» (٣٢)، وصححه، وابن حبان (١١٢٨)، والترمذي (٨١).
(٣) رواه البخاري (١٢٢٩)، ومسلم (٩٧/ ٥٧٣)، كذلك البخاري (٤٠١)، ومسلم (٨٩/ ٥٧٢).
(٤) البخاري (٦٨١٥)، ومسلم (١٦/ ١٦٩١)، وأبو داود واللفظ له (٤٤٣٨).
(٥) رواه البخاري (٢٤١٣، ٢٧٤٦)، ومسلم (١٦٧٢).
(٦) رواه البخاري: (٢٥٣٦)، ومسلم (١٥٠٤).
(٧) رواه البخاري في «صحيحه» (٤٧، ١٣٢٣)، ومسلم (٩٤٥).

إلَّا كلب صيد أو ماشية أو زرع نقص من أجره كل يوم قيراطان»(١)، «**ومن قتل قتيلًا فله سَلَبُه»**(٢)، «**من أحيا أرضًا ميتة فهي له»**(٣)، وقد سبق، وأمثلة كثيرة.

فائدة: اعلم أنَّ في باب الشرط والجزاء لا يكون ما بعد الفاء إلَّا حكمًا، وما قبلها سبب؛ لأنَّ جواب الشرط متأخر عن الشرط في وضع اللغة تحقيقًا، نحو: إن كنت مؤمنًا فاتق اللَّه، أو تقديرًا، نحو: اتق اللَّه إن كنت مؤمنًا، والسبب في ذلك أنَّ الشرط لازم، والمشروط ملزوم، والملزوم إنَّما يكون بعد اللازم وثبوته فرع على ثبوته.

واعتبر ذلك بالمحسوس، كالجدار والسقف، فإنَّ السقف إنَّما يوجد بعد وجود الجدار.

• **النوع الثالث من أنواع الإيماء: ذكر الحكم جوابًا لسؤال يفيد أنَّ السؤال المذكور أو مضمونة هو علة الجواب المذكور.**

كقوله ﷺ في جواب قول الأعرابي في نهار رمضان: «**أعتق رقبة**»(٤)؛ لأنَّ ذلك في معنى قوله: حيث واقعت أهلك فأعتق رقبة؛ لأنَّ السؤال في تقدير الإعادة في الجواب، كما لو قيل: جاء العدو فقال: اركبوا، أو: فلان واقف يسأل، فقال: أعطوه؛ إذْ التقدير: حيث جاء العدو فاركبوا، وحيث جاء فلان يسأل فأعطوه.

فإن لم يُعلل الجواب بالسؤال، لكان الجواب غير مرتبط بالسؤال، ولو كان غير مرتبط به، لخلا السؤال عن جواب، وحينئذ يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأنَّ السائل إنَّما سأل ليتبين له الحكم، والتقدير: أنه لم يجب عن سؤاله، وأيضًا يلزم أنَّ أمره بعتق رقبة ثبت تعبدًا، وهو خلاف الأصل، أو أنه حكم ثبت بغير سبب وهو محال، ولا سبب يُحال عليه الحكم إلَّا سؤال، فوجب أن يضاف إليه ويعلل به.

• **النوع الرابع من أنواع الإيماء إلى العلة: أن يذكر الشارع مع الحكم شيئًا، لو لم يعلل الحكم به لكان ذكره لاغيًا، فيجب تعليل الحكم بذلك الشيء المذكور معه؛ صيانة لكلام الشارع عن اللغو؛ إذْ الدليل القاطع دلَّ على عصمته من ذلك، وهو ضربان:**

أحدهما: أن يسأل في الواقعة عن أمر ظاهر لا يخفى عن عاقل، ثُمَّ يذكر الحكم عقيبه، فيدلّ على أنَّ ذلك الأمر المسؤول عنه علة الحكم المذكور مثاله: لما سُئل عن بيع الرطب

---

(١) رواه البخاري (٥٤٨٠)، ومسلم (١٥٧٤).
(٢) رواه البخاري (٣١٤٢)، ومسلم (١٧٥١).
(٣) حديث صحيح وقد مرَّ قريبًا.
(٤) رواه البخاري (١٩٣٦)، ومسلم (٨١/ ١١١١)، وابن ماجه (١٦٧١)، واللفظ له.

بالتمر، قال: «**أينقص الرطب إذا يبس؟**» قالوا: نعم، قال: «**فلا إذن**»[١]، فهذا استفهام تقريري؛ أي: على جهة التقرير لكونه ينقص إذا يبس، كقوله ﷻ: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَـٰمُوسَىٰ﴾ [طه: ١٧]، ليقرر عنده أنها عصا لئلا يتردد عند انقلابها حية، وكأنه جعل النقص الموجب للتفاضل سبب المنع؛ لأنَّ الفاء في قوله: «**فلا**» إذْ هي للتعقيب والسبب.

وكعدوله في الجواب إلى نظير محل السؤال، كقوله لعمر ﷺ لما قال له: إني قبّلت وأنا صائم، فقال له: «**أرأيت لو تمضمضت**»[٢]، وكقوله للخثعمية عن الحج عن أبيها: «**أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته**»[٣]، فإنَّ ذلك يدلُّ على التعليل بالمعنى المشترك بين الصورتين المسؤول عنها والمعدول إليها بطريق القياس، فكأنه قال لعمر: إنَّ القبلة لا تضرَّ ولا تفسد صومك؛ لأنها مقدمة شهوة الفرج، كما أنَّ المضمضة مقدمة شهوة البطن، وكما أنَّ هذه لا تبطل الصوم كذلك تلك، وكأنه قال للمرأة: الحج دَيْن اللَّه ﷻ، فيجزئ قضاؤه عن الوالد، كدين الآدمي، والجامع كونهما دَيْنًا.

• **النوع الخامس من أنواع الإيماء: أن يذكر عقيب الكلام أو في سياقه أو في ضمنه لو لم يُعلل به الحكم المذكور لم ينتظم:**

أي: لم يكن الكلام منتظمًا، نحو قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، وقوله ﵇: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[٤]، فلو لم يُعلل النهي عن البيع حينئذ بكونه مانعًا أو شاغلًا عن السَّعْي، لكان ذكره لاغيًا، وكذا لو لم يعلل النهي عن القضاء عند الغضب بكونه يتضمن اضطراب المزاج الموجب لاضطراب الفكرة الموجب غالبًا للخطأ في الحكم، لكان ذكره لاغيًا، وذلك لأنَّ البيع والقضاء لا منع منهما مطلقًا.

• **النوع السادس من أنواع الإيماء: اقتران الحكم بوصف مناسب:**

نحو قوله: «أكرم العلماء، وأهن الجهال»، وكقوله ﷻ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ﴾ [النور: ٢]،

---

(١) رواه الترمذي في «سننه» (١٢٢٥)، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود (٢٣٥٩)، وابن ماجه (٢٢٦٤)، والنسائي (٤٥٤٥)، وابن حبان في «صحيحه» (٤٩٩٧)، والحاكم في «المستدرك» (٢٢٦٦)، وصححه.

(٢) رواه الحاكم في «المستدرك» (١٥٧٢)، وصححه ووافقه الذهبي، وابن خزيمة في «صحيحه»، وصححه (١٩٩٩)، وابن حبان (٩٠٥)، وأبو داود في «سننه» (٢٣٨٥)، وأحمد في «المسند» (١٣٨).

(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (١٨٥٢، ١٥١٣)، ومسلم (١٣٣٤).

(٤) رواه البخاري (٧١٥٩)، ومسلم (١٦/ ١٧١٧).

﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]؛ أي: للزنى والسرقة، وقوله ﷺ: «**لا يُقتل مُسلم بكافر**»[١]، يُفهم منه تعليل عدم القصاص بينهما بشرف الإسلام ونقص الكفر؛ لأنَّ المعلوم من تصرفات العقلاء ترتيب الأحكام على الأمور المناسبة، والشرع لا يخرج عن تصرفات العقلاء.

قال بعض الأصوليين: نذكر من أنواع الإيماء: الفرق بين شيئين في الحكم بذكر صفة، فإنه يفيد أن تلك الصفة علة الفرق، كقوله ﷺ: «**القاتل لا يرث**»[٢]، مع إثباته الإرث لغيره من الأولاد، فيدل على أنَّ القتل علة منع الإرث، وكقوله ﷺ: «**للرَّاجل سهم، وللفارس ثلاثة أسهم**»[٣]، وقوله: «**البكر إذنها صُماتها، والثيب تعرب عن نفسها**»[٤]، وهذا كله من باب دليل الخطاب، وهو أيضًا نوع إيماء، فالبابان مشتركان، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فدلَّ سبحانه بإحلال البيع على الصحة؛ إذ لولا الصحة لم يكن للإحلال فائدة، كما أنه لولا إفساد الربا لم يكن لتحريمه فائدة.

(٢) القسم الثاني من أقسام إثبات العلة: إثباتها بالإجماع[٥]:

كالصغر للولاية؛ أي: ككون الصغر علة للولاية؛ أي: لولاية الإجبار على البكر الصغيرة، وعلى الصغير في المال، أو في النكاح، فيقول الحنفي في الثيّب الصغيرة: صغيرة فتُجبر على النكاح قياسًا على البكر الصغيرة والابن الصغير، ويدّعي أنَّ العلة في الأصل الصغر بالإجماع، وقد تحققت في الفرع، وككون اشتغال قلب القاضي في استيفاء النظر

(١) رواه البخاري (١١١)، (٣٠٤٦)، (٦٩١٥)، وأبو داود (٢٨٥١)، وأحمد في «المسند» (٦٦٩٠).

(٢) رواه أبو داود (٤٥٦٤) في «سننه»، وابن ماجه (٢٦٤٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٦/ ٢١٩)، ومالك في «الموطأ» (٢/ ٨٦٧، رقم ١٠)، وأحمد في «المسند» (٣٤٧)، والنسائي (٦٣٦٧) في «الكبرى»، وأعله النسائي والدارقطني وقوَّاه ابن عبد البر وضعفه الشوكاني في «النيل» (ح٢٥٨١)، وصحّحه لغيره المجد ابن تيمية، وحكم بانقطاعه ابن حجر في «التلخيص» (ح١٤٠٦)، وضعف الرواية الأخرى.

(٣) رواه أبو داود (٢٧٣٣)، وابن ماجه (٢٨٥٤)، وعند البخاري (٢٨٦٣)، ومسلم (٥٧/ ١٧٦٢) بلفظ: «أسهم للفرس سهمين وللراجل سهمًا».

(٤) رواه مسلم (١٤٢١).

(٥) قال الآمدي في «الإحكام» (٣/ ٣١٧): «في مسالك إثبات العلة الجامعة في القياس، المسلك الأول الإجماع، وهو أن يذكر ما يدل على إجماع الأمة في عصر من الأعصار على كون الوصف الجامع علة لحكم الأصل إمَّا قطعًا أو ظنًا، فإنه كاف في المقصود وذلك كإجماعهم على كون الصِّغر علة لثبوت الولاية على الصغير في قياس ولاية النكاح على ولاية المال، فإن قيل: فإذا كانت العلة مجمعًا عليها قطعًا فكيف يسوغ الخلاف معها في مسائل الاجتهاد، قلنا: بأن يكون وجودها ظنيًّا في الأصل أو الفرع، وأمَّا إن كان وجودها قطعيًّا فيهما مع كونها مقطوعًا بعليتها فلا». اهـ.

لأجل الغضب علة لمنع الحكم فيلحق به اشتغاله بجوع أو عطش أو خوف أو ألم بالقياس، فيقال: الجوع شاغل للقلب عن استيفاء النظر، فمنع من الحكم كالغضب وهو محل إجماع، وككون تلف المال تحت اليد العادية علة للضمان على الغاصب إجماعًا، فيلحق به تلف العين في يد السارق، وإن قطع بها؛ لأن يده عادية، فضمن ما تلف فيها كالغاصب لاشتراكهما -أعني: الغاصب والسارق- في الوصف الجامع وهو التلف تحت اليد العادية، وكذلك الأخوة من الأبوين أثّرت في التقديم في الإرث إجماعًا، فكذا في النكاح؛ أي: لما كان الأخ من الأبوين مُقدّمًا في الإرث على الأخ من الأب لزيادة الأخوة من جهة الأم، فكذا ينبغي أن يكون مقدّمًا في ولاية النكاح، فإذا ماتت امرأة عن أخيها لأبيها وأخيها لأبويها، كان إرثها لأخيها لأبويها دون أخيها لأبيها، فكذا إذا أرادت أن تتزوّج يكون أخوها المقدم في حيازة إرثها هو المقدّم في ولاية تزويجها؛ لأنَّ المؤثر في تقديمه في الإرث هو امتزاج الأخوة من الأبوين؛ أي: من جهة الأب والأم، وهي موجودة في ولاية النكاح.

وكذلك الصغر، لما أثرَّ في ثبوت الولاية على البكر إجماعًا وجب أن يؤثر في ثبوتها على الثيّب.

(٣) القسم الثالث من أقسام إثبات العلة: إثباتها بالاستنباط:

وهو أنواع:

- **أحدها: إثباتها بالمناسبة**(١):

وهي: أن يقترن بالحكم وصف مناسب والوصف المناسب: ما تُتَوقَّع المصلحة عُقيبه لرابط ما عقلي.

قلت: قد اختلف في تعريف المناسب، واستقصاء القول فيه من المَهَمَّات؛ لأنَّ عليه مدارُ الشريعة؛ بل مدار الوجود؛ إذْ لا وجود إلَّا وهو على وَفق المناسبة العقلية، لكن أنواع المناسبة تتفاوت في العموم والخصوص، والخفاء والظهور، فما خفيت عنَّا مناسبته سُمِّي تعبدًا، وما ظهرت مناسبته سُمِّي معللًا، فقولنا: المناسب ما تتوقع المصلحة عقيبه؛ أي: ما

(١) المناسبة في اللغة: الملائمة: والمناسب القريب، وبينهما مناسبة وهذا يناسب هذا أي يقاربه شبهًا، وتستعمل النسبة في مقدارين متجانسين بعض التجانس يختص كل واحد منها بالآخر [«المصباح المنير» (٣١٦)، و«المفردات» (٤٩١)]. **وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ٢٠٦): «وهي من الطرق المعقولة ويعبر عنها بالإخالة، وبالمصلحة، وبالاستدلال، وبرعاية المقاصد، ويسمى استخراجها تخريج المناط؛ لأنه إبداء مناط الحكم»**. اهـ.

إذا وجد أو سمع، أدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سببًا مُفضيًا إلى مصلحة من المصالح لرابط من الروابط العقلية بين تلك المصلحة وذلك الوصف، وهو معنى قولنا: لرابط ما عقلي.

ومثاله: أنه إذا قيل: المُسكر حرام، أدرك العقل أن تحريم المسكر مُفضٍ إلى مصلحة، وهي حفظ العقول من الاضطراب، وإذا قيل القصاص مشروع، أدرك العقل أنَّ شرعية القِصاص سبب مُفض إلى مصلحة وهي حفظ النفوس.

وإنَّما قلت: ما تتوقع المصلحة عقيبه لرابط عقلي أخذًا من النسب الذي هو القرابة، فإنَّ المناسب هاهنا مستعار ومشتق من ذلك، ولا شك أنَّ المتناسِبَيْن في باب النسب كالأخوين وابني العم ونحو ذلك، إنَّما كانا متناسبين لمعنى رابط بينهما وهو القرابة، فكذلك الوصف المناسب هاهنا لابُدَّ وأن يكون بينه وبين ما يُناسبه من المصلحة رابط عقلي، وهو: كون الوصف صالحًا للإفضاء إلى تلك المصلحة عقلًا.

قال الآمدي: أمَّا نحن فنقول: المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما يصلح أن يكون مقصودًا للشارع من تحصيل مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها دنيا وأخرى على وجهٍ يُمكن إثباته بما لو أصرَّ الخصم على منعه بعده، يكون معاندًا.

قلت: هذا غاية ما يُقال في ضبط رسم المناسب وتحصيل أصل المصلحة، كشرع القصاص وتحريم الخمر، وتكميلها كاشتراط المكافأة والمساواة في القصاص، وتحريم يسير الخمر لإفضائه إلى كثيره، ودفع المفسدة كإيجاب القود لدفع مفسدة إتلاف النفوس، وتقليلها كإيجابه في القتل بالمُثقل؛ لأنَّ فيه تثقيلًا للقتل، لئلا يتخذ ذريعة إلى إزهاق النفوس، وكإيجابه على الجماعة المشتركين في قتل أو قطع أو نحو ذلك.

قال القرافيّ: المناسب ما يضمن تحصيل مصلحة أو دَرْء مفسدة، فالأول -يعني تحصيل المصلحة- كالغنى هو علة وجوب الزكاة لتضمّنه مصلحة الفقراء ورب المال، والثاني: -يعني درء المفسدة- كتحريم الخمر.

وقال النّيلي: المناسب ما كان إثبات الحكم عقيبه مُفضيًا إلى ما يوافق نظر العقلاء في المعاش أو في المعاد، أمَّا المعاش فكبقاء الأنفس، والزيادة في المال، وأمَّا في المعاد، فكتحصيل الثواب، أو رفع العقاب.

ثُمَّ الحكم تارة يكون تحصيلًا للمصلحة، وتارة تكميلًا لها، وتارة مديمًا لها.

- **[أقسام المناسب:]**

ثُمَّ إن المناسب ينقسم إلى ما هو في محل الضرورات، وإلى ما هو في محل الحاجات، وإلى ما هو في محل التتمَّات والتكميلات، وهي في مراتبها على هذا الترتيب في التقديم عند التعارض يُقدّم الأول ثُمَّ الثاني ثُمَّ الثالث، وقد سبق بيان أقسامه عند ذكر المصالح المرسلة، والبابان واحد؛ لأنَّ المصلحة مضمون المناسب، والمناسب مُتضمن للمصلحة.

ومثال اجتماع أقسامه الثلاثة في وصف واحد: أنَّ نفقة النفس ضرورية، ونفقة الزوجات حاجيّة، ونفقة الأقارب تتمة وتكملة، ولهذا قُدِّم بعضها على بعض على الترتيب المذكور، وتأكدت نفقة الزوجة على نفقة القريب حتى سقطت نفقته بمضي الزمن دون نفقتها.

والوصف المناسب يصدق باعتبارين:

أحدهما: أن يكون منشأ للحكمة، كقولنا: السفر منشأ المشقة المبيحة للترخص، والقتل منشأ المفسدة وهي تفويت النفوس، والزنى منشأ المفسدة وهي تضييع الأنساب وإلحاق العار، فهذه الأوصاف ينشأ عنها الحكمة التي ثبتت هذه الأوصاف لأجلها، وأصلح من هذا أن يُقال: إيجاب القصاص منشأ حكمة الردع عن القتل، وإيجاب الحد منشأ حكمة الردع عن الزنا والقذف والشرب ونحوها؛ لأنَّ ذلك يتضمن تحصيل مصلحة ودرء مفسدة وهي الحكمة المطلوبة من إثبات الحكم.

الاعتبار الثاني: أن يكون الوصف دليلًا على الحكمة، كقولنا: النكاح أو البيع الصادر من الأهل في المحل يُناسب الصحة؛ أي: يدلُّ على الحاجة التي اقتضت جعل البيع سببًا للصّحة.

والتحقيق في هذا: أنَّ الحكمة هي الانتفاع بالمبيع مثلًا، والحاجة اقتضت جعل البيع سببًا لتحصيل الانتفاع بواسطة الصحة، فالحاجة مناسبة لتحصيل الانتفاع بواسطة البيع.

وبالجملة فهذه أمثلة تقريبية إن لم تكن تحقيقية، ومن ذلك قولنا: الغنى مناسب لإيجاب الزكاة؛ مواساةً للفقراء، ودفعًا لضرر الفقر عنهم، فالغنى هو الوصف، وإيجاب الزكاة هو الحكم، ومواساة الفقراء هي الحكمة، وكل حكم شرعي تعليلي فلابد له من سبب مناسب يقتضيه، ومن حكمة هي الغاية المطلوبة منه تترتب عليه؛ لإلفنا من الشارع رعاية مصالح العباد تفضّلًا لا وجوبًا، فمتى رأينا حُكمًا ثبت عقيب وصف مناسب، وذلك الحكم مُتضمن مصلحة، غلب على ظنّنا، أن ذلك الحكم ثبت لتحصيل تلك المصلحة التي أفضى إليها ذلك الوصف.

وبالجملة، متى أفضى الحكم إلى مصلحة عُلّل بالوصف المشتمل عليها، كقتل المرتد

المفضي إلى صيانة الدين يُعلل بما اشتمل عليه تبديل الدين من المفسدة التي درؤها من أكبر المصالح.

- **بيان لأقسام تأثير المناسب في الحكم:**

ومعنى تأثيره، وهو اقتضاؤه بحكم المناسبة لترتب الحكم عليه، وأقسامه أربعة:

أن يؤثر عينه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم، أو عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم.

ومعنى ذلك: إنا إذا رأينا حكمًا قد ترتب على وصف مناسب ثبتت مناسبته بنص أو إجماع ألحقنا به إثبات عين ذلك الحكم أو جنسه بذلك الوصف المناسب في صورة أخرى؛ أي: ثبت تأثير الوصف في حكم الأصل المقتبس عليه بنص أو إجماع.

(١) مثال الأول: وهو ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم بنص أو إجماع: إلحاق الأمة بالعبد في سِراية العتق، وإلحاق ولاية النكاح بولاية المال بجامع الصغر، فالصغر وصف أثر عينه في عين الحكم وهو الولاية على الصغير، ولم يختلف إلَّا محل الولاية وهو المال والنكاح.

وكذلك قولنا: الطواف موجود في الفأرة ونحوها، فتكون طاهرة كالهر، فالطواف وصف أثر يعينه في عين الحكم وهو الطهارة.

وكذلك قولنا: سقطت الصلاة عن الحرة الحائض بالنص والإجماع لمشقة التكرار، فقد ظهر تأثير المشقة المذكورة في إسقاط الصلاة بالإجماع، فألحقنا الأمة بالحرة تقديرًا، فعين الوصف وهو المشقة أثر في عين الحكم وهو سقوط الصلاة.

وهذا الوصف المؤثر عينه في عين الحكم لا يضر وجود وصف آخر معه في الأصل المقيس عليه الثابت تأثير الوصف فيه بالنص أو الإجماع؛ بل إن وُجد معه مؤثر آخر، عُلل بهما الأصل، وألحق الفرع به بجامع الوصف المشترك بينهما، وذلك كالحائض المعتدة المرتدة، يُعلل امتناع وطئها بالأسباب الثلاثة: الحيض والردة والاعتداد، فلو أردنا أن نقيس الأمة على الحرّة في ذلك بأحد الأوصاف المذكورة، صح، وكان من باب المناسب المؤثر، بتقدير أن لا يكون النص شاملًا لها.

(٢) مثال الثاني: وهو ما أثر عينه في جنس الحكم، كقولنا: الأخ للأبوين مُقدّم في ولاية النكاح قياسًا على تقديمه في الإرث، فالوصف الذي هو الأخوة في الأصل والفرع مُتحد

بالنوع، والحكم الذي هو الولاية والإرث متحدان بالجنس لا بالنوع، فهذا وصف أثر عينه في جنس الحكم، وهو جنس التقديم، فعين الأخوة أثرت في جنس التقديم، بخلاف ما قبل هذا، وهو تأثير المشقة في سقوط الصلاة، فإنَّ المشقة والسقوط متحدان بالنوع في الأمة والحرة جميعًا، وسقوط الصلاة في حقهما كذلك؛ إذْ هي مشقة ومشقة، وسقوط وسقوط، بخلاف الأخوة مع الولاية والإرث؛ إذْ نقول: هذه أخوة وأخوة، فيتحدان بالنوع، ولا نقول: ولاية وولاية، ولا إرث وإرث حتى يتحدا في نوع واحد؛ بل نقول: ولاية نكاح وإرث فيختلفان بالنوع؛ أي: لا يجمعهما نوع واحد؛ بل إنَّما يجمعهما جنس واحد، وهو جنس التقديم.

(٣) مثال القسم الثالث من أقسام المناسب: وهو ما أثر جنسه في عين الحكم، كقولنا: سقطت الصلاة عن الحائض لأجل المشقة قياسًا على المسافر، فقد أثر جنس المشقة في عين السقوط؛ إذْ مشقة تكرار الصلاة في حق الحائض مخالفة لمشقة إتمامها في حق المسافر، إن لم يكن بالحقيقة والماهية فبالكمية والكيفية، أمَّا ماهية السقوط في حقهما فواحدة.

ولقائل أن يقول: هذا المثال هو من القسم الأول; وهو ما أثر عينه في عين الحكم؛ لأن نوع المشقة في التأثير واحد، وكذا نوع الحكم، وإنَّما اختلفا من جهة سببهما؛ إذْ هذه مشقة تكرار، وهذه مشقة إتمام، وهذا سقوط أصل الصلاة، وذاك سقوط ركعتين منها.

والأجود أن يُقال في المثال المذكور: كإسقاط الصلاة عن الحائض للمشقة، فإن جنس المشقة أثرّ في عين هذا السقوط من غير تعرّض لمسافر ولا غيره.

- **وهذا يسمى: الملائم؛** أي: الموافق؛ أي: هو موافق لتصرف الشرع في تأثير جنس الأسباب في أعيان الأحكام.

وهذا تخصيص اصطلاحي، وإلَّا فسائر أقسام المناسب ملائمة بهذا الاعتبار؛ إذْ هي موافقة لجنس مراعاة الشرع للمصالح المناسبة.

وكذلك تحريم يسير الخمر والنبيذ، والخلوة بالأجنبيّة؛ لإفضاء ذلك بالاسترسال فيه إلى السكر والوطء المحرمين من باب حسم المواد، فجنس حسم المواد أثرّ في تحريم عين شرب اليسير وعين الخلوة.

(٤) القسم الرابع من أقسام الملائم: وهو ما أثر جنسه في جنس الحكم، كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام؛ أي: إلحاق بعض الأحكام ببعض بجامع المناسبة المصلحية المطلقة.

ومثّله القرافي بإلحاق شارب الخمر بالقاذف في جلده ثمانين كما قال علي رضي الله عنه: «أراه

إذا سكر هَذَى، وإذا هَذَىَ افترى، فأرى عليه حدّ المفتري»، فأخذ مطلق المناسبة ومطلق المظِنّة.

قلت: فمظنة جنس الافتراء وهو الوصف أثرّت في جنس الجلد أو الحد، وهو الحكم.

● **وهذا يسمى المناسب الغريب؛ لقلة التفات الشرع إليه في تصرفاته، فبقي لقلة وقوعه، كالغريب بين أهل البلد». اهـ.**

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٧/ ٣٣٦٧/ وما بعدها):

«**من الطرق الدالة على العلّية**: المناسبة ويُقال: الإخالة، وهو: أن يكون الأصل مشتملًا على وصف مناسب للحكم، فيحكم العقل بوجود تلك المناسبة أن ذلك الوصف هو علة الحكم، كالإسكار للتحريم، والقتل العمد العدوان للقصاص.

وتسمى المناسبة أيضًا: الإخالة بكسر الهمزة، خال إذا ظنَّ؛ لأنه بالنظر إليه يخال أنه علة. وتسمى أيضًا: تخريج المناط، لما فيه من إبداء ما نيط به الحكم أي علق عليه.

ولابد في كون الوصف المناسب المعلل به أن يعلم من الشارع التفات إليه، ويظهر ذلك بتقسيم المناسب إلى: مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل وهو: مرسل ملائم، ومرسل غريب، ومرسل ثبت إلغاؤه؛ لأنه إمَّا أن يعلم أنَّ الشرع اعتبره، أو يعلم أنه ألغاه، أو لا يعلم أنه اعتبره ولا ألغاه.

والمراد بالعلم هنا: ما هو أعم من اليقين والظن، وذلك إمَّا بالنص أو الإجماع والمراد باعتبار الشرع أن يورد الفروع على وَفْقِهِ لا أن ينص على العلة أو يومئ إليها، وإلَّا لم تكن العلة مستفادة بالمَنَاسبة.

والمراد بالعين: النوع لا الشخص من النوع، فالمعتبر بنص كتعليل الحدث بمس الذكر اعتبر عينه في عين الحكم وهو الحدث؛ لحديث: «**من مسَّ ذكره فليتوضأ**»، ومثله تعيين السكر علة التحريم في الخمر، اعتبر عينه في عين الحكم وهو التحريم، حيث حرم الخمر فيلحق به النبيذ.

والمعتبر بالإجماع كتعليل ولاية المال بالصغر فإنه اعتبر عين الصغر في عين الولاية في المال بالإجماع.

فهذان النوعان يسميان مؤثرًا، وسمي مؤثرًا لحصول التأثير فيه عينًا وجنسًا فظهر تأثيره في الحكم.

والمعتبر بترتب الحكم على الوصف فقط أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو بالعكس، أو جنسه في جنس الحكم، يسمى ملائمًا، لكونه موافقًا لما اعتبره الشارع وهو ثلاثة أنواع:

مثال ما اعتبره الشارع في عين الوصف في جنس الحكم من الملائم: امتزاج النسبين في الأخ من الأبوين، اعتبر تقديمه على الأخ لأب في الإرث، وقسنا عليه تقديمه في ولاية النكاح وغيرها من الأحكام الذي قدم عليه فيها، فإنه وإن لم يعتبره الشارع في عين هذه الأحكام، لكن اعتبره في جنسها وهو التقديم في الجملة.

ومثال ما اعتبر فيه جنس الوصف في عين الحكم عكس الذي قبله، منه: المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء، فإن الشارع اعتبرها في عين سقوط القضاء في الركعتين من الرباعية فسقط بها القضاء في صلاة الحائض قياسًا.

وإنَّما جعل الوصف هنا جنسًا والإسقاط نوعًا؛ لأنَّ مشقة السَّفر نوع مخالف لمشقة الحيض، وأمَّا السقوط فأمر واحد وإن اختلفت محاله.

ومثال ما اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم منه: ما رُوي عن علي ﵁ في شارب الخمر: «أنه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى، فيكون عليه حد المفتري»؛ أي: القاذف، ووافقه الصحابة عليه، فأوجبوا حد القذف على الشارب، لا لكونه شرب بل لكون الشرب مظنة القذف، فأقاموه مقام القذف قياسًا على إقامة الخلوة بالأجنبية مقام الوطء في التحريم، لكون الخلوة مظنة له.

فظهر أن الشارع إنَّما اعتبر المظنَّة التي هي جنس لمظنة الوطء، ومظنة القذف في الحكم الذي هو جنس لإيجاب حد القذف وحرمة الوطء.

وقال ابن مفلح وغيره: «**الأول**: كالتعليل بالصغر في قياس النكاح على المال في الولاية، فإنَّ الشرع اعتبر عين الصغر في عين الولاية به منبّهًا على الصغر، وثبت اعتبار عين الصغر في جنس حكم الولاية إجماعًا.

والثاني: كالتعليل بعذر الحَرج في قياس الحضر بعذر المطر على السفر في الجمع، فجنس الحرج مُعتبر في عين رخصة الجمع إجماعًا.

والثالث: كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان في قياس المُثَقِّل على المحدد في القياس، فجنس الجناية معتبرة في جنس قصاص النفس؛ لاشتماله على قصاص النفس وغيرها كالأطراف» انتهى.

وأمَّا الغريب من المعتبر: فهو كالتعليل بالإسكار في قياس النبيذ على الخمر بتقدير عدم نص بعلية الإسكار، فعين الإسكار معتبر في عين التحريم بترتيب الحكم عليه فقط، كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف.

قال البرماويّ: «ومثال الغريب -وسُميّ بذلك؛ لأنه لم يشهد له غير أصله بالاعتبار-: الطُّعم في الربا، فإنَّ نوع الطُّعم مُؤثر في حرمة الربا وليس جنسه مؤثرًا في جنسه».

- **ومثال الملائم المرسل**: تعليل تحريم قليل الخمر بأنه يدعو إلى كثيرها، فجنسه بعيد معتبر في جنس الحكم، كتحريم الخلوة بتحريم الزنا.

ومثال الغريب المرسل: التعليل بالفعل المحرّم لغرض فاسد في قياس الباتّ في مرضه على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض مقصوده، وصار توريث المبتوتة كحرمان القاتل.

وإنَّما كان غريبًا مرسلًا؛ لأنه لم يعتبر الشارع عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين المعارضة بنقيض المقصود بترتيب الحكم عليه، ولم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس المعارضة بنقيض المقصود ولا جنسه في عينها، ولا جنسه في جنسها.

ومثال المرسل الملغى: وهو الذي عُلم من الشارع إلغاؤه مع أنه مُتخيّل: المناسبة، ولا يجوز التعليل به.

وذلك كإيجاب صوم شهرين ابتداء في الظهار، أو الوطء في رمضان على من يسهل عليه العتق، كما أفتى يحيى بن يحيى الليثي صاحب مالك، إمام أهل الأندلس حيث أفتى بعض ملوك المغاربة بذلك وهو الأمير عبد الرحمن بن الحكم الأموي المعروف بالربضي، صاحب الأندلس، وكان قد نظر في رمضان إلى جارية له كان يحبّها حبًا شديدًا، فعبث بها فلم يملك نفسه أن وقع عليها ثُمَّ ندم ندمًا شديدًا، فسأل الفقهاء عن توبته وكفارته، فقال يحيى بن يحيى: تصوم شهرين متتابعين، فلمَّا بدر يحيى بذلك سكت بقية الفقهاء حتى خرجوا، فقالوا ليحيى: مالك لم تفته بمذهب مالك وهو التخيير بين العتق والإطعام والصيام؟ فقال: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور؛ لئلا يعود.

فهذا أمر مردود إجماعًا، ذكره جماعة.

لكن رأيت الطوفي في «شرحه» قال: «أمَّا تعيّن الصوم في كفّارة رمضان على الموسر فليس يبعد إذا أدّى إليه اجتهاد مجتهد، وليس ذلك من باب وضع الشرع بالرأي؛ بل من باب الاجتهاد بحسب المصلحة، أو من باب تخصيص العام المستفاد من ترك الاستفصال في حديث الأعرابيّ، وهو عام ضعيف، فيخص بهذا الاجتهاد المصلحي المناسب، وتخصيص

العموم طريق مَهْيَع[1]، وقد فرّق الشرع بين الغني والفقير في غير موضع، فليكن هذا من تلك المواضع» انتهى.

وأقسام الملائم كلها يسوغ التعليل بها عند الجمهور؛ لأنَّ اللَّه تعالى شرع أحكامه لمصالح العباد وعلم ذلك بطريق الاستقراء، وذلك من فضل اللَّه تعالى وإحسانه، فإذا وجد وصف صالح للعلية وقد اعتبره الشرع بوجه من الوجوه السابقة غلب على الظن أنه علة الحكم.

والمرسل وهو ما لم يعلم أنَّ الشرع ألغاه ولا اعتبره، وهو الذي يسمى بالمصالح المرسلة[2].

- **الوصف والحكم نوع، وما هو أعمُّ منه جنس وله مراتب:**

عالٍ، وسافلٍ، ومتوسطٍ، والعبرة دائمًا بالأسفل القريب من المعين في الوصف وفي الحكم.

فأعمُّ الأوصاف وصف يُناط به الحكم، ثُمَّ كونه مناسبًا، ثُمَّ كونه مثلًا ضروريًا، ثُمَّ كونه لحفظ النفوس.

واعلم أجناس الحكم كونه حكمًا شرعيًّا، ثُمَّ كونه واجبًا، ثُمَّ كونه عبادة، ثُمَّ كونه صلاة، ثُمَّ كونه ظهرًا.

قال الطوفيّ في «شرحه»: «لما تقرر أنَّ الوصف مؤثر في الحكم، والحكم ثابت بالوصف، ومسمَّى الوصف والحكم جنس يختلف أنواع مدلوله بالعموم والخصوص، كاختلاف أنواع مدلول الجسم والحيوان، ولهذا اختلف تأثير الوصف في الحكم تارة بالجنس، وتارة بالنوع، احتجنا إلى بيان مراتب جنس الوصف والحكم، ومعرفة الأخص منها من الأعم ليتحقق لنا معرفة أنواع تأثير الأوصاف في الأحكام.

فأعمُّ مراتب الوصف كونه وصفًا؛ لأنه أعمُّ من أن يكون مناطًا للحكم أو لا يكون؛ إذْ بتقدير أن يكون طرديًّا غير مناسب لا يصلح أن يناط به حكم، فكل مناط وصف وليس كل وصف مناطًا، ثُمَّ كونه مناطًا أعمَّ من أن يكون مصلحة؛ لأنها قد تكون عامة، بمعنى أنها مُتضمنه لمطلق النفع، وقد تكون خاصة بمعنى كونها من باب الضرورات والحاجات

---

(١) المَهْيَع: الطريق الواسع المنبسط، والميم زائدة وهو مفعل من التَّهيُّع: وهو الانبساط (النهاية (٤/ ٣٢١)).
(٢) وسيأتي الكلام على المصلحة المرسلة إن شاء اللَّه تعالى.

والتكميلات.

وأمَّا الحكم، فأعمُّ مراتبه كونه حكمًا؛ لأنه أعمّ من أن يكون وجوبًا أو تحريمًا أو صحة أو فسادًا، ثُمَّ كونه واجبًا ونحوه؛ أي: من الأحكام الخمسة، وهي: الواجب؛ والحرام، والمندوب، والمكروه، والمباح، وما يلحق بذلك من الأحكام الوضعية؛ إذْ الواجب أعمّ من أن يكون عبادة اصطلاحية أو غيرها، ثُمَّ كونه عبادة؛ لأنه أعمّ من الصلاة والزكاة وغيرهما من العبادات، ثُمَّ كونها صلاة؛ إذْ كل صلاة عبادة، وليس كل عبادة صلاة». انتهى.

ثُمَّ كونها ظهرًا؛ لأنَّ الصلاة أعمّ من الظهر؛ إذْ كل ظهر صلاة، وليس كل صلاة ظهرًا.

إذا عُلم ذلك، أعني الأعم والأخصّ من الأوصاف والأحكام، فليعلم أن تأثير بعضها في بعض يتفاوت في القوة والضعف، فتأثير الأخص في الأخص أقوى أنواع التأثير، كمشقة التكرار في سقوط الصلاة، والصغر في ولاية النكاح.

وتأثير الأعم في الأعم يقابل ذلك، فهو أضعف أنواع التأثير، وتأثير الأخص في الأعم وعكسه وهو تأثير الأعم في الأخص بين ذينك الطرفين؛ إذْ في كل واحد منهما قوة من جهة الأخصّية، وضعف من جهة الأعمّية، بخلاف الطرفين؛ إذْ الأول تمحضّت فيه الأخصّية فتمخضت له القوة، والثاني تمخضت فيه الأعمية فتمخض له الضعف.

قال في «الروضة: فما ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص ممَّا ظهر في العبادة، وما ظهر في العبادة أخص ممَّا ظهر في الواجب، وما ظهر في الواجب أخصّ ممَّا ظهر في الأحكام، فلأجل تفاوت درجات الجنسية في القرب والبعد تتفاوت درجات الظن، والأعلى مقدّم على ما دونه. انتهى». اهـ.

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٤٠٤/ وما بعدها)، تكملة في بيان مسالك العلة:

- «**النوع الثاني من أنواع إثبات العلة بالاستنباط: إثباتها بالسبر:**

وحاصله في اللغة يرجع إلى الاختبار، ولذلك سُمِّي ما يختبر به طول الجرح وعرضه: مِسْبارًا.

وهو في الاصطلاح: إبطال كل علة عُلّل بها الحكم المعلل إجماعًا: أي: بالإجماع، إلَّا واحدة فتتعين، ومعنى ذلك أنَّ المستدل بالقياس: إذا أراد أن يُبيّن أنَّ علة الأصل المقيس عليه

كذا ليلحق به الفرع المقيس، وأراد تبيين العلة بالسبر والتقسيم[١]، ذكر كل علة عُلّل بها حكم الأصل، ثُمَّ يبطل الجميع إلَّا العلة التي يختارها فيتعيّن التعليل بها، فيثبت الحكم في الفرع بواسطتها، مثل أن يقول: علة الربا في البُرّ ونحوه إمَّا الكيل، أو الطُّعم، أو القوت، والكل؛ أي: العلل كلها باطلة إلَّا الأوْلى مثلًا، وهي الكيل، إن كان حنبليًّا أو حنفيًّا، أو إلَّا الطعم إن كان شافعيًّا، أو إلَّا القوت إن كان مالكيًا، فيتعين للتعليل، ويلحق الأرز والذرة ونحو ذلك بالبر بجامع الكيل، ويقيم الدليل على بطلان ما أبطله، إمَّا بانتقاضه انتقاضًا مؤثرًا، أو بعدم مناسبته، أو غير ذلك بحسب الإمكان والاتفاق.

- **[شروط صحة السَّبْر:]**

يشترط لصحة السبر أمور:

أحدها: أن يكون الحكم في الأصل مُعَلَّلًا؛ إذ لو كان تعبّدًا لامتنع القياس عليه.

الثاني: أن يكون مجمعًا على تعليله -قاله أبو الخطاب- إذْ بتقدير أن يكون مُختلفًا في تعليله، فللخصم التزامه التعبد فيه فيبطل القياس واستخراج العلة بكونها هذا الوصف يحصل بغلبة الظن.

الثالث: أن يكون سبره حاصرًا لجميع العلل؛ إذْ لو لم يكن حاصرًا لجاز أن يبقى وصفٌ هو العلة في نفس الأمر لم يذكره فيقع الخطأ في القياس، ولا يصح السَّبْر.

واعلم أنَّ دلالة السبر قاطعة إن كان حصر الأقسام وإبطال ما عدا الواحد منها قاطعًا، وإن كانا ظنيين أو أحدهما كانت دلالته ظنيّة.

فلو قال شافعي أو حنبلي: يصح أمان العبد؛ لأنه أمان وُجد من عاقل مسلم غير متهم فيصح قياسًا على الحر، فيقول الحنفي: لا نسلم أنَّ ما ذكرت هو أوصاف العلة في الأصل فقط؛ بل هناك وصف آخر وهو الحرية، وهو مفقود في العبد، وحينئذ لا يصح القياس، فيقول المستدل: وصف الحرية ملغي بالعبد المأذون له، فإنَّ أمانه يصح باتفاق مع عدم الحرية، فصار وصفًا لاغيًا لا تأثير له في العلة[٢].

---

(١) السبر والتقسيم: كلاهما واحد وهو حصر الأوصاف في الأصل وإلغاء بعض ليتعين الباقي للعليّة، كما يُقال: علة حرمة الخمر إمَّا الإسكار، أو كونه ماء العنب أو المجموع، وغير الماء وغير الإسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد إبطال علة الوصف فتعين الإسكار علة [التعريفات (١٠٣)].

(٢) هذا يبيّن لك ضعف السبر كمسلك من مسالك العلة لاحتماله الحصول على العلة أو عدم الحصول، فصار الأمر مشككًا فيه والأحكام والفروض لا تثبت بالاحتمال والشك؛ لأنَّ استخراج العلة يترتب عليه أحكام شرعية.

وقد يكون الوصف طرديًّا لم يلتفت الشرع إليه في معهود تصرّفه؛ أي: فيما عُهد من تصرفه، كالطول والقِصر والذكورية والأنوثية.

مثاله: لو قال المستدل: يسري العتق في الأمة قياسًا على العبد بجامع الرّق؛ إذْ لا علة غيره بالسبر، فقال المعترض: الذكورية وصف زائد معتبر في الأصل؛ لأنَّ العبد إذا كمل عتقه بالسراية حصل منه ما لا يحصل مِنَ الأَمَة، مِنْ تأهّله للحكم والإمامة وأنواع الولايات، ولا يلزم من ثبوت السراية(١) في الأكمل ثبوته في غيره.

فيقول المستدل: ما ذكرت من الفرق مناسب، غير أنَّا لم نَرَ الشرع اعتبر الذكورية والأنوثية في باب العتق، فيكون اعتبار ذلك على خلاف معهود تصرفه، فيكون وصفًا طرديًّا في ظاهر الأمر.

فائدة: اصطلح الأصوليون على قولهم: السبر والتقسيم، يبدؤون بالسبر، والسبر: الاختيار، والتقسيم: جعل الشيء أقسامًا.

قال القرافي: والأصل أن يُقال: التقسيم والسَّبْر؛ لأنا نقسم أولًا فنقول: العلّة إمَّا كذا، أو كذا، ثُمَّ نسْبُرُ؛ أي: نختبر تلك الأوصاف أيها يصلح علة، لكن لما كان التقسيم وسيلة السبر الذي هو الاختبار أُخِّر عنه تأخير الوسائل، وقدِّم السبر تقديم المقاصد على عادة العرب في تقديم الأهم فالأهم قلت: لو حملنا قولهم: السبر والتقسيم على معنى سَبْر العلة بتقسيم الأوصاف، لعاد إلى ما قاله؛ إذْ ذلك يفيد أنَّ التقسيم سبب السَّبْر.

- **[بيان السبب بالقول بأنَّ السَّبْر مفيد لمعرفة العلة:]**

واعلم أنا إنَّما قلنا: إنَّ السبر مُفيد لمعرفة العلة بناءً على مقدمات:

إحداهن: أنَّ الأصل في الأحكام التعليل، فمهما أمكن جَعْل الحكم مُعَلَّلًا لا يُجعل تعبُّدًا.

الثانية: أنَّ الأصل في وصف الحكم أن يكون مناسبًا، فمتى أمكن إضافته إلى المناسب لا يُضاف إلى غيره.

الثالثة: أنه لا يُناسب إلَّا الوصف الباقي بعد السَّبر، فوجبَ كونه علة بهذه المقدمات، والأولى والثانية ظاهرتان، وأمَّا الثالثة، وهي أنه لا يُناسب إلَّا هذا الوصف، فدليلها ما سبقت الإشارة إليه من النفي الأصلي من أنَّ الظاهر ممَّن كان أهلًا للنظر له دُرْبَة بممارسة

(١) معنى السراية: سريان العتق في عبد أُعتق بعضه فقط [«المصباح المنير» (١٥٠)].

الأحكام، واستخراج أدلتها وعللها؛ إذا استفرغ وسعه في طلب الوصف المناسب من غيره، أنه يحصل له غلبة الظن بمعرفته وهي كافية؛ إذْ الأوصاف التي تُناط بها الأحكام إمَّا عقلية كالعلم والقدرة والرِّضى والعمدية، أو محسوسة، كالقتل والقطع والغصب والبيع والنكاح، أو شرعية كالطهارة والنجاسة والحل والحُرمة، وإدراك ذلك كله بمداركه، وهي العقل والحس والشرع سَبْرٌ على ما ذكرناه، فثبت بهذا أنَّ السَبْر والتقسيم طريق موصل إلى معرفة العلة واللَّه أعلم.

- **النوع الثالث من أنواع إثبات العلة بالاستنباط: إثباتها بالدوران، وهو الطرد والعكس:**

وهو في اللغة: مصدر دار يدور دَوْرًا ودورانًا؛ إذا تحرك حركة دوريّة، وهي التي تنتهي إلى مبدئها، كحركة الفلك والدُّولاب والرّحا ونحوها.

الدوران في اصطلاح الأصوليين: وجود الحكم بوجود الوصف المُدَّعَىَ علّة وعدمه بعدمه.

قال القرافي: هو عبارة عن اقتران ثبوت الحكم مع ثبوت الوصف وعدمه مع عدمه، قال: وفيه خلاف، والأكثرون من أصحابنا وغيرهم يقولون بكونه حجة:

قلت: وبعضهم يُعبّر عن الدوران بالطرد[1]، والعكس، منهم الآمدي، قال: وقد اختلف فيه، فمنهم من قال: يدلُّ على العِلّية، لكن منهم من قال: يدلُّ عليها قطعًا، كبعض المعتزلة، ومنهم من قال ظنًّا، كالقاضي أبي بكر وكثير من أبناء زماننا، ومنهم من قال: لا يدلُّ على العلية لا قطعًا ولا ظنًّا قال: وهو المختار.

قلت: مثال ذلك: الخمر، حين كونه مسكرًا حرام، فهذا اقتران وجود الحكم بوجود الوصف، ولمَّا كانت عصيرًا، وبعد أن صارت خلًّا بالاستحالة، ليست مُسكرة فليست حرامًا، فهذا اقتران العدم بالعدم وقد يكون الدوران في صورة واحدة كما ذكر في الخمر، وقد يكون في صورتين، كقولهم في وجوب الزكاة في حُلي الاستعمال المباح: العلة الموجبة للزكاة في كل من النقدين كونه أحد الحجرين؛ لأنَّ وجوب الزكاة دار مع كونه أحد الحجرين ولا زكاة فيه، لكن الدوران في صورة أقوى منه في صورتين على ما هو مُدْرَك ضرورة أو نظرًا ظاهرًا.

---

(١) معنى الطرد هو: ما يوجب الحكم لوجود العلة، وهو التلازم في الثبوت؛ أي: كلما ثبت الوصف ثبت معه الحكم، فالمراد به الملازمة في الثبوت فقط [التعريفات ١٢٣].

ولنا على أنَّ الدوران يفيد العلية هو أنه يوجب ظنّ العلّية فيجب اتباعه، أمَّا أنه يفيد ظنَّ كون الوصف علة فلدليل العرف والشرع؛ أمَّا دليل العرف، فإنّ من ناديناه باسم فغضب ثُمَّ سكتنا عنه فزال غضبه، ثُمَّ ناديناه فغضب، وتكرر ذلك منه، حصل لنا العلم فضلًا عن الظنّ بأنَّ علة غضبه ذلك الاسم، وأيضًا فإنَّ هذا شأن العلل العقلية، والأصل حمل الشرعيات عليها ما لم يقم فارق بين البابين.

فإنَّ الكسر مثلًا يوجد الانكسار بوجوده، ويعدم بعدمه، وبمثل ذلك علم الأطباء ما علموه من قوى الأدوية وأفعالها، كالأدوية المسهّلة والقابضة وغيرها حيث دارت آثارها معها وجودًا وعدمًا.

وأمَّا دليل الشرع؛ فلأنَّ النَّبِيّ ﷺ بعث ابن اللُّتبيّة عاملًا، فلمَّا عاد من عمله جاء بمالٍ فجعل يقول: هذا لكم، وهذا أُهدي لي، فخطب النَّبِيّ ﷺ فقال: «**ما بال الرجل نبعثه في عمل المسلمين فيجيء فيقول: هذا لكم، وهذا لي، ألا جلس في بيت أمه فينظر هل يُهدى إليه**»[1]، وهذا عين الاستدلال بالدوران؛ أي: إنا إذا استعملناك أُهدي لك، وإذا لم نستعملك لم يُهد لك، فَعِلّة الهدية لك استعمالنا إياك، فثبت بهذا أنه يوجب ظنّ العِلّية.

وأمَّا أنه إذا وجب ظنّ العلية، وجب اتباعه، فلأنَّ الظن متبع في العمليات بما عُرف في الدليل على إثبات القياس، من أنه يتضمن دفع ضرر مظنون». اهـ

وقال المرداوي في «التحبير» (٧/ ٣٤٣٧/ وما بعدها):

«من مسالك العلة: الدوران، وسمَّاه الآمدي وابن الحاجب: الطرد والعكس لكونه بمعناه، وكذا قال ابن مفلح.

الطرد والعكس وهو الدوران، وهو أن يوجد الحكم أي: تعلقه عند وجود وصف وينعدم عند عدمه، ويسمى الوصف حينئذ مدارًا والحكم دائرًا.

ثُمَّ الدوران: إمَّا في محل واحد كالإسكار في العصير، فإنَّ العصير قبل أن يوجد الإسكار كان حلالًا، فلمَّا حدث الإسكار حرم، فلمَّا زال الإسكار وصار خلًّا صار حلالًا، فدار التحريم مع الإسكار وجودًا وعدمًا.

وأمَّا في محلين كالطعم مع تحريم الربا، فإنه لما وجد الطعم في التفاح كان ربويًّا، ولمَّا لم يوجد في الحرير مثلًا لم يكن ربويًا، فدار جريان الربا مع الطعم.

(١) رواه البخاري (٩٢٥)، ومسلم (١٨٣٢).

إذا علم ذلك فهل يفيد الدوران ظنَّ العلية أو لا يفيد مطلقًا؟ أقوال: أحدها: أنه يفيد ظنّ العلية فقط وهذا هو الصحيح، قاله أكثر أصحابنا، والمالكية، والشافعية، والجرجاني، والسرخسي، والرازي وأتباعه والقول الثاني: يفيد القطع بالعلية.

قيل: ولعل من يدّعي القطع إنّما هو من يشترط ظهور المناسبة في قياس العلل مطلقًا، ولا يكتفي بالسبر ولا بالدوران بمجرّده، فإذا انضم الدوران إلى المناسبة ارتقى بهذه الزيادة إلى اليقين، وإلَّا فأي وجه لتخيل القطع في مجرد الدوران؟!

والقول الثالث: أنه لا يفيد بمجرده ظنًّا ولا قطعًا؛ أي: لا يفيد ظن العلية ولا القطع بها، لا أنه لا يفيد الحكم؛ بل قد يثبت الحكم بالدوران؛ بل وبالطرد وحده، وهذا قول أكثر الحنفية، وهو اختيار ابن السمعاني والغزالي وابن الحاجب والآمدي، وذكره قول المحققين من أصحابهم». اهـ.

(١٥) الأحكام الشرعية مُعَلّلة بِحِكم ومصالح:

فكل ما مضى في هذه المسألة يبرهن بأنَّ أحكام اللَّه ورسوله ﷺ مُعَلَّلَة.

قال ابن القيم في: «إعلام الموقعين» (١/ ١٥٨- ١٦٠):

«لهذا يذكر الشارع العلة والأوصاف المؤثّرة والمعاني المعتبرة في الأحكام القدرية والشرعية والجزئية، ليدلّ بذلك على تعليق الحكم بها إن وجدت، واقتضائها لأحكامها وعدم تخلّفها عنها إلَّا لمانع يعارض اقتضاءها ويوجب تخلف أثرها عنها، كقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأنفال: ١٣]، وقوله: ﴿ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ [غافر: ٧٥]، وقد جاء التعليل في الكتاب العزيز بالباء تارة، وباللام تارة، وبأن تارة، وبمجموعهما تارة، وبكي تارة، ومن أجل تارة، وترتيب الجزاء على الشرط تارة، وبالفاء المؤذنة بالسببيّة تارة، وبلعلَّ تارة، فاللام، كقوله: ﴿ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٩٧]، وأنَّ، كقوله: ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾ [الأنعام: ١٥٦]، ثُمَّ قيل: التقدير لئلّا تقولوا، وأنَّ اللام، كقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، والفاء، كقوله: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَٰهُمْ﴾ [الشعراء: ١٣٩]، ﴿فَعَصَوْاْ رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَّابِيَةً﴾ [الحاقة: ١٠]، وترتيب الحكم على الوصف كقوله: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة: ١٦]، وقوله: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١٦]، ولعلَّ، كقوله: ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤]، ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الحديد: ١٧]، ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩].

• وقد ذكر النَّبِيّ ﷺ علل الأحكام والأوصاف المؤثرة فيها؛ ليدل على ارتباطها بها وتعديها بتعدِّي أوصافها وعللها، كقوله: «**إنَّما جعل الاستئذان من أجل النظر**»[(١)]، وقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١]، وقوله: «**لا يتناجى اثنان دون الثالث فإنَّ ذلك يحزنه**»[(٢)]». اهـ.

وقال الشاطبي في «الموافقات» (٢/ ٢٦٢) كتاب المقاصد:

«والمعتمد إنَّما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وُضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، فإنَّ اللَّه تعالى يقول في بعثه الرسل، وهو الأصل: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

وأمَّا التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنَّة فأكثر من أن تُحصى، كقوله بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وفي الصلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقال في القبلة: ﴿فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: ١٥٠]، وفي الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ [الحج: ٣٩]، وفي القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]. وفي التقرير على التوحيد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، والمقصود التنبيه.

وإذا دلّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدًا للعلم، فنحن نقطع بأنَّ الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد، فلنجر على مقتضاه». اهـ.

(١) متفق عليه، البخاري (٦٩٠١)، ومسلم (٢١٥٦).
(٢) متفق عليه، البخاري (٦٢٨٨)، ومسلم (٢١٨٣).

• **المسألة (٩٢): بيان ما يفسد به القياس:**

قال الطوفيّ في: «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٣٤٧/ وما بعدها):

«لما بيّن شروط أركان القياس ومُصححاته شرع في بيان ما يُفسده وذلك من وجوه:

• **أحدها**: أن لا يكون الحكم مُعَلّلًا في نفس الأمر، فيكون القائس قد علّل ما ليس بمُعلل، كمن زعم أنَّ علة انتقاض الوضوء بلحم الجزور هو أنه لشدة حرارته ودسمه مُرْخ للجوف والأمعاء، ومخرج الحدث فصار ذلك مظنّة لخروجه، فأُقيم مقام حقيقته كالنوم، ثُمَّ أُلحق به كل طعام مرخ للجوف، والصحيح المشهور أن ذلك تعبُّد.

وحُكي عن أبي بكر من أصحابنا أنه قال: إذا نقض لحم الجزور الوضوء مع إباحته، فاللحوم المحرمة كلحم الخنزير والكلب أوْلى أن تكون ناقضة، فجعل استفادة الحُكم في اللحوم المحرمة من باب مفهوم الموافقة، وهو فاسد أيضًا؛ لأنَّ شرط مفهوم الموافقة فَهْمُ العلة في الأصل، كإكرام الوالدين بالنهي عن التأفيف؛ ولذلك جعله بعض الأصوليين قياسًا، والحكم في لحم الجَزور لا يظهر له علة، وإنَّما هو تعبّد.

• **الثاني**: أن يخطئ القائس علة الحكم، عند اللَّه تعالى في الأصل، مثل أن يعتقد أن علة البُرّ الطُّعم، فيلحق به الخضراوات وسائر المطعومات، وتكون علّته في نفس الأمر الكيل أو الاقتيات أو بالعكس، أو يظن أن علة ولاية الإجبار في البكر الصغيرة البكارة، فيُلحق بها البكر البالغة، أو الصِّغر فيُلحق بها الصغيرة الثيب، ويكون الأمر في الحقيقة بخلاف ذلك، أو يظن أن علة قتل المرتد تبديل الدين فيُلحق به المرأة، أو إعانة الكفار فلا يلحقها به، والعلة خلاف ذلك في الأصل.

• **الثالث**: أن يزيد في أوصاف العلة أو ينقص منها، مثل أن يعلل الحنبلي بأنه قتل عمد عدوان، فأوجب القَوَد، فيقول الحنفي: نَقَصْتَ من أوصاف العلة وصفًا وهو الآلة الصالحة السارية في البدن، يعني: المُحَدَّد، فلا يصح إلحاق المثقّل به، أو يُعلّل الحنفيّ بذلك فيقول الخَصْمُ: زدت في أوصاف العلة وصفًا ليس منها، وهو صلاحية الآلة، وإنَّما العلة هي القتل العمد العدوان فقط، فيلحق به المُثَقّل.

وكذا لو قال الحنفي في كفارة رمضان: إفساد الصوم، فأوجب الكفارة، فقال الحنبلي: نَقَصْتَ وصفًا خاصًّا من العلة، وإنَّما هي إفسادٌ للصوم الواجب بالجماع، فيخرج الأكل والشرب عن كونه موجبًا لها.

• **الرابع**: أن يتوهّم وجود العلة في الفرع وليست فيه، مثل أن يظنّ أنَّ الخِيار ونحوه

مكيلًا فيُلحقه بالبُرّ في تحريم الربا أو بالعكس، مثل أن يظن أنَّ الأرز موزون، فيلحقه بالخضروات في عدم تحريم الربا بجامع أنه ليس بمكيل.

● **وذكر الغزالي وَجْهًا آخر**، وهو أن يستدل على تصحيح العلة بما ليس بدليل، فلا يصح، فلا يحل له القياس وإن أصاب، كما لو أصاب بمُجرّد الوهم والحَدْس، أوْ أصاب القِبلة عند اشتباهها بدون اجتهاد.

قلتُ: هذا ممَّا يمنع جواز القياس، وقد يُفضي إلى إفساده بتقدير الخطأ في دليل تصحيح العلة، ولا يلزم منه فساد القياس، لجواز أن يصيب، فيصِح القياس، وربَّما اتّجه جواز القياس حينئذ بناءً على الخلاف فيمن أصاب القبلة بغير اجتهاد.

قال: وزاد آخرون احتمالًا آخر، وهو الخطأ في أصل القياس في الشرع؛ لأنَّ صحة القياس ليست مظنونة حتى يتطرق إليها هذا الاحتمال؛ بل هي مقطوع بها كالتوحيد والنبوّة.

قال: وهذه المثارات للخطأ في القياس إنَّما تستقيم على رأي من يرى أن المصيب واحد، أمَّا من قال: كل مجتهد مصيب، فلا غلط في القياس على رأيه؛ لأنَّ العلة عند كل مجتهد ما غلب على ظنّه، فلا يتصور فيها الخطأ». اهـ.

قلت: ولا شك أنَّ الحق عند اللَّه واحد أصابه من أصابه وأخطأه من أخطأه؛ بدليل: ما رواه البخاري في «صحيحه» (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦) من حديث عمرو بن العاص عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثُمَّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثُمَّ أخطأ فله أجر**».

فقوله ﷺ: «**فاجتهد ثُمَّ أصاب**»، وقوله: «**فاجتهد ثُمَّ أخطأ**» يبيّن يقينًا أنَّ هناك إصابة للحق وخطأ في إصابته، ومن قال بأنَّ كل مجتهد يصيب ليس معه دليل، إلَّا حديث: «**أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم**»، وهو حديث موضوع باطل كما مرَّ تفصيلًا.

● **المسألة (٩٣): فيما يجري فيه القياس ويُستعمل فيه:**

● **أولًا: جريان القياس في الأسباب:**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٤٤٨/ وما بعدها):

«إجراء القياس في الأسباب هو مذهبنا ومذهب أكثر الشافعية، ومنع منه أبو زيد الدبّوسي والحنفية، قال الآمدي: وصورته: إثبات كون اللِّواط سببًا للحد قياسًا على الزنا.

قلت: وكذا الكلام في النبَّاش والنَّبيذ.

وحجة من أجاز القياس في الأسباب، وهي من وجوه:

أحدها: أنَّ الصحابة ﭫ أجمعوا على مشروعية القياس في أحكام الشرع من غير فرق بين بعضها وبعض، ولا تفصيل بين الأسباب وغيرها؛ وذلك يقتضي عموم جوازه فيها.

الوجه الثاني: أنهم قالوا في السكران: إنه إذا سكر هَذَى، وإذا هَذَى افترى، فيجب عليه حدُّ المفتري، وهو قياس سببيٌّ؛ أي: قياس في الأسباب؛ لأنَّ القذف سبب حد القاذف ثمانين، وقد قاسوا عليه السُّكر في كونه سببًا لذلك، والذي أنشأ هذا القياس عليٌّ ﭬ بحضرة عمر وغيره ﭫ، لكنهم لما وافقوا عليه وصاروا إليه نسب إليهم[١].

الوجه الثالث: أن منع القياس في الأسباب وغيرها، إمَّا أن يكون مع فهم المعنى الجامع بين الأصل والفرع أوْ لا، فإن كان الأوَّل فهو تحكم من الخصم حيث أجاز القياس لأجل فهم الجامع في غير الأسباب ومنعه فيها؛ إذْ ليس أوْلى من العكس.

وإن كان الثاني، فهو وِفاق مِنّا ومنهم؛ لأننا حيث لا نفهم المعنى الجامع المصحح للقياس لا نقيس.

الوجه الرابع: أنَّ القياس في الأسباب ونحوها بشرطه المذكور مفيد للظن، والظن متبع شرعًا، فهذا القياس متّبع شرعًا فيكون حجة، ونظم هذا الدليل ومقدماته ظاهرة.

- **[ثانيًا: جريان القياس في المقدّرات والحدود والكفَّارات]**

وهذه الأدلة المذكورة منتظمة للاحتجاج على إثبات القياس في الأسباب، والكفارات والحدود.

فجريان القياس في المقدّرات، والحدود، والكفَّارات، كنصب الزكوات، وعدد الصلوات والركعات، وأروش الجنايات ونحوها، وحدّ الزاني، والقذف، والشرب، وسائر الكفارات هو مذهب أحمد، والشافعي، وابن القصار والباجي من المالكية وأكثر الناس، خلافًا لأبي حنيفة وأصحابه.

لنا: ما سبق من أنَّ إجماع الصحابة ﭫ على القياس من غير فرق، ومن أنَّا فهمنا مناط الحكم، وأفادنا القياس الظن قِسنا، وإلَّا فلا.

احتج الخصم بأنَّ الأمور المذكورة لا يُعقل معنى اختصاصها بما اختصت به دون ما هو

---

(١) رواه الحاكم في «المستدرك» (٨١٣١/ ١٠٨)، وصححه، ووافقه الذهبي في التلخيص، ورواه مالك في «الموطأ» (٢/ ٨٤٢/ رقم ٢)، والدارقطني في «سننه» (١٦٦١٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٣٢٠١٨- ٣٢١)، وعبد الرزاق في «مصنفه» (١٣٥٤٢) بلفظ: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هَذَى، وإذا هَذَى افترى، فأرى عليه حد الافتراء» عن عكرمة، والحاكم في «المستدرك» (٨١٣١)، وصححه ووافقه الذهبي.

أعلى منه أو أدنى، كوجوب الزكاة في عشرين مثقالًا دون تسعة عشر أو أحد وعشرين، وإيجاب مئة في الحد دون تسعة وتسعين سوطًا أو مئة وسوط، وصيام ثلاثة أيام في كفارة اليمين دون يومين أو أربعة، وصيام ستين يومًا في الظهار ونحوه دون أحد وستين، أو تسعة وخمسين، وإذا كانت هذه التخصيصات لا يُعقل تعذّر القياس فيها؛ إذْ القياس فرع تعقل المعنى، وإذا انتفى الأصل انتفى الفرع.

والجواب بما سبق من أنَّا حيث لا نفهم المعنى لا نقيس.

قلت: فكأن النزاع صار في مسألة أخرى، وهو جواز فهم المعنى في الحدود ونحوها، فنحن نقول: يجوز فهمه في بعض صورها، فيصح القياس عليها إذا تحقق مناط حكم الأصل من الفرع، وهم يقولون: لا يجوز أن يُفهم، فلا يصح القياس لتعذّر تحقق مناط حكم الأصل في الفرع[1]، وحينئذ الأشبه ما قلناه؛ إذْ جواز فهم المعنى في ذلك لا يلزم منه محال، ولا ينكره عاقل، فإن كان هذا هو محل الخلاف؛ وإلَّا عاد النزاع لفظيًا لاتفاق الفريقين على امتناع القياس في التعبد، وجوازه حيث عُقل المعنى». اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٥/ ٥٦):

«قال بعضهم: المراد جريانه في الحدود زيادة عقوبة في الحدِّ لوجود علّة تقتضي الزيادة، كزيادة التعزير في حق الشرب وتبليغه إلى ثمانين قياسًا على حد القذف.

أمَّا إنشاء حد بالقياس على حد فلا يجوز بالاتفاق». اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ١٠٨):

«وأمَّا دليلنا وهو أنَّ القياس دليل اللَّه تعالى، ودليل اللَّه تعالى يجوز أن يثبت به الحدود والكفارات دليلها الكتاب والسنَّة.

ويُقال أيضًا: إثبات حكم شرعي بدليل من دلائل اللَّه تعالى فجائز كما لو كان الحكم سوى الحدود والكفّارات، والقياس على خبر الواحد قياس معتمد، والحرف المعتمد: أنَّ الدلائل التي قامت على صحة القياس قد قامت على الإطلاق من غير تخصيص موضع دون موضع، فصار القياس صحيحًا استعماله في كل موضع إلَّا أن يمنع منه مانع، ولا مانع في الحدود والكفارات، وإنَّما صح القياس في هذه المواضع؛ لأنا علمنا معاني صحيحه في

(١) قال الطوفي (٣/ ٢٧٨) من شرحه: «ومن أجرى القياس في الكفارات فإنَّما أجراه حيث غلب على ظنه مناط الحكم، ووُجدت شروط القياس». اهـ.

هذه الأصول، فصحّ قياس الفروع عليها بتلك المعاني، وقد عملوا هم بمثل هذا في قياس الأكل على الوطء في إيجاب كفارة الفطر.

فإن قيل: هل يصح إثبات حد مبتدأ بالقياس أو كفارة مبتدأه؟ قلنا: لا طريق يوصل القياس إلى إثبات حد مبتدأ، وكذلك لا طريق يوصل إلى إثبات كفارة مبتدأة بالقياس، ولو كان الطريق يصح إثباته من جهته لصح إثباته، وأمَّا في المسائل التي ذكرناها بالقياس يمكن، فوجب استعماله، وعلى هذا القول في المقادير إذا عرف معناها وثبت تأثيرها يجوز القياس عليها». اهـ.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٩٢٢/ وما بعدها):

«ومعنى القياس في الأسباب: أن يجعل الشارع وصفًا سببًا للحكم، فيُقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببًا، وذلك نحو جعل الزنا سببًا للحد فيقاس عليه اللواطة في كونها سببًا للحد، وأن جريان القياس إنَّما يكون فيما يُعقل معناه منها، لا فيما لا يُعقل، فإنه لا خلاف في عدم جريان القياس فيه كما في غير الحدود والكفارات ولا مدخل لخصوصيّتها في امتناع القياس، واحتج القائلون بالجواز بأنه قد ثبت القياس في الأسباب، وذلك كقياس المُثَقّل على المحدد في كونه سببًا للقصاص، وقياس اللواطة على الزنا في كونها سببًا للحدّ.

وأُجيب بأنَّ ذلك خارج عن محل النزاع؛ لأنَّ النزاع إنَّما هو فيما تغاير فيه السبب في الأصل والفرع؛ أي: الوصف المتضمن للحكمة، وكذا العلة وهي الحكمة.

وهاهنا السبب سببٌ واحد يثبت لهما؛ أي: لمحلَّي الحكم، وهما الأصل والفرع بعلّة واحدة، ففي المُثقل والمحدّد السبب للقتل: العمد والعدوان، والعلة الزجر لحفظ النفس، والحكم القصاص.

وفي الزنا واللواطة: السبب إيلاج فرج في فرج محرّم شرعًا، مشتهًى طبعًا، والعلة الزجر لحفظ النسب، والحكم وجوب الحدّ.

وهذا الجواب يرد على من قال بمنع القياس في الأسباب.

• **واحتج القائلون بإثبات القياس في الحدود والكفارات**: بأنَّ الدليل الدال على حجّية القياس يتناولهما؛ لعمومه، فوجب العمل به فيهما.

ويؤيد ذلك: أنَّ الصحابة حدّوا في الخمر بالقياس، حتى تشاوروا فيه، فقال عليٌّ رضي الله عنه: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هَذَى، وإذا هَذَى افترى، فأرى عليه حدَّ الافتراء» فأقام مظنة الشيء مقامه، وذلك هو القياس.

واعلم أنَّ عدم جريان القياس فيما لا يُعقل معناه، كضرب الدية على العاقلة، قد قيل: إنه إجماع، وقيل: إنه مذهب الجمهور، وأنَّ المخالف في ذلك شذوذ، ووجه المنع: أنَّ القياس فرع تعقّل المعنى المعلل به الحكم في الأصل، واستدلَّ من أثبت القياس فيما لا يعقل معناه: بأنَّ الأحكام الشرعية متماثلة؛ لأنه يشملها حدّ واحد، وهو حدّ الحكم الشرعي، والمتماثلات يجب اشتراكهما فيما يجوز عليهما؛ لأنَّ حكم الشيء حكم مثله». اهـ.

- **ثالثًا: جريان القياس في النفي:**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٤٥٣/ وما بعدها):

«**والنفي ضربان**: أصلي أو طارئ، فالأصلي ما لم يتقدّمه ثبوت، كنفي صلاة سادسة، ونفي صوم شهرٍ غير رمضان، ونحو ذلك، فهذا يجري فيه قياس الدلالة دون قياس العلة، والفرق بينهما: أنَّ الاستدلال ممكن موجود قبل ورود الشرع، ولهذا أمكن النظر والاستدلال قبْل الشرع؛ لأنها من آثاره وأحكامه، فلا يتصور وجودها قبله، والمراد بقياس الدلالة هاهنا:

هو الاستدلال بانتفاء الحكم في شيء على انتفائه عن مثله، أو بعدم انتفاء خواص الشيء على عدمه.

مثال الأول: أن يُقال: إنَّما لم يجب الفعل الفلاني لأنَّ فيه مفسدة خالصة أو راجحة، وهذا الفعل الآخر مشتمل على مثل ذلك، فينبغي أن لا يجب، مثاله: إنَّما لم تجب صلاة سادسة وحجٌّ ثان في العمر لما فيه من المفسدة في نظر الشارع، ووجوب صوم شهر ثان، أوْ وجوب ستة أيام من شوَّال فيه مثل تلك المفسدة فينبغي أن لا يجب، فهذا قياس لأحد الحكمين على الآخر في الانتفاء بالاستدلال بجامع ما اشتملا عليه من المفسدة.

مثال الثاني: وهو الاستدلال بانتفاء الخواص أن يُقال: ترتيب الوعيد من خواصّ الوجوب، وهو منتف في صلاة الوتر والضحى وصوم أيام البيض فلا تكون واجبة.

فيؤكد به الاستصحاب؛ أي: أنَّ هذا الانتفاء مُستغنٍ باستصحاب دليل العقل النَّافي عن دليل.

وهذا الاستدلال المذكور عليه إنَّما وقع مؤكدًا لاستصحاب حال النفي الأصلي حتى لو لم يوجد هذا الاستدلال على نفي وجوب الصلاة السادسة لكان النفي الأصلي مستقلًّا بنفي وجوبها.

أمَّا قياس العلة فلا يتصور في هذا لما سبق، ولأنَّ العلة إنَّما تكون لما يتجّدد بعد عدمه،

وهذا النفي ثابت بالأصالة فلا علّة له إلَّا إرادة البارئ ﷻ عدم متعلقه وهو النفي، بمعنى أنه لم يُرد إيجاده، لكن ذلك لا يصلح أن تعلّل به الأحكام الشرعية.

وأمَّا النفي الطارئ؛ أي: الحادث المتجدد بعد عدمه، كبراءة الذمة من الدَّين بعد ثبوته فيها، فيجري فيه القياسان: قياس الدلالة وقياس العلة؛ لأنه حكم شرعي فهو كالإثبات الشرعي، وذلك لأنّ النفي الطارئ بالشرع له خواص يُستدل بانتفائها على انتفائه، وآثار يستدل بوجودها على وجوده، وكذلك له علل وأسباب يُعلل بها، ويلحق به ما شاركه فيها.

مثال الأول: وهو قياس الدلالة في النفي الطاري أن يقول: مِن خواص براءة الذمة من الدَّين أن لا يُطالب به بعد أدائه، ولا يرتفع إلى الحاكم، ولا يُحبس به ولا يحال به عليه ونحو ذلك، وكل هذه الخواص موجودة، فدلَّ على براءة الذمة، كما نقول: مِن خواص الملك المطلق جواز بيعه وهبته والتصدق به والوصية به.

وقد انتفت بالعين المغصوبة بالنسبة إلى الغاصب فدلَّ على عدم ملكه لها، وثبت بالنسبة إلى المغصوب منه في الجملة فدلَّ على ثبوت ملكه لها.

ومثال الثاني: وهو قياس العلة في النفي الطارئ أن يُقال: علة براءة الذمة مِنْ دين الآدمي هو أداؤه، والعبادات هي دين اللَّه ﷻ فليكن أداؤها عِلّة البراءة منها؛ وقد دلَّ على صحة هذا القياس قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**فدين اللَّه أحقُّ بالقضاء**»[1].

ولو قال قائل: إنَّ الحوالة بالدين على مليء علّة لبراءة ذمة المحيل منه، فلتكن الإحالة بدين اللَّه ﷻ علة لبراءة ذمة المَكلف منها حتى تجوز استنابة المكلف غيره في أداء الفرائض الواجبة عنه، كالصلاة المكتوبة، وصوم رمضان، وحج الفرض ونحوه، لكان هذا قياسًا صحيحًا في الجملة، وقد ظهرت صحّته في جواز الاستنابة في دفع الزكاة، وفروض الكفايات، وصوم النَّذر عن الأموات، وحج التطوع، ونحوه من القُرَب، وإن أدَّى اجتهاد مجتهد إلى طرد القياس في بقية الواجبات، وأمكن أن يأتي بدليل أو شبهة يُعذر بها المجتهد، كان له طرْدُهُ، لكن المشهور بين الأمة أنَّ فروض الأعيان لا تُقبل الاستنابة فيها، ولا الحوالة بها على غير من خوطب بفعلها، وليس ذلك لِفساد القياس المذكور في نفسه؛ بل لِفوات شرطه، وهو أنَّ الحِوالة، إنَّما تنقل الحق وتبرأ بها ذمة المحيل بشرط رضى صاحب الحق عند بعض أهل العلم، وذلك غير معلوم من اللَّه تعالى أنه رضي بنقل حقّه؛ بل ربَّما كان

(١) متفق عليه، وقد مرَّ قريبًا.

المعلوم عدم رضاه لتوجّه النصوص القاطعة إلى كل مُكلف بعينه بأداء ما خُوطب به.

وأمَّا من لا يشترط رضي صاحب الحق في الحوالة فيمنع صحة القياس المذكور لقيام الفارق، وهو: أنَّ حقَّ الآدمي المقصود منه أداؤه، لا تعبُّد عين المؤدّي له به، فيقوم غيره مقامه في ذلك، بخلاف حق اللَّه ﷻ، فإنَّ المعتبر فيه أمران: أداؤه بنائب، ولهذا لما لم يكن المقصود من فرض الكفاية تعبَّد الأعيان به، قام البعض فيه مقام البعض.

وأشار القرافي في «مختصره» إلى أنَّ في دخول القياس في النَّفي الأصلي أقوالًا، ثالثها المذكور في «المختصر»، وهو: دخول قياس الاستدلال فيه دون قياس العلة، وهو المذكور في «المستصفى»، و«الروضة»، وقد ذكرت توجيهه.

أمَّا حجَّة الجواز مطلقًا، فقد سبقت في أثناء ذلك، وهو أن يستدل بانتفاء خواص ذلك الفعل على انتفائه في قياس الاستدلال، أوْ يُقال: إنَّما لم يجب الفعل الفلانيِّ لتضمّنه مفسدة كذا، وهذا الفعل يتضمَّن مثل تلك المفسدة فلا يجب فيه قياس العلة.

وحجة المنع مطلقًا: قد أشير إليها أيضًا، وهو أن النَّفْي الأصلي ثابت مستمر بذاته، فيستحيل إثباته بغيره من استدلالٍ أوْ علّةٍ؛ لأنه إثبات الثابت وهو تحصيل الحاصل.

والجواب: أمَّا الاستدلال، فقد بيّنَّا أنه مُؤكّد للنفي الأصلي، لا مُثْبِتٌ له، وأمَّا العلة: فقد بيّنَّا أنه يُمكن فهمنا بالقياس إلى حكمة الشرع، فنعدّيَها إلى ما ساوى النَّفي الذي استُفيدت منه، كقولنا: إنَّما لم يُبَح السُّمُّ؛ لأنه مُضرّ بالأبدان، مُفَوّت لحقوق اللَّه ﷻ منها، ثُمَّ تعدَّى ذلك إلى كل مُضِرٌّ بالبدن، مُفَوِّت للعبادة منه، كقتل النفس ونحوه، وهذا قياس صحيح مُفيد لو لم يرد النص بمقتضاه لصحّ إثبات الحكم به». اهـ.

- **المسألة (٩٤): القياس على نوعين: مقطوع به ومظنون**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٣٥٠/ وما بعدها):

«**تنبيه**: إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق مقطوع به ومظنون: يعني: القياس على ضربين: مقطوع به ومظنون؛ أي: مساواة الفرع للأصل، تارة تكون قطعية، وتارة تكون ظنّية، فالأوّل -وهو المقطوع به- على ضربين أيضًا: أحدهما: أن يكون المسكوت عنه أوْلى بالحكم، وهو فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة، نحو قولنا: إذا قبل شهادة اثنين، فشهادة ثلاثة أوْلى؛ لأنَّ الاثنين فيهم وزيادة، وإذا لم تصح الأضحية بالعوراء فبالعمياء أوْلى؛ لأنَّ في العمياء العوراء أو معناها وزيادة، وكذلك إذا لم يصح بالعَرْجاء، فمقطوعة الرجلين أوْلى، وكقوله ﷺ:

«**أدَّوا الخيْط والمِخْيَط**»(١)، فوجوب ردِّ ما هو أكثر من ذلك من الغنيمة أوْلى، وهو كقوله ﷻ: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، فعدم ردِّ القنطار أوْلى، وقوله ﵇: «**العينان وكاء السَّه، فإذا نامت العينان استطلق الوِكاء**»(٢)، فأثبت نقض الوضوء بالنوم، فبسائر مُزيلات العقل كالجنون والإغماء والسكر أوْلى.

وإذا رُدَّت شهادة الفاسق، فشهادة الكافر أوْلى بالرَّد؛ لأنَّ الكفر فِسْق وزيادة، وإذا وجبت الكفارة في قتل الخطأ ففي العمد أوْلى؛ لأنَّ فيه ما في الخطأ وزيادة العدوان، وإذا أخذت الجزية من الكتابيِّ فمن الوثنيِّ أوْلى؛ لأنَّ فيه ما في الكتابي من الكفر مع زيادة كفر وجهل، فإنَّ هذا القبيل مظنون لإمكان الفرق في نظر المجتهد بين الفاسق والكافر في الشهادة، وبين الخطأ والعمد في الكفارة وبين الكتابي والوثني، بأنَّ قبول الجزية نوع احترام وتخفيف، وذلك ممَّا لا يستحقه الوثنيِّ بخلاف الكتابي في ذلك احترامًا لكتابه.

وهذا -أعني: الإلحاق بالمظنون- مُشبهٌ لما قبله ومتعلق بأذياله، غير أنَّ الأول قاطع، وهذا ظنِّيٌ كما قد رأيت، وبالجملة بينهما جامع، وهو مبادرة الذهن إلى أولوية الفرع بالحكم، وفارق؛ وهو إمكان الفرق بين الأصل والفرع في هذا الضرب الثاني دون الضرب الأول.

والضرب الثاني: من الإلحاق المقطوع به أن يستويا -يعني الأصل والفرع- في استحقاقهما ومناسبتهما له، كقولنا: سَرَى العتق في العبد، والأَمَة مثله؛ إذْ لا تأثير للذكورة والأنوثة في هذا الحكم، ونحوه في عرف الشرع وتصرّفه؛ إذْ هما وصفان طرديّان كالسواد والبياض، والطول والقصر، والحسن والقبح، وإن كان للذكورية والأنوثية تأثير في الفرق في بعض الأحكام كولاية النكاح والقضاء والشهادة.

وكذلك موت الحيوان في السمن المائع يُنجّسه، والزيت مثله؛ إذْ المؤثّر هو الجامع، وهو المَيَعَان المصُحّح لِسرَاية النجاسة، ولا أثر للفارق بكون هذا سَمْنًا وهذا زيتًا؛ لأنه فرق

(١) رواه ابن ماجه في «سننه» (٢٨٥٠)، وقال البوصيري: هذا إسناد حسن، عيسى بن سنان القسملي مختلف فيه، كما في «الزوائد» (٣/ ٣٨٥)، وأبو داود في «سننه» (٢٦٩٤)، والنسائي (٣٦٩٠) في «الصغرى»، والبيهقي في «الكبرى» (٦/ ٣٣٦- ٣٣٧)، وأحمد في «المسند» (٢٢٦١٧)، (٢٢٥٩٨)، والحاكم في «المستدرك» (٤٣٧٠)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٢) رواه ابن ماجه في «سننه» (٤٧٧)، وأبو داود (٢٠٣)، والدارقطني في «سننه» (١/ ١٦١)، حسّنه المجد في «المنتقى» (٢٤٣) من حديث عليٍّ، وحسنه أيضًا المنذري وابن الصلاح والنووي وقال أحمد: حديث عليٍّ أثبت من حديث معاوية في هذا الباب، [التلخيص الحبير (ح١٥٩) للحافظ ابن حجر، وقال: «السَّه: الدُّبُر، والوِكاء الخيط الذي تربط به الخريطة، والمعنى: اليقظة وكاء الدبر؛ أي: حافظة ما فيه من الخروج؛ لأنه ما دام مستيقظًا أحسَّ بما يخرج منه». اهـ.

لفظي غير مناسب.

وكذلك قوله ﷺ: «**أيّما رجل وجد متاعه عند رجل قد أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه**»(١)، فنقول: المرأة في معنى الرجل في ذلك، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] فنقول: العبيد في معنى الإماء في تنصيف الحدّ، وقوله ﷺ: «**من باع عبدًا وله مال فماله للبائع، إلَّا أن يشترطه المُبتاع**»(٢)، فنقول: الأمة إذا بيعت ولها مال في معنى العبد وهذا يُسمَّى القياس في معنى الأصل؛ أي: أنَّ الفرع فيه في معنى الأصل، وهو راجع إلى أن لا أثر للفارق، ويسمَّى إلغاء الفارق.

وطريق الإلحاق فيه من وجهين:

أحدهما: أن يُقال: لا فارق بين محل النزاع ومحل الإجماع إلَّا كذا، وهو لا أثر له، فيجب استواؤهما في الحكم.

مثاله: لا فارق بين العبد والأَمَة في سراية العِتق وتنصيف الحدّ إلَّا الذكورية، ولا أثر لها لما ذكرنا، فيجب استواؤهما في ذلك.

الوجه الثاني: أن يُبيّن الجامع الذي هو مناط الحكم في الأصل ما هو، ويُبين وجوده في الفرع فيثبت الحكم، مثل أن يقول: العلة في الأصل كذا، وهي متحققة في الفرع، فيجب استواؤهما في الحكم.

مثاله: العلة في تحريم الخمر الإسكار، وهي موجودة في النبيذ، فيجب اشتراكهما في التحريم، وهو: يعني هذا الطريق الثاني، وهو بيان الجامع في الأصل، ووجوده في الفرع هو المتفق على تسميته قياسًا، وفيما قبله -وهو الوجه الأول، وهو إلغاء الفارق- فيه خلاف، هل يُسمَّى قياسًا أم لا؟؛ وذلك لأنَّ القياس هو اعتبار شيء بغيره، أو الجمع بين شيئين بالقصد الأول، وهو يتحقق في بيان علة الأصل ووجودها في الفرع، أمَّا إلغاء الفارق فليس ذلك موجودًا فيه بالقصد الأول، إنَّما الموجود فيه إلغاء الفارق، وأمَّا الجمع بين الأصل والفرع، فإنَّما يحصل فيه بالقصد الثاني.

نحو السكر علة التحريم: هذا مثال بيان علة الأصل ووجودها في الفرع، وهو الوجه الثاني في الإلحاق المُسمَّى قياسًا بالاتفاق، كقولنا: السكر علة التحريم في الخمر، وهي

(١) متفق عليه: البخاري (٢٤٠٢)، ومسلم (١٥٥٩).
(٢) متفق عليه، البخاري: (٢٣٧٩)، ومسلم (١٥٤٣).

موجودة في النبيذ، فيثبت التحريم فيه، وإثبات المقدمة الأولى، وهي قولنا هاهنا: السكر علة التحريم بالشرع فقط؛ أي: إثبات العلة لا يثبت إلَّا بطريق شرعي؛ لأنها وضعية؛ أي: ممَّا وضعه الشرع، وما اختص الشرع بوضعه علة لا يعلم إلَّا بدليل من جهته، وإثبات المقدمة الثانية، وهي تحقيق العلة في الفرع بالعقل والعرف والشرع؛ لأنَّ طريق إثباتها في الفرع ليس من خواص أوضاع الشرع، إنَّما هو اجتهاد من المجتهد، فجاز أن يكون طريق إثباتها فيه عقليًّا أو عرفيًّا أو شرعيًّا؛ أي: معلوم بالعقل أو العرف أو الشرع، ويتعلّق بأذيال هذا الضرب، وهو القياس في معنى الأصل ما هو دونه في القوة وهو مظنون، كقولنا: إذا أضاف العتق إلى عُضو مُعين سرى، فإذا أضافه إلى جزء شائع كالنصف والثلث يسري أيضًا، والجامع أنَّ هذا بعض، وهذا بعض، فهذا في محل النظر والاجتهاد؛ إذْ شيوع البعض وتعيينه مثار لفرق مُنقدح في نظر بعض المجتهدين.

فيحصل ممَّا ذكرنا: أنَّ الإلحاق المقطوع به ضربان:

أحدهما: ما الفرع أوْلى فيه بالحكم في بادئ الرأي، ثم ينقسم إلى قسمين: ما الأمر فيه كذلك في الحقيقة، كالضرب مع التأفيف، وهو فحوى الخطاب، وما ليس كذلك، كشهادة الكافر مع شهادة الفاسق، والأوّل أقوى من الثاني.

الضرب الثاني: ما الفرع فيه مُساوٍ للأصل في استحقاق الحكم، وهو أيضًا على قسمين: ما لا ينقدح الفرق بينهما في نفس الأمر، كقياس الأَمَة على العبد في السِّراية، الثاني: ما ينقدح فيه الفرق، كالجزء المشاع مع الجزء المُعيّن.

والمظنون ما عدا ذلك؛ أي: ما عدا ما ذكرناه في الإلحاق بطريق الأوْلى، والقياس في معنى الأصل، فهو مظنون، كالأقيسة الشبهية ونحو ذلك، فحَصل من هذه الجملة بيان أصناف الإلحاق القياسي قطعًا أو ظنًّا». اهـ.

● **خاتمة في الكلام على مسالك العلة:**

لمَّا كانت أركان القياس: الأصل، والفرع، والعلة الجامعة، والحكم، ولما كان الحكم يترتب على وجود العلة في الفرع فيلحق حكم الأصل بالفرع؛ بناءً على اشتراكهما في العلة، كانت العلة هي المحرّك الأساسي لعملية القياس؛ إذْ الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، وكانت الأدلة الشرعية التي تثبت بها العلة: الكتاب والسنَّة، والإجماع، والاستنباط بأقسامه السابقة، وكان الاستنباط يحتمل الصواب والخطأ، والكتاب والسنَّة والإجماع أدلة لا تحتمل الخطأ لاسيما إذا نُصّ فيها على العلة، نتج من هذا وحاصله: احتمالية التشكيك في الأحكام القائمة على العلل المستنبطة؛ لأنَّ الأحكام لا تثبت بالاحتمال، والأصل براءة الذمة من

التكاليف، وهي البراءة الأصلية، وطرق الاستنباط والاجتهاد تختلف باختلاف الأشخاص والمجتهدين، ولا يجوز أن نلزم النَّاس بأحكام قائمة على الاجتهاد المحتمل للصواب والخطأ والخاضع للاختلاف، وعليه، فإنَّ كل حكم قائم على القياس، وكانت العلة فيه مستنبطة، من غير تنصيص عليها بالكتاب أو السُّنة أو الإجماع، هو محل نظر وبحث لا نجزم فيه ولا نقطع بصحَّته الملزمة للمكلفين بالأحكام الشرعية من الحلال والحرام والواجب والمندوب والمكروه هذه الأحكام القائمة على العلل المختلف فيها من خلال الاختلاف في الاجتهاد المستنبط للعلل الظنِّية.

ومن أجْل ذلك مثلًا، أرى اقتصار الحكم في الأصناف الربوية على ما ذُكر في الحديث عدا الذهب والفضة؛ لأنَّ العلة فيهما الثمنية فتتعدى إلى الفلوس باختلاف أنواعها، والدليل على ذلك اختلاف المذاهب الأربعة في علّة البر والشعير والتمر والملح ومع الاختلاف والاحتمال لا نُلزم النَّاس بأحكام يترتب عليها معصية وطاعة، والأصل براءة الذمة من التكاليف وهذا ما اختاره ابن حزم والصنعاني، وإن كان ابن حزم لا يقول بالقياس وينكره، ولكنه أقام قوله بعد إنكاره للقياس على أصل براءة الذمة أيضًا، وكذلك الصنعاني، وهو كلام أميل إلى تقويته واختياره، ثُمَّ يُعمَّم في الأحكام المترتبة على العلل المستنبطة واللَّه أعلى وأعلم.

• **المسألة (٩٥): أدلَّة حُجّية القياس:**

وإنَّما أجّلت الأدلة؛ حتى يتصوّر القياس تصورًا صحيحًا ويُعلم ما هو.

قال أبو عمر بن عبد البرّ في «جامع بيان العلم وفضله» الباب الحادي والخمسون، مختصر في إثبات المقايسة في الفقه (صحيح الجامع (ص٣٢٦/ وما بعدها):

«قال اللَّه تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، وهذا تمثيل الشيء بعِدْله ومثله وشبهه ونظيره، وهذا القياس عند الفقهاء.

(١١٣٦) وروى عن رسول اللَّه ﷺ أنه قال له رجل في حديث أبي ذر وغيره: يا رسول اللَّه! في حديث ذكروه: أيقضي أحدنا شهوته ويُؤجر؟ قال: «**أرأيت لو وضعها في حرام أكان يأثم؟**» قال: نعم، قال: «**فكذلك يؤجر، أفتجزون بالشر ولا تجزون بالخير**»[(١)].

(١١٣٧) ومن هذا الباب حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رجلًا من فزارة جاء إلى رسول اللَّه ﷺ فقال: إنَّ امرأتي ولدت غلامًا أسود، الحديث؛ لأنه بيّن له فيه أنَّ الحُمْر من الإبل قد

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١٠٠٦)، وقد مرَّ قبل.

تنتج الأورق إذا نزعه عرق، فكذلك الطفل يولد أسود وإن كان أبوه أبيض إذا نزعه عرق(١).

(١١٣٨) وقال ﷺ لعُمر حين سأله عن قُبلة الصائم امرأته: «**أرأيت لو تمضمض بماء ومجّه وهو صائم؟**» فقال عمر: لا بأس، ، قال: «**كذلك هذا**»(٢).

(١١٣٩) وفي حديث الخثعمية في الحج عن أبيها: قال ﷺ: «**أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟**» قالت: نعم، قال: «**فدين اللَّه أحق**»(٣).

(١١٤٠) وقال ﷺ: «**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**»(٤).

(١١٤١) وفي كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري: «**فاعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور**»(٥).

(١١٤٢) وقايس زيد بن ثابت عليَّ بن أبي طالب رضي الله عنه في المكاتب وقايسه أيضًا في الجدّ، واتفقا في أنه لا يحجب الإخوة فقاسه عليّ وشبّهه بسيل انشعبت منه شعبة، ثُمَّ انشعبت من الشعبة شعبتان، وقاسه زيد على شجرة انشعب منها غصن وانشعب من الغصن غصنان؛ لأنَّ قولهما في الجد واحد، في أنه يشارك الإخوة ولا يحجبهم.

(١١٤٣) وقاس ابن عباس الأضراس بالأصابع، وقال عَقْلُهُما سواء، اعتبرها بها.

(١١٤٤) وقال الشعبي: «إنَّا نأخذ البقر فيما زاد على الأربعين بالمقاييس».

(١١٤٥) وقال إبراهيم النخعي: «ما كل شيء نُسأل عنه نحفظه، ولكنا نعرف الشيء بالشيء، ونقيس الشيء بالشيء»، وفي رواية أخرى عنه قيل له: أكل ما تفتي به النَّاس سمعته؟ قال: «لا، ولكن بعضه سمعته، وقست ما لم أسمع على ما سمعت».

(١١٤٦) وعن إبراهيم أيضًا أنه قال: «إني لأسمع الحديث وأقيس عليه مائة شيء».

(١١٤٧) وقال المُزنيّ: «الفقهاء من عصر رسول اللَّه ﷺ إلى يومنا وهَلُمَّ جرًّا، استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام من أمر دينهم، وأجمعوا أنَّ نظير الحق حق، ونظير

---

(١) رواه البخاري (٥٣٠٣)، ومسلم (١٥٠٠)، ولفظه: «**هل لك من إبل؟**» قال: نعم، قال: «**ما ألوانها؟**» قال: حُمْر، قال: «**هل فيها من أورق؟**» قال: نعم، قال: «**فأنَّى ذلك؟**» قال: لعلَّ نزعه عرق، قال ﷺ: «**فلعلَّ ابنك هذا نزعه عرق**»، والأورق: الأسود.

(٢) مرَّ مفصلًا وهو حديث صحيح رواه الحاكم (١٥٧٢)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٣) رواه البخاري (١٨٥٤).

(٤) رواه البخاري (٢٦٤٥)، ومسلم (١٤٤٧).

(٥) مرَّ مفصّلًا وهو أثر صحيح تلقوه بالقبول، رواه الخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١/ ٢٠٠)، وغيره.

الباطل باطل، فلا يجوز إنكار القياس؛ لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها.

(١١٤٨) وقال أبو عمر: ومن القياس المجمع عليه: صيد ما عدا الكلاب من الجوارح قياسًا على الكلاب؛ لقوله: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النور: ٤]، فدخل في ذلك المحصنون قياسًا.

وكذلك قوله في الإماء: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ﴾ [النساء: ٢٥]، فدخل في ذلك العبيد قياسًا عند الجمهور إلَّا من شذَّ ممَّن لا يكاد يُعدُّ خلافًا.

وقال في جزاء الصيد المقتول في الحرم: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٨]، فدخل فيه قتل الخطأ قياسًا عند الجمهور إلَّا من شَذَّ؛ لأنه أتلف ما لا يملك، قياسًا على مال غيره إذا أتلفه عمدًا أو خطأً.

وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، فدخل في ذلك الكتابيان قياسًا، فكل من تزوَّج كتابية وطلقها قبل المسيس لم يكن عليها عدَّة، والخطاب قد ورد بالمؤمنات.

وقال في الشهادة في المداينات: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فدخل في معنى قوله: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، قياسًا على الدين: المواريث والودائع والغصوب وسائر الأموال، وأجمعوا على توريث البنتين الثلثين قياسًا على الأختين، وهذا كثير جدًّا يطول الكتاب بذكره.

وقال فيمن أعسر بما بقي عليه من الربا: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، فدخل في ذلك كل معسر بدين حلال، وثبت ذلك قياسًا.

ومن هذا الباب توريث الذكر ضعفي ميراث الأنثى مفردًا، وإنَّما ورد النص في اجتماعهما بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، وقال: ﴿وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١٧٦]، ومن هذا الباب أيضًا قياس التظاهر بالبنت على التظاهر بالأم[1]؛ لأنَّ العلة أن يكون المتظاهَرُ بها رحمًا محرّمًا.

وقياس الرقبة في الظهار على الرقبة في القتل بشرط الإيمان، وقياس تحريم الأختين وسائر القرابات من الإماء على الحرائر في الجمع بينهنَّ في التسرِّي والنكاح وهذا لو تقصّيناه لطال به الكتاب.

---

(١) وصورتها أن يقول لزوجته: أنت عليَّ كظهر ابنتي قياسًا على: كظهر أميِّ.

والقياس والتشبيه والتمثيل في لغة العرب الفصيحة التي نزل بها القرآن، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُنَّ ٱلْيَاقُوتُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ﴾ [يونس: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾ [فاطر: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾ [ق: ١١].

وما كان مثله من ضربه ﷻ الأمثال للاعتبار، وحكمه للنظير بحكم النظير ومثله كثير، والمعنى في ذلك كله وما كان مثله الاشتباه في بعض المعاني، وهو الوجه الذي جرى عليه الحكم؛ لأنَّ الاشتباه لو وقع من جميع الجهات كان ذلك الشيء بعينه ولم يوجد تغايرًا أبدًا، ألا ترى أنَّ النشور ليس كإحياء الأرض بعد موتها إلَّا من جهة واحدة وهي التي جرى إليها الحكم والمراد.

وكذلك الجزاء بالمثل من النَّعم لا يشبه الصيد من كل وجه، وكذلك قوله سبحانه في الكفار: ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنفِرَةٌ ۝٥٠ فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍۭ﴾ [المدثر: ٥٠، ٥١]، و﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [الفرقان: ٤٤]، وقع التشبيه من جهة عمى القلوب والجهل ومثل هذا كثير.

(١١٥٠) وقال ابن شبرمة:

احكم بما في كتاب اللَّه مقتديًا   وبالنظائر فاحكم والمقاييس

[ثُمَّ قال في الباب (٥٣)]: وأمَّا القياس على الأصول والحكم للشيء بحكم نظيره، فهذا ما لم يخالف فيه أحد من السلف؛ بل كل من رُوي عنه ذم القياس قد وُجد له القياس الصحيح منصوصًا، لا يدفع هذا إلَّا جاهل، أو متجاهل مخالف للسلف في الأحكام». اهـ.

وقال أيضًا أبو عمر في «جامعه» (ص٣٣٨- ٣٤٠):

«القياس الذي لا يُختلف أنه قياس هو تشبيه الشيء بغيره إذا أشبهه، والحكم للنظير بحكم نظيره إذا كان في معناه، والحكم للفرع بحكم أصله إذا قامت فيه العِلَّة التي من أجلها وقع الحكم، وحديث معاذ صحيح مشهور، رواه الأئمة العدول، وهو أصل في الاجتهاد والقياس، وبه قال جمهور العلماء وسائر الفقهاء». اهـ. وقد مرّ حديث معاذ مفصَّلًا.

وممَّن فصَّل القول في أدلة حجّية القياس السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ٧٢- ١٠١)، وممَّا قال:

«ذهب كافة الأمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء إلى أنَّ القياس الشرعي أصل من أصول الشرع، ويُستدل به على الأحكام التي لم يرد بها السمع، ولما اتفقوا على أن في رجم ماعزًا دليلًا على رجم غيره إذا زنى، وفي قوله ﷺ لفاطمة بنت أبي حُبيش: «**إذا أقبلت**

الحيضة فدع الصلاة، وإذا أدبرت فاغتسلي وصلي»[(١)]، دليل على أنَّ غيرها من النساء يكن أمثالها في هذا الحكم، وفي قوله ﷺ لهند: «**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**»[(٢)] دليل على غيرها، وفي قوله ﷺ للأعرابي حين قال له: هل عليّ غيرهن؟ قال: «**لا إلَّا أن تطوع**»[(٣)]، دليل على سقوط ما وراءها عن كافة النَّاس، وقد روي عن النَّبِيّ ﷺ أنه خرج مرة وفي يده ذهب وحرير فقال: («**هذان حلال لإناث أمتي حرام على ذكورهم**»[(٤)]، وإنَّما وقعت الإشارة منه في ذلك القول إلى ما في يده منهما، ثُمَّ كان الحكم متعدّيًا إلى جميع الجنس فيها، فثبت أنَّ المعاني في الأحكام معتبرة، وأنها إلى كل عين وجدت فيها متعدّية.

وطريقة أخرى في إثبات القياس، نقول: الضرورة داعية إلى وجوب القياس؛ لأنَّ النصوص متناهية، والحوادث غير متناهية، ولابدَّ أن يكون للَّه تعالى في كل حادثة حكم إمَّا بتحريم أو تحليل، فإذا كانت النصوص قاصرة عن تناول جميع الحوادث، وكان التكليف واقعًا بمعرفة الأحكام، لم يكن لنا طريق نتوصل به إلى معرفتها إلَّا القياس، ألا ترى: أنا إذا تركنا القياس تعطلت أحكام الحوادث، فصح قولنا: إنَّ الضرورة داعية إلى استعمال القياس.

وطريقة ثالثة في إثبات القياس: فهو التمسك بإجماع الصحابة، وذلك أنهم اختلفوا في أمر من أمور الدين، فصار كل واحد منهم إلى نوع من القياس، فلم ينكر صاحبه ذلك منه مع إنكاره عليه قضية حكمه كمسألة الجد وميراث ذوي الأرحام، فإنَّ الاختلاف بينهم في هذه المسائل مشهور، واحتجاجهم فيها من طريق القياس مذكور، كقول ابن عباس لزيد: أتجعل ابن الابن ابنًا ولا تجعل أب الأب أبًا، وتشبيه زيد مثلًا بالرأي في مسألة الأخوة مع الجد، وذلك مثال غصن الشجرة، وجدول النهر، وروى قريب في هذه المسألة عن عليّ.

واتفقت الصحابة على الزيادة في حدِّ الشارب وقالوا: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هَذَى، وإذا هَذَى افترى وحد المفتري ثمانون»، ثُمَّ قالوا: «هو رأي رأيناه بعد رسول اللَّه ﷺ»[(٥)]، وأوجبوا فيه الدية إذا أتلف بالضرب.

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٢٢٨)، ومسلم (٦٢/ ٣٣٣).

(٢) رواه البخاري (٥٣٦٤)، ومسلم (٧/ ١٧١٤).

(٣) رواه البخاري (٤٦)، ومسلم (٨/ ١١).

(٤) رواه أبو داود في «سننه» (٤٠٥٧)، وابن ماجه (٣٥٩٥)، وأحمد في «المسند» (٩٣٨)، والترمذي في «سننه» (١٧٢٠)، وقال: حديث حسن صحيح، وصحّحه المجد في «المنتقى» (ح٥٤٦)، وابن حبان في «صحيحه» (٥٤٣٤)، وصحّحه ابن حزم في «المحلى» (٤/ ٣٧).

(٥) أثر صحيح وقد مرَّ مفصّلًا، ورواه الحاكم (٨١٣١) في «المستدرك»، وصححه ووافقه الذهبي.

طريقة رابعة وهي الاستدلال بالكتاب والسنَّة: قال اللَّه تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، فأمر بالاعتبار والاستنباط، والاعتبار اعتبار الشيء بغيره، وأجرى حكمه عليه، يقال: اعتبر هذا بمقداره، وقال ابن عباس ﷺ في الأسنان: «اعتبر حكمها بالأصابع في أن ديتها متساوية»، وقولهم إنَّ في هذه العبرة مغناة أنَّ فيه ما يقتضي حمل غيره عليه.

وأمَّا الاستنباط: هو استخراج المعنى المودع من النص حتى يبرز ويظهر.

فإن قيل: الاعتبار الاتعاظ والانزجار، وليس بمعنى القياس الذي يدَّعونه، وقيل: إن الاعتبار لا يدلُّ على معرفة الشيء بغيره، إنَّما هو تبيين الشيء نفسه، ببيّنة: أنه لا يُقال للقائس معتبر لا لسانًا ولا عادة، وإنَّما يعرف معنى المعتبر هو الاتعاظ والتفكر في نفس الشيء، والجواب: أنَّ وزن الاعتبار افتعال من العبرة، والعبرة أصلها في اللغة: المثال، ومن هذا تعبير الموازين والمكاييل، إنَّما هو تمثيل بعضها ببعض، وتسويتها على مثال واحد، ومنه تعبير الرؤيا، وهو تمثيلها بأمور تطابق معانيها معاني الرؤيا.

وقيل: هو تعديتها ونقلها من ظواهرها إلى مواطن معانيها، من قولك: عبرت النهر؛ أي: صرت من أحد العبرين إلى الآخر، والعبر الشاطئ، فثبت ما قلناه أنَّ الاعتبار هو إجراء الشيء على مثال غيره، وبطل بهذا ما زعموه أنه معرفة الشيء بنفسه والتفكير فيه، وأمَّا حملهم على الاتعاظ والانزجار غاية الاعتبار، فعلمنا أنَّ معناهما مختلف، وقد قال الشاعر في الاعتبار:

واعتبر الأرض بأسمائها ... واعتبر الصاحب بالصاحب(١)

وظهر بهذا أنَّ الاعتبار هو ما قدّمناه من اعتبار الشيء بغيره وأجرى حكمه عليه، وفي الباب آيات كثيرة وأحس ما يستدل به هاتان الآيتان.

وأمَّا السنَّة: فحديث معاذ: أنَّ النَّبِيّ ﷺ لمَّا بعثه إلى اليمن قاضيًا قال له: «**بم تحكم؟**» قال بكتاب اللَّه، قال: «**فإن لم تجد في كتاب اللَّه؟**»، قال: بسنة رسول اللَّه، قال: «**فإن لم تجد في سنة رسول اللَّه؟**» قال: أجتهد رأي ولا آلو، قال: «**الحمد للَّه الذي وفق رسول**

---

(١) رواه ابن بطة في «الإبانة الكبرى» (٥٠٦) من قول ابن مسعود، وروي عن ابن مسعود أيضًا (٥٠٧): «اعتبروا النَّاس بأخدانهم فإنَّ الرجل لا يخادن إلَّا من يعجبه»، وروي عنه أيضًا (٥٠٥) قال: «اعتبروا الرجل بمن يصاحب، فإنَّما يصاحب من هو مثله»، وهذه الآثار تؤكد ما رجحه السمعاني في معنى الاعتبار.

رسوله لما يرضي اللَّه ورسوله ﷺ»[١].

وقال النَّبِيّ ﷺ في الهرّة: «**إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوَّافات**»[٢]، فقد عللّ بعلة مؤثرة، وهو التطواف علينا، والعلة ضرورة الطواف وتعذر الاحتراز.

وقال ﷺ: «**إنها دم عرق**»[٣]، ولهذا الذي ذكرناه أمثال سواه، فاقتصرنا على هذا القدر.

وقد تعلق الأصحاب أيضًا بالاجتهاد في القبلة وقالوا: تعبدنا اللَّه تعالى بالاستدلال بالأمارات على جهة القبلة إذا اشتبه علينا أمرها، ونصلي إلى الجهة التي ظننا أنَّ القبلة فيها، وهذا تعبد بالاستدلال بالأمارات، فدلَّ ذلك على حسنها». اهـ.

وذكر السمعاني أيضًا بعض الأحاديث المذكورة في نقل ابن عبد البر السابق.

وقد نقل الإجماع على حجّية القياس طائفة من العلماء والأئمة، فقد مرَّ الإجماع الذي نقله ابن عبد البر عن المزني عن الصحابة، وما ذكره السمعاني آنفًا أيضًا عن الصحابة، وأيضًا: ما نقله المرداوي في «التحبير» (٧/ ٣٤٨٧ وما بعدها) قال:

«واحتج القاضي وأبو الخطاب وغيرهما بقوله ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر**»، رواه مسلم[٤]، فقيل لهم: يحتمل أنَّ اجتهاده في تأويل أو بناء لفظ على لفظ فقالوا: عام.

وفي الروضة: يتجه عليه أن يجتهد في تحقيق المناط لا تخريجه.

واحتج أصحابنا وغيرهم بإجماع الصحابة.

قال بعض أصحابنا والآمدي وغيرهم: هو أقوى الحجج». اهـ.

وقال الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٢٦١):

«تقرير هذا الوجه: أنَّ سنة النَّبِيّ ﷺ، وإجماع الصحابة ﷺ بعده دلَّ على العمل بالقياس، وأجمع الصحابة على العمل بالقياس في الوقائع كتقديمهم أبا بكر في الإمامة العظمى قياسًا على تقديمه في «الصغرى»، حيث قدمه النَّبِيّ ﷺ في المحراب فصلى بهم في

---

(١) هو حديث حسن تلقته الأمة بالقبول، وقد مرَّ تخريجه مفصلًا (ص٢٤٤)، وممَّن رواه أبو داود (٣٥٩٢)، والترمذي (١٣٢٧) في «سننه».

(٢) حديث صحيح مرَّ تخريجه، وممَّن رواه الترمذي في «سننه» (٩٢)، وقال: حسن صحيح.

(٣) رواه البخاري (٣٠٦) في «صحيحه».

(٤) رواه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦).

مرضه فقالوا: رضيك رسول اللَّه ﷺ لديننا، أفلا نرضاك لدنيانا؟!»[1].

• **وممَّن نقل الإجماع أيضًا على حجِّية القياس: أبو الحسن بن القطان في «الإقناع في مسائل الإجماع» (١/ ٦٨- ٦٩/ رقم ٢٦٤)، وابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ١١٣)، والشوكاني وابن دقيق العيد كما في «إرشاد الفحول» (٢/ ٨٥٩)، وابن عقيل، والصفي الهندي، والرازي ذكرهم الشوكاني في «الإرشاد» (٢/ ٨٥٨- ٨٥٩)، وابن خلدون في مقدمته: (ص: ٥٤٦- ٥٤٧)، وابن قدامة في «روضة الناظر» (٢/ ١٥٤- ١٦١)، وقد ذكرت نصوص هذه الإجماعات في كتابي (الفلذ شرح النبذ في أصول الفقه» (ص: ٣٩٦- ٣٩٨) فأغني عن الإعادة هنا.**

• **المسألة (٩٦): نقل الإجماع على نفي القياس في التوحيد:**

قال أبو عمر بن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» الباب (٥٣) (ص٣٣٧) من «صحيح الجامع»:

«لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنَّة وهم أهل الفقه والحديث في نفي القياس في التوحيد، وإثباته في الأحكام إلَّا داود بن علي بن خلف الأصفهاني ثُمَّ البغدادي ومن قال بقولهم فإنهم نفوا القياس في التوحيد والأحكام جميعًا». اهـ.

قلت: وهو داود الظاهري، وهو محجوج بإجماع الصحابة ﷺ.

* * *

(١) رواه ابن سعد في «الطبقات» (٣/ ١٨٣)، وذكره السيوطي في «تاريخ الخلفاء» (ص٦٤)، ونسبه إلى ابن عساكر (أفاده المحقق)، وقد مرَّ قبل ذلك.

«فصل»

[٧]

«في الاستدلال»

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ٢٥٩/ وما بعدها):

«الاستدلال طلب الحكم بالاستدلال بمعاني النصوص، وقيل: إنه استخراج الحق وتمييزه من الباطل، ذكرهما أبو الحسن الماوردي، وقيل: إنه معنى مشعر بالحكم المطلوب مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه، واختلفوا في هذا، فذهب جماعة إلى رد الاستدلال وقالوا: لا يجوز أن يكون المعنى دليلًا حتى يستند إلى أصل، ذكره القاضي أبو بكر وجماعة من المتكلمين، وأمَّا الذي دلَّ عليه مذهب الشافعي -رحمة اللَّه تعالى-: هو كون الاستدلال حُجّة وإن لم يستند إلى أصل، ولكن مع شرط قربه من معاني الأصول المعهودة المألوفة في الشرع.

وقد ذهب طائفة من أصحاب أبي حنيفة إلى جواز القول بالاستدلال، وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، وشرح ذلك: أن يكون الثابت مصالح شبيه بالمصالح الثابتة في أصول الشرع غير خارجة عنها، وأفرط مالك في جواز القول بالاستدلال وجوَّز مصالح بعيدة عن المصالح المعهودة والأحكام المعروفة في الشرع، وحُكي عنه: جواز القتل وأخذ المال بمصالح يقتضيها غالب الظن وإن لم يوجد لتلك المصالح مستندٌ إلى أصول، وربَّما يقول أصحاب مالك: يجوز اتباع وجوه المصالح والاستصواب قربت من موارد النصوص أو بَعُدت إذا لم يصدمها أصل من الأصول الثلاثة: الكتاب والسنَّة والإجماع.

واحتج من نفى الاستدلال على وجه القياس: بأنَّ الدلائل محصورة بالكتاب والسنَّة وإجماع الأمة والقياس على أحدها، والاستدلال الذي يذكرونه خارج عن هذه الأقسام ومن هذه الدلائل أجمع قد يصح أن يكون دليلًا.

قال القاضي أبو بكر: إنَّ المعاني إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشرع، وإذا لم يشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط واتسع الأمر وصار الشرع مرجوعه إلى وجود الرأي من الناس مِنْ غير اعتماد واستناد إلى أصل شرعي

فيرى كل إنسان وجهًا ويعتمد شيئًا سوى ما يراه ويعتمد صاحبه، ويصير إذًا أهل الرأي في هذا بمنزلة الأنبياء، فيفعل كل إنسان ما يراه ويعتقده صلاحًا في المعنى الذي سنح له فيصير ذلك ذريعة إلى إبطال أبهة الشرع ورونقها ويذهب طراوتها وبهاؤها وينسكب ماؤها، ثُمَّ مع ذلك يختلف ما يرونه من الاستصلاح والاستصوابات بالمكان والزمان وأصناف الخلق، فتختلف أحكام اللَّه تعالى نهاية الاختلاف، ويكون حكم اللَّه تعالى اليوم خلاف ما كان عليه أمس، وحكم الإنسان خلاف حكم جاره وشريكه، وهذا أمر يخالف ما عهد عليه قوانين الشرع وما درج عليه الأوّلون من هذه الأمة، وما أرى القول به إلَّا باطلًا، وهذا لأنَّ ما لا أصل له في الشرع فهو في نفسه ما لا أصل له.

وأيضًا يقولون: إنَّ معاذًا ﷺ لم يذكر إلَّا الكتاب والسنَّة والقياس فدلَّ أنَّ ما سوى ذلك باطل.

وأمَّا دليل مثبتي الاستدلال هو: أنا نعلم قطعًا أنه لا يجوز أن يخلو حادث عن حكم اللَّه تعالى منسوب إلى شريعة نبيّنا ﷺ، ببيّنة: أنه لم يرو عن السلف الماضين أنهم أغروا وأَخْلَوْا واقعة عن بيان حكم فيها للَّه تعالى وتقدس، ونحن نعلم كثرة الفتاوى وازدحام الأحكام، وقد استرسلوا في بثّ الأحكام استرسال واثق بانبساطها على جميع الوقائع، وقد قصدوا لإثباتها فيما وقع وتشوّفوا في إثباتها فيما سيقع، وإذا عرفنا هذا فنقول: لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستنارة منها لما وسع القياس لكل ذلك، فإنا نعلم أن المنصوصات معانيها لا تنسحب على كل المعاني ولو لم يتمسك الماضون بمعاني وقائع لم تُعهد وأمثالها، لكان يزيد وقوفهم في الأحكام على فتاويهم وجريانهم.

قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: من سير أحوال الصحابة ﷺ، وهم الأسوة والقدرة لم يُرَ لواحد منهم تمهيد قياس على ما يفعله القياسيون؛ بل كانوا يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن فثبت بمجمع ما ذكرناه صحة القول بالاستدلال.

وممَّا يدلُ على صحة ما ذكره الشافعي -رحمة اللَّه عليه- وتمسّك به: أنه إذا استندت المعاني إلى الأصول فالتمسك بها جائز، وليست النصوص وأحكامها حججًا، وإنَّما الحجّة في المعنى وأعيان المعنى ليست منصوصة وهي المتعلق بها؛ بل نقطع بمحض خروج المعاني عن ضبط النصوص، فدلَّ أنَّ المعاني حجة كافية، ولو راعينا ردّها إلى الأصول تنصرف الأصول عن كثير من المعاني، ومن يتتبع كلام الشافعي لم يره متعلقًا بأصل ولكنه يبْني الكلام في الأحكام على المعاني المرسلة فإنَّ عدمها حينئذ شبه بالأصول.

وأمَّا الذي تعلقوا به من كلامهم الأول فقد ظهر الجواب عليه فيما قلناه، ولو قال قائل: لم يصح عن أحد من السلف استعمال القياس على ما يعتاده أبناء الزمان من تمثيل أصلٍ واستنارة معنًى فيه، وربط فرع به كان ذلك حقًّا وصوابًا.

فأمَّا الكلام الثاني الذى قاله وزعمه: أنَّ القول بهذا يؤدِّى إلى خروج الأمر عن الضبط، وانحلال أمر الشرع، وردّ الأحكام إلى آراء الرجال فهذا لا يلزمنا؛ لأنا نعتبر وجود معنًى لا يدفعه أصل من أصول الشرع من كتاب أو سنة أو إجماع، والجملة أنه يعتبر وجود معنى يناسب الحكم الذى يبنيه عليه من غير أن يدفعه أصل من كتاب أو سنة أو إجماع، وقد قال بعض أصحابنا في العبارة عن هذا: إنه قد ثبتت أصول معلّلة اتفق القائسون على عللها، فقال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: نتخذ تلك العلل معتصمًا، ويُجعل الاستدلال قريبًا منها، وإن لم تكن أعيانها، حتى كأنها مثلًا أصول، والاستدلالات معتبرة بها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريبًا أوْلى من اعتبار صورة بصورة لمعنًى جامع، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع ولم يردّه إلى أصل، كان استدلالًا مقبولًا، مثاله: أنَّ الرجعية المحرمة الوطء عند الشافعي مباحة الوطء عند أبى حنيفة، واستدل الشافعي بأنها متربصة الرحم، وتسليط الزوج على شغل رحمها في الزمان الذى تؤثر فيه بالتبرئة متناقض، ثُمَّ هذا يعتضد تبرئة بأنَّ الزوج لو اعتزل امرأته قبل الطلاق مدة العدة ثُمَّ طلقها لم يعتد بما كان منها عدة، ولو كانت تحل قبل الطلاق وبعد الطلاق، لما كان لاختصاص العدة بما بعد الطلاق معنًى، وهذا نوع استدلال ضمني مستخرج من العدة، ولم يطلب الشافعي لهذا أصلًا يقيس عليه.

وأمَّا نحن فعلى طريقة المحققين لا نرى الاعتماد على العدّة، وإن كان هو متعلقًا حسنًا من حيث الحكم، وأقل غائلة في هذا التعليق على أصل الخصم أنه لا تجتمع العدة وشغل الرحم من الزوج فإنه قد صار مراجعًا بالوطء.

وقد أورد بعض أصحابنا أمثلة الاستدلال سوى هذا، قال: مثال الاستدلال ما قال أصحابنا: إنَّ الخارج من غير السبيلين ليس بحدث؛ لأنه لو كان حدثًا لاستوى قليله كثيره وحكمه، وكذلك قالوا: لو كانت القهقهة حَدَثًا ينقض الطهارة(١) لاتفق من ذلك حال الصلاة وحال غير الصلاة.

---

(١) كل الأحاديث التي تنص على الوضوء من القهقهة ضعيفة باطلة وقد ذكرها الدارقطني في «سننه» (١/ ١٦١- ١٧٥) فذكر ثمانية وستين حديثًا كلها ضعيف تحت «باب: أحاديث القهقهة في الصلاة وعللها» فضعّفها كلها.

ومثال ذلك أيضًا: ما قالوا في المتيمم إذا رأى الماء: إنه لا تكون رؤية الماء حدثًا؛ لأنه لو كانت رؤية الماء حدثًا لم يختلف موجبه في وجوب الغسل تارة، والوضوء أخرى.

ومن ذلك: قولهم في توسيع وقت الحج: إنه لو كان مضيقًا لكان المؤخر له عن عام وجوبه إذا أتى بعد ذلك يكون قاضيًا لا مؤدّيًا، فلمَّا كان مؤدّيًا دلَّ أنه موسع الوقت.

ومن ذلك أيضًا: ما قاله الشافعي: إنه لو كان اللعان شهادة لكان حكمه كيت وكيت على ما عُرف، ومنها ما استدلَّ به الشافعي على إبطاله علة الوزن فقال: العلة الموجبة لتحريم التفاضل لو كان هو الوزن ما جاز إسلام الذهب والورق في سائر الموزونات على ما هو المعروف.

وعندي أنَّ هذا كله: قياس؛ لاعتبار شيء بشيء بمعنى مستخرج، ويجوز أن يُقال: إنه قياس من حيث المعنى لا من حيث الصورة، والدليل على أنه لم يخرج عن قسم القياس: أنه استند في كونه دليلًا إلى غيره، وما استند إلى غيره واعتبر به فلابدَّ أن يكون غير خارج من قسم القياس، ويجوز أن يُقال: إنه نوع بحث يثير حكمًا شرعيًّا، وقد قالوا: إنه يجوز أن يوجد في الأحكام الشرعية ما لا أصل له بعينه، وذلك نحو العمل القليل في الصلاة وما شاكله، وذلك لأنَّ الدليل لما دلَّ أنَّ كثير العمل يفسد الصلاة، وأنَّ قليله لا يفسدها، ولم يثبت بالنص القدر الذي يفسد، والقدر الذي لا يفسد، وجب الرجوع إلى الاجتهاد.

وكذلك ما يتوصّل به إلى معرفة قيم المتلفات، وإيجاب قدر القيمة حكم شرعي، وقد تعلق بأمارة غير مستندة إلى أصل، وقد قيل: إنَّ الأمارة في هذا عقلية، وهي النظر إلى عادات النَّاس، ألا ترى أن من قوَّم الثوب بعشرة، لو قيل له: لم قوَّمته بذلك يقول: إنَّ عادة النَّاس أن يبيعوا مثل هذا الثوب بعشرة، فهذا الذي ذكرناه وما يشبه استدلالات حسنة ومعان بالغة مناسبة للأحكام المبنيّة عليها تعْلق بقلب كل فقيه، إنَّ هذا المعنى الذي ينبني عليه الحكم وهذه يشهد الشرع والعقل بصحتها، ومن عرف قواعد الشرع وقوانينها شهد له قلبه وما أدركه من معاني الشريعة بصحتها، ولم يرده أصل مجمع عليه من كتاب أو سنة أو إجماع فيجوز أن يُسمى أنواع هذا استدلالًا، فإنَّ هذه الأمثلة المذكورة هي أقيسة حكمية فسمَّاها استدلالًا.

على أنَّا نقول: لا عبرة بالاسم، فإن سموا الاستدلال قياسًا والقياس استدلالًا، فالوجه الذي قدمناه؛ لأنَّ جميع ذلك طلب الحكم من معاني النصوص، والكل نوع بحث عن معنًى مناسب للحكم صحيح على السَّبْر فهذا صحيح، ولا مبالاة بأي اسم سُمِّي». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٨/ ٣٧٣٩/ وما بعدها):

«**فصل في الاستدلال:** لما كان طلب الاستدلال من جملة الطرق المفيدة للأحكام، ذكرناه بعد الفراغ من الأدلة الأربعة وهي: الكتاب والسنَّة والإجماع والقياس.

والاستدلال في اللغة: طلب الدليل، وفي الاصطلاح: يطلق على معنى عام وهو: ذكر الدليل نصًّا كان، أو إجماعًا، أو قياسًا، أو غيره، ويطلق على معنى خاص، وهو المقصود هنا.

وعُقد هذا الباب للأدلة المختلف فيها، وإنَّما عبر عنها بالاستدلال لأنَّ كل ما ذكر فيه إنَّما قاله عالم بطريق الاستدلال والاستنباط، وليس به دليل قطعي، ولا أجمعوا عليه.

وتعريفه بهذا الاصطلاح: إقامة دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس.

ويدخل في الاستدلال أمور:

أحدها: القياس الاقتراني: وهو قياس مؤلَّف من قضيتين متى سلمتا لزم عنهما لذاتهما قول آخر؛ أي: قضية أخرى نتيجة لهما، كقولنا: العالم متغيِّر، وكل متغيّر حادث فيلزم منه أن العالم حادث، وكما يُقال: هذا حكم دل عليه القياس، وكل ما دلّ عليه القياس فهو حكم شرعي، فهذا حكم شرعي، وكما يُقال: ما ذكرته معارض بالإجماع، وكل معارض بالإجماع باطل، فما ذكرته باطل، وقس على ذلك.

الثاني: القياس الاستثنائي[1]: يكون في الشرطيات، وهو ما يذكر فيه النتيجة أو نقيضها، ففي المتصلات كما يُقال: إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان، لكنه ليس بحيوان؛ فينتج أنه ليس بإنسان، أو أنه إنسان ينتج أنه حيوان، فاستثناء عين الأول ينتج عين الثاني، واستثناء نقيض الثاني ينتج نقيض المقدَّم، وعين الثاني لا ينتج عين الأول لاحتمال كونه عامًا، ولا يلزم من إثبات العام إثبات الخاص كما في المثال المذكور، فإَّن الحيوان لا يستلزم وجود الإنسان، وكذا نقيض الإنسان لا يستلزم نقيض الحيوان لوجوده في الفرس[2].

وفي المنفصلات: العدد: إمَّا زوج أو فرد، لكنه زوج ينتج أنه ليس بفرد، أو فرد ينتج أنه ليس بزوج.

---

(١) سُمِّي بذلك لاشتماله على حرف الاستثناء كما سيظهر من الأمثلة، وانظر: «التعريفات» (ص١٥٩-١٦٠).

(٢) هذا مثال للمنطق والكلام أثبته لتعلم غرابة كلامهم وبعده عن لغة الكتاب والسنَّة.

ومثاله في الشرعيّات: الضب إمَّا حلال أو حرام، لكنه حلال؛ لأنه «أُكل على مائدته ﷺ»[(١)]، فليس بحرام.

مثال آخر: صيد المُحْرِم: إمَّا حلال أو حرام، لكنه حرام لأنه نُهي عنه[(٢)] فليس بحلال.

الثالث: العكس: وهو ما يستدل به على نقيض المطلوب، ثُمَّ يُبطل فيصح المطلوب، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فإنه استدلّ على حقيقة القرين بإبطال نقيضه، وهو وجدان الاختلاف فيه فتأمل، وقد تقدم قياس العكس فيدخل فيه، وهو إثبات عكس حكم شيء لمثله لتعاكسهما في العلة، كما تقدم حديث مسلم: «أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟ قال ﷺ: «**أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟**»[(٣)].

وقيل في الاستدلال: ولا قياس علة، فعلى هذا القول دخل نفي الفارق وقياس الدلالة،

فيكون نظم الحد: إقامة دليل ليس بنص ولا إجماع ولا قياس علة فيدخل فيه القياس بنفي الفارق، وهو القياس في معنى الأصل، مثل أن نقيس الخالة على الخال لعدم الفارق بينهما لا لوجود العلة.

ويدخل فيه أيضًا قياس الدلالة وهو قياس التلازم، ونعني به إثبات أحد موجِبي العلة بالآخر لتلازمهما، وهو الذي سماه قياس الدلالة، وهما غير داخلين في الحد الأول، فالأول أخص.

أو نحو قولنا: وجد المقتضي أي: السبب فيوجد الحكم، أوْ وُجد المانع فينتفي الحكم، أو فُقد الشرط فينتفي -أيضًا- فإنه ينتج مع مقدمة أخرى مُقدّرة، وهي قولنا: وكل سبب إذا وُجِدَ وُجِدَ الحُكم، فلم تُذكر لظهورها، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فإنَّ حصول النتيجة منه يتوقف على مقدمة أخرى ظاهرة وهي: وما فسدتا.

وقد اختلف في هذا: فالأكثر على أنه ليس بدليل، وإنَّما قطع دعوى دليل، فإنا إذا قلنا: وُجد المقتضي معناه الدليل، ولم يقم على وجوده دليل واختار ابن حمدان وغيره: أنه دليل، فإنه يلزم من ثبوته ثبوت المطلوب، فهو استدلال لدخوله في تعريف الاستدلال؛ لأنه ليس بنص، ولا إجماع، ولا قياس، فالحد منطبق عليه.

---

(١) رواه البخاري (٥٥٣٧)، ومسلم (١٩٤٥) في «صحيحيهما».
(٢) رواه البخاري (١٨٢٥)، ومسلم (٥٠، ٥٢/ ١١٩٣).
(٣) وبقية الحديث: «**فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر**»، رواه مسلم (١٠٠٦).

وقيل: استدلال إن ثبت وجود السبب أو المانع، أو فُقد الشرط، يعني النص، والإجماع، والقياس، وإلَّا فهو من قبيل ما ثبت به.

قال الكوراني: هذا مختار المحققين؛ لأنه يقول: هذا حكم وجد سببه، وكل ما وجد سببه فهو موجود.

وقيل في الاستدلال: هو القياس الاقتراني، والاستثنائي، ونفي الحكم لنفي مدركه، ووجود المانع، أَوْ فوات الشرط، أو ثبت الحكم لوجود السبب. اختاره ابن حمدان، وغيره والفخر، وزاد: التلازم بين حكمين بلا تعيين علة، والاستصحاب، وقول القائل: لا فارق بين محل النزاع والإجماع إلَّا هذا، ولا أثر له، والأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع شرعًا لا عقلًا.

فهذان قولان أيضًا في الاستدلال ما هو، فذكر في هذين القولين أنَّ: الاستدلال هو القياس بنوعيه، ومنه نفي الحكم لنفي مدركه، وتقريره: أنَّ الحكم الشرعي لا يمكن ثبوته من غير دليل؛ إذْ لو ثبت من غير دليل لزم المحال، وهو وقوع تكليف ما لا يطاق؛ لأنَّ ذلك الحكم لابدَّ وأن يكون متعلقًا بأفعال المكلفين، وقد فُرض أنه لا دليل له يعرفه، ولا معنى للمحال إلَّا ما لا يمكن تعلق قدرة العبد به عادة، ولو كان له دليل لكان إمَّا نصًّا أو إجماعًا أو قياسًا، وقد سَبَرْنا فلم نجد من ذلك شيئًا، أوْ لا يتعرض للسَّبْر بل يقول: شيء من النّص، والإجماع والقياس غير موجود؛ إذْ الأصل العدم، والأصل بقاء ما كان، وهذا النفي حكم شرعي؛ لأنه مستفاد دليل شرعي هو انتفاء سبب الحكم الذي عُلم من الدليل ضرورة حيث لا دليل، لا حكم، لما قدمنا من لزوم المحال.

ومن أنواع الاستدلال على هذا القول، قولنا: وجد المانع، أو فات الشرط، وانتفى الحكم، كما تقدم، أو ثبت الحكم لوجود السبب، فأسقط البعض شرع من قبلنا، واختار ابن الحاجب: أنَّ الاستدلال هنا هو التلازم بين حكمين بلا تعيين علة، والاستصحاب، وشرع من قبلنا، فاختار أنه هذه الثلاثة وقول الحنفية في الاستحسان، والمالكية في المصالح المرسلة والاختلاف في شرع من قبلنا.

فالأول من الأنواع الاستدلال: على قول من يقول ذلك: تلازم بين ثبوتين: من صح طلاقه صح ظهاره، أو عكسه، لو صح وضوء بلا نية صح تيمم، أو ثبوت ونفي: ما يكون مباحًا لا يكون حرامًا، أو عكسه: ما لا يكون جائزًا يكون حرامًا، فالتلازم وهو أربعة أقسام:

فالأول: تلازم بين ثبوتين، كقولهم: من صحّ طلاقه صح ظهاره، وهذا يُثبت بالطرد،

وهو: أنَّا تتبعنا فوجدنا كل شخص يصحُّ طلاقه يصح ظهاره ويقوى بالعكس، وإن لم يكن دليلًا مستقلًّا فهو مقوّ للدليل وهو أنَّا تتبعنا فوجدنا كل شخص لا يصح طلاقه لا يصح ظهاره، وحاصله التمثيل بالدوران.

والثاني عكسه وهو: التلازم بين نفيَيْن كقولهم: لو صح الوضوء بلا نيّة صح التيمّم؛ لأنه في قوة قولك: لو لم تُشترط النية في الوضوء لم تشترط في التيمم، وهذا أيضًا يثبت بالطرد.

والثالث: تلازم بين ثبوت ونفي: ما يكون مباحًا لا يكون حرامًا.

والرابع: عكسه، وهو: تلازم بين نفي وثبوت: ما لا يكون جائزًا يكون حرامًا». اهـ.

هذا ما ذكروه تحت باب الاستدلال؛ ذكرته ليشتمل هذا المصّنف بقدر الإمكان على ما تكلم فيه الأصوليّون.

والذي يُقال هنا على وَفق وضوء الأدلة: إنَّ الاستصحاب، والمصالح المرسلة، وشرع من قبلنا، والعرف، وسد الذرائع أصول من أصول أدلة الأحكام على الراجح بالدليل ولا ينبغي أن يدخلوا تحت باب الاستدلال، أوْ الأصول المختلف فيها، على ما سيأتي مفصّلًا في مسائل هذا الفصل، ثُمَّ أذكر بعد ذلك ما وقع فيه الخلاف كقوله الصحابي، وبيان حقيقة الاستحسان وأمور أخرى، وعليه: يندرج هذا الفصل في الفصل الذي قبله في أصول أدلة الأحكام ولذلك أكمل الأصل الخامس بعد القياس وهو الاستصحاب.

❊ ❊ ❊

«الأصل الخامس: استصحاب الحال»

- وفيه مسائل:
- **المسألة (٩٧): تعريف الاستصحاب لغةً وشرعًا:**

الاستصحاب لغةً من الصحبة؛ قال ابن منظور في «لسان العرب» مادة: صحب (٤/ ٢٤٠١):

«واصطحب الرجلان وتصاحبا واصطحب القوم: صحب بعضهم بعضًا واستصحب الرجلَ: دعاه إلى الصحبة، وكل ما لازم شيئًا فقد استصحبه قال:

إنَّ لك الفضل على صُحبتي والمسك قد يستصحب الرَّامِكا.

والرَّامِك: نوع من الطيب رديءٌ خسيس، وأصْحبْتُهُ الشيء: جعلته له صاحبًا، واستصحَبْتُهُ الكتاب وغيره». اهـ.

وأمَّا في الاصطلاح: فقد قال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ١٧):

«استصحاب الحال لأمر وجودي أو عدمي، عقلي أو شرعي، ومعناه: أن ما ثبت في الزمن الماضي، فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، وهو معنى قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان؛ حتى يوجد المزيل، فمن ادَّعاه فعليه البيان، كما في الحسِّيات، أنَّ الشيء إذا شغل المكان يبقى شاغلًا إلى أن يوجد المزيل، مأخوذ من المصاحبة، وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد مُغيّر، فيقال: الحكم الفلاني قد كان فلَمْ نظنُّ عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء». اهـ.

وكذلك عرَّفه الجُرْجاني في «التعريفات» (ص١٧) فقال:

«**الاستصحاب**: عبارة عن إبقاء ما كان على ما كان عليه لانعدام المُغيّر.

الاستصحاب: هو الحكم الذي يثبت في الزمان الثاني؛ بناءً على الزمان الأول». اهـ.

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ١٤٧):

«استصحاب الحال، هذا الأصل الرابع من الأصول المتفق عليها، وهو استصحاب النفي الأصلي». اهـ.

- **إيراد شبهة على الاستصحاب والردّ عليها:**

وقال ابن قدامة في «روضة الناظر» (١/ ٤٤٦/ وما بعدها):

«**الأصل الرابع**: استصحاب الحال ودليل العقل: اعلم أن الأحكام السمعية[1] لا تُدرك بالعقل، لكن دلَّ العقل على براءة الذمة من الواجبات، وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل.

فالنظر في الأحكام: إمَّا في إثباتها، وإمَّا في نفيها، فأمَّا الإثبات: فالعقل قاصر عنه، وأمَّا النفي: فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد دليل السمع الناقل عنه، فينتهض دليلًا على أحد الشطرين.

ومثاله: لما دلَّ السمع على خمس صلوات، بقيت السادسة غير واجبة، لا لتصريح السمع بنفيها، فإنَّ لفظه قاصر على إيجاب الخمسة، لكن كان وجوبها منتفيًا، ولا مثبت للوجوب، فيبقى على النفي الأصلي.

وإذا أوجب عبادة على قادر، بقي العاجز على ما كان عليه، ولو أوجبها في وقت، بقيت في غيره على البراءة الأصلية.

فإن قيل: إذا كان العقل إنَّما كان دليلًا بشرط أن لا يرد سمع، فبعد وضع الشرع لا يعلم نفي السمع، ومنتهاكم: عدم العلم بوروده، وعدم العلم ليس بحجّة.

ولو جاز ذلك، لجاز للعامِّي النفي مُستندًا إلى أنه لم يبلغه دليل.

قلنا: انتفاء الدليل قد يعلم، وقد يُظنّ، فإنا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال، ولا صلاة سادسة؛ إذْ لو كان لنُقل وانتشر ولم يخفَ على جميع الأمة، وهذا عِلْم بعدم الدليل، لا عدم علم بالدليل، فإن عدم العلم بالدليل ليس حجّة، والعلم بعدم الدليل حجّة.

وأما الظن: فإن المجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة فلم يظهر له دليل مع أهليّته، واطلاعه على مدارك الأدلة، وقدرته على الاستقصاء، وشدّة بحثه وعنايته، غلب على ظنّه انتفاء الدليل، فنزل ذلك منزلة العلم في وجوب العمل؛ لأنه ظنٌّ استند إلى بحث واجتهاد، وهذا غاية الواجب على المجتهد.

وأمَّا العامِّي: فلا قدرة له؛ فإنَّ الذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع؛ إذا فتش

---

(١) يعني: الشرعية، فقولهم: أن يرد دليل السمع يعني: النقل من كتاب أو سنة، أو إجماع، أو قياس صحيح.

وبالغ، أمكنه القطع بنفي المتاع، والأعمى الذي لا يعرف البيت، ولا يدري ما فيه، لا يمكنه ادعاء نفي المتاع.

فإن قيل: ليس للاستقصاء غاية محدودة؛ بل للمجتهد بداية ووسط ونهاية، فمتى يحلّ له أن ينفي الدليل السمعي، والبيت محصور، وطلب اليقين فيه ممكن، ومدارك الشرع غير محصورة، فإنَّ الأخبار كثيرة، وربَّما غاب راوي الحديث.

قلنا: مهما علم الإنسان أنه قد بلغ وُسْعَهُ، فلم يجد، فله الرجوع إلى دليل العقل؛ فإنَّ الأخبار قد دوّنت، والصحاح قد صُنّفت، فما دخل فيها محصور، وقد انتهى ذلك إلى المجتهدين، وأوردوها في مسائل الخلاف.

فإن قيل: لِمَ لا يكون واجبًا لا دليل عليه، أو له دليل لم يبلغنا؟

قلنا: أمَّا إيجاب ما لا دليل عليه فمحال؛ لأنه تكليف ما لا يُطاق، ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود الشرع، والبحث يدلنا على عدم الدليل على ما ذكرنا». اهـ.

● **المسألة (٩٨): أقسام الاستصحاب وصوره، وبيان الدليل على حُجّيَّتها:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ٢٠/ وما بعدها):

«**إحداها: استصحابُ دل العقل أو الشرع على ثبوته ودوامه**: كالملك عند جريان القول المقتضي له، وشغل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام، ودوام الحلّ في المنكوحة بعد تقرير النكاح، **وهذا لا خلاف في وجوب العمل به**، إلى أن يثبت معارض له، ومن صوره تكرر الحكم بتكرر السبب.

الثانية: استصحاب العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية، كبراءة الذمة من التكاليف حتى يدل دليل شرعي على تغييره، كنفي صلاة سادسة، قال أبو الطيّب: وهذا حجة بالإجماع؛ أي: من القائلين بأنه لا حكم قبل الشرع.

وقال ابن كجّ في أول كتابه في الأصول: إنه صحيح لا يختلف أهل العلم فيه؛ لأنه قد ثبت عندنا أن حجة العقل دليل، فإذا لم نجد سمعًا علمنا أنَّ اللَّه لا يُهملنا، وأنه أراد بنا ما في العقل فصرنا إليه. انتهى.

● **وهذا معنى قوله**: إنَّ العقل يدلُ على أن ما لم يتعرض الشرع له، فهو باق على النفيّ الأصليّ، فلا يدلُّ إذًا إلَّا على نفي الأحكام.

وقولنا لمن يوجب الوتر: الأصل عدم الوجوب إلَّا أن يرد السمع فاستمسك بهذا الأصل

حتى يرد دليل شرعي للوجوب، ولم يثبت.

الثالثة: استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة، فإن عندهم أنَّ العقل حُكْمٌ في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي، وهذا لا خلاف بين أهل السنة في أنه لا يجوز العمل به؛ لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات.

الرابعة: استصحاب الدليل مع احتمال المعارض إمَّا تخصيصًا، إن كان الدليل ظاهرًا، أو نسخًا إن كان الدليل نصًّا، فهذا أمره معمول به بالإجماع.

وقد اختلف في تسمية هذا النوع بالاستصحاب، فأثبته جمهور الأصوليين، ومنعه المحققون منهم إمام الحرمين في «البرهان»، وإلكيا في «تعليقه»، وابن السمعاني في «القواطع»؛ لأنَّ ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا من ناحية الاستصحاب، ثُمَّ قال إمام الحرمين: إنها مناقشة لفظية، ولو سماه استصحابًا لم يناقش.

وقال أبو زيد: هذا قد يُعَدُّ من الاستصحاب؛ لأنَّ دليل ثبوت الحكم عندي غير دليل بقائه، فإنَّ النص مثلًا أثبت أصله، ثُمَّ بقاؤه بدليل آخر وهو عدم المزيل؛ لأنه لو كان دليل البقاء دليل الثبوت لما جاز النسخ، فإن النسخ يرفع البقاء والدوام.

قال إلكيا: وهذا ليس بشيء؛ لأنَّ الدليل إمَّا أن لا يقتضي الدوام كالمقيّد بالمرّة أو المطلق، وقلنا: لا يقتضي التكرار، فلا يرد على هذا النسخ؛ لأنه قد تمَّ بفعل مرة واحدة، وإمَّا أن يدلَّ على التقرير والبقاء نصٌّ، كقوله: افعلوه دائمًا أبدًا، وهو في الاستمرار ظاهر، فهما دليلان: نصّ في الثبوت وظاهر في الاستمرار، فهذا هو الذي يرد عليه النسخ، وأبو زيد أطلق، وأصاب في قوله: دليل الثبوت غير دليل البقاء، وأخطأ في قوله: دليل البقاء عدم المزيل، فهذا ليس من الاستصحاب في شيء. انتهى.

الخامسة: استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف: وهو راجع إلى حكم الشرع بأن يتفق على حكم في حالة ثُمَّ تتغير صفة المجْمَع عليه ويختلف المجمعون فيه، فيستدل من لم يغيّر الحكم باستصحاب الحال.

مثاله: إذا استدلّ من يقول: إنَّ المتيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل صلاته؛ لأنَّ الإجماع منعقد على صحتها قبل ذلك، فاستصحب إلى أن يدلَّ دليل على أن رؤية الماء مبطلة.

وكقول الظاهرية: يجوز بيع أم الولد؛ لأنَّ الإجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاد، فنحن على ذلك الإجماع بعد الاستيلاد.

وهذا النوع هو محل الخلاف، كما قاله في «القواطع»، وكذا فرض أئمتنا الأصوليون الخلاف فيها.

فذهب الأكثرون منهم القاضي والشيخ أبو إسحاق الشيرازي وابن الصباغ والغزالي إلى أنه ليس بحجة، قال الأستاذ أبو منصور: وهو قول جمهور أهل الحق من الطوائف.

وقال الماورديّ والرويانيّ في «كتاب القضاء»: إنه قول الشافعي وجمهور العلماء، فلا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب؛ بل إن اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما قبل الصفة ألحق به، وإلَّا فلا.

وقال ابن السمعاني: إنه الصحيح من المذهب، وذهب أبو ثور وداود الظاهري إلى الاحتجاج به، ونقل ابن السمعاني عن المزني وابن سريج والصيرفي، وأبي الحسين بن القطان وكان شديد القول به.

واختاره الآمدي وابن الحاجب، وقال سليم في «التقريب» إنه الذي ذهب إليه شيوخ أصحابنا، فيستصحب حكم الإجماع حتى يدلَّ الدليل على ارتفاعه.

والمختار هو الأول؛ لأنَّ محل الوفاق غير محل الخلاف فلا يتناوله بوجه، وإنَّما يوجب استصحاب الإجماع حيث لا يوجد صفة تغيره، ولأنَّ الدليل إن كان هو الإجماع، فهو محال في محل الخلاف، وإن كان غيره فلا مستند إلى الإجماع الذي يزعم أنه يستصحب[1].

قال أصحابنا: والقول باستصحاب الإجماع في محل الخلاف يؤدِّي إلى التكافؤ؛ لأنه ما من أحد يستصحب حال الإجماع في شيء إلَّا ولخصمه أن يستصحبه في مقابله؛ وبيانه: أنَّ في مسألة التيمم أنَّ للخصم أن يقول: أجمعنا على بطلان التيمم برؤية الماء خارج الصلاة فنستصحبه برؤيته فيه، وتغيّر الأحوال لا عبرة به.

ونقل إلكيا عن الأستاذ أبي إسحاق: أنه استدلّ على النكاح بلا ولي بأنَّ الأصل في الأبضاع التحريم، فمن ادَّعى ما يُبيح فعليه الدليل.

---

(١) وصورة المسألة: أنَّ الإجماع على صحة التيمم عند عدم الماء، فإذا وجد الماء فلا يُستدل بالإجماع الذي هو عند عدم الماء؛ لأنَّ هذا ليس محل الإجماع فكيف يستصحب في غير محله، وقد تغيّرت الصفة التي انعقد عليها الإجماع وهي عدم وجود الماء، فاستصحابه باطل، ولكن لمَّا دخل المصلي بالتيمم دخولًا صحيحًا في الصلاة عند عدم الماء فهل تبطل صلاته عند وجود الماء، أم لا، فمن قال لا تبطل استصحب الإجماع حتى لا يبطل العمل، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٣]، فقد يترجح عدم البطلان للآية لا للإجماع المستصحب في غير محله.

قال: وهذا ليس بشيء، فإنه يُقال: الأصل التحريم قبل وجود أصل النكاح أو بعده؟.

إن قلت: قبله فمسلَّم، أو بعده، فهو محل النزاع، ويمكن أن يجعل ذلك معارضة لكلامه.

وقد أنكر ابن السمعاني القول بالاستصحاب جملة وقال: إنه الصحيح من مذهبنا.

أمَّا في استصحاب العام والنص قبل الخاص والناسخ فليس ذلك استصحابًا؛ لأنَّ الدليل قائم وهو العام والخاص.

وأمَّا استصحاب دليل العقل في براءة الذمة فإنَّما وجب استصحاب براءة الذمم لأنَّ دليل العقل في براءة الذمة قائم في موضع الخلاف أيضًا، كما في العام والخاص، فوجب الحكم به.

وأمَّا في استصحاب الإجماع، فالإجماع الذي كان دليلًا على الحكم قد زال في موضع الخلاف، فوجب طلب دليل آخر.

وهذه طريقة حسنة، وقد سبقه إليها إمام الحرمين، وبه يتبيّن أنَّ الخلاف -فيما عدا استصحاب الإجماع- لفظي، وبه صرح إمام الحرمين.

قال القرطبي: القول بالاستصحاب لازم لكل أحد؛ لأنه أصل يُبنى عليه النبوّة والشريعة، فإنا إن لم نقل باستمرار حال تلك الأدلة لم يحصل العلم بشيء من تلك الأمور». اهـ.

وقال القاضي أبو يعلى في «العدَّة في أصول الفقه» (٤/ ١٢٦٢/ وما بعدها):

«مسألة في استصحاب الحال، وهو على ضربين:

أحدهما: استصحاب براءة الذمة من الوجوب حتى يدلَّ دليل شرعي عليه: وهذا صحيح بالإجماع من أهل العلم، والاحتجاج به سائغ.

وذكره أصحاب أبي حنيفة، وسمَّاه أبو يوسف: عدم الدليل دليل، وذكره القاضي أبو الطيب الطبري.

ومثال ذلك: أن يسأل حنبلي عن الوتر، فيقول: ليس بواجب فيطالب بدليله، فيقول: لأنَّ طريق وجوبه الشرع، وقد طلبت الدليل الموجب من جهة الشرع فلم أجد، فوجب أن لا يكون واجبًا، وأن تكون ذمته بريئة منه كما كانت.

وكذلك إذا احتج بذلك على نفي وجوب الأضحية ونفي وجوب زكاة الخيل والحُليِّ والخضروات وما أشبه ذلك.

وإلى هذا المعنى أومأ أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في رواية صالح ويوسف بن موسى: «لا يُخمّس السَّلَب، ما سمعنا أنَّ النَّبِيّ ﷺ خمس السَّلب»[(١)] فجعل عدم الدليل الشرعي مُبقيًا على الأصل في منع التخميس ونفي الاستحقاق.

وكذلك نقل الأثرم وابن بَدِينا في الحُلي يوجد لُقَطة: «إنَّما جاء الحديث في الدراهم والدنانير».

وحكى أبو سفيان عن بعض الفقهاء أنه يأبى هذه الطريقة في الاستدلال.

والدلالة على صحّتها: أنَّ الحكم الشرعي إنَّما يلزم المكلف إذا تعبّده اللَّه تعالى به، ولا يجوز أن يتعبّده اللَّه تعالى به من غير أن يدلَّه عليه، وإذا كان كذلك وجب أن يكون عدم الدلالة على أنه لم يتعبد به، يُبيِّن صحة هذا: أنه لمَّا لم يجز أن يبعث اللَّه تعالى رسولًا دون أن يظهر عليه الأعلام المعجزة، كان عدم ظهور ذلك على مدّعي النبوة دلالة على انتفاء ثبوته.

فإن قيل: ما ينكر أن يكون الدليل موجودًا وأنت مخطئ في الطلب وتارك للدليل الموجب؟

قيل: لا يجب علينا أكثر من الطلب، وإذا لم نجد لزمنا تبقية الذمم على البراءة كما كانت، وهذا كما يستدل بعموم، فيقول الخصم ما يُنْكَر أن يكون ذلك خاصًا وقد خفي عليك دليل التخصيص؟

فيقول: طلبنا الدليل المخصص فلم نجد، فلزمنا حمله على عمومه؛ ومن ادّعى دليل التخصيص يجب عليه إبرازه، كذلك هاهنا، ما لم نجد دليل الايجاب يجب أن تبقى الذمم على البراءة على حكم دليل العقل المقتضي لبراءة الذمم حتى يرد الشرع.

الضرب الثاني: في استصحاب حكم الإجماع.

فذهب الجماعة من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الشافعي إلى أن ذلك لا يجوز، ويجب طلب الدليل في موضع الخلاف، وهو الصحيح عندي.

وذهب داود وأصحابه والصيرفي من أصحاب الشافعي إلى أنه يجب استصحابه كما يجب استصحاب براءة الذمم، وهو اختيار أبي إسحاق من أصحابنا.

ذكره في الجزء الأول من شرح الخِرَقي فقال: «أجمعوا على طهارة الماء إذا لم يشرب منه

(١) هو ما يأخذ المحارب من عدوّه عند الغلبة، ممَّا يكون عليه من سلاح وثياب ودابّة وغيره، وهو فَعَلٌ بمعنى مفعول؛ أي: مسلوب (النهاية (٢/ ٣٤٨).

ما لا يؤكل لحمه، واختلفوا إذا شرب، فالإجماع حجة، والاختلاف رأي، والحجة أَوْلى»، فقد استصحب أبو إسحاق حكم الإجماع.

ومثاله أن نقول: المتيمم إذا رأى الماء في صلاته لا تبطل؛ لأنا أجمعنا على صحتها، فمن ادّعى بطلانها فعليه الدليل.

وأن ملك المسلم ثابت بالإِجماع، وإذا ارتدّ اختلفوا في زواله، فمن ادّعى زواله فعليه الدليل.

وإذا اصطاد الحلال، ثُمَّ أحرم لم يَزُل ملكُه؛ لأنا قد أجمعنا على ثبوت ملكه قبل إحرامه، فمن ادَّعى زوالَه فعليه الدليل.

وإذا وقعت النجاسة في الماء ولم تغيّره أجمعنا على طهارته قبل وقوعها، فمدعي النجاسة يحتاج إلى دليل.

وفي بيع أمهات الأولاد أجمعنا على جواز بيعها قبل الاستيلاد، فمدعي المنع بعد ذلك عليه الدليل، وما يجري هذا المجرى من المسائل.

ودليلنا على ذلك: أنَّ الإِجماع دلالة على الحكم كسائر الأدلة، فوجب اعتباره في الموضع الذي تناوله، والإجماع لم يتناول صحتها بعد وجود الماء، وقد زال في الموضع المختلف فيه، فلم يجز التمسك به في مواضع الخلاف، وصار كالنّص متى تناول موضعًا لم يجز حمله على غيره.

والاستدلال بالإِجماع لا يصح بعد زواله، وإنَّما يصح الاحتجاج به مع بقائه؛ لأنَّ الدليل إذا زال، زال الحكم المتعلق به.

واحتج المخالف: بأنه قد ثبت أن من تيقن الطهارة وشكَّ في الحدث، أو تيقّن الحدث وشكَّ في الطهارة، أو تيقن النكاح وشكَّ في الطلاق، أو تيقن الملك وشكَّ في العتاق، أو شكَّ في فعل الصلاة: «أن اليقين لا يزول بالشك»، ويكون حكُم اليقين السابق مستدامًا في حال الشك، كذلك ها هنا.

والجواب: أنَّ الفرق بينهما ظاهر، وذلك أن الإِجماع الذي هو دليل الحكم قد تيقن زواله، فوجب أن يزول حكمُه، والطهارة لا يتيقن زوالها، وإنَّما هو مشكوك فيه، فلم يجز أن يزول اليقين بالشك، وكذلك النكاح والملك، والصلاة، فَوِزَان مسألتنا أن يُتَيقَّن الطهارة ثُمَّ يُتَيقَّن الحدث، فلا يجوز استدامة حكم الطهارة.

وعلى أنه يعارضه: أنَّ المدعى عليه يحتاج إلى اليمين، ولا يكفى في إسقاط دعوى المدعي بغير بيّنة براءةُ ذمة المدعى عليه، فبطل الاحتجاج به.

واعلم أنَّ هذه الطريقة لا تسلم من أن يقدر على قائلها، فإذا قال: قد صح دخوله في الصلاة بالتيمم بالاتفاق، فلا يزولُ عنه بغير دليل، فيُقال له: قد تيقّنا ثبوتَ الفرض عليه، فلا يسقط عنه إلا بدليل.

وكذلك إذا قال في بيع أمهات الأولاد: أجمعنا على بيعها قبل الإيلاد، فمن منع فعليه الدليل، فيُقال: أجمعنا على تحريم بيعها ما دامت حاملًا، فمن أجاز بيعها بعد وضع الحمل فعليه الدليل». اهـ.

وقال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقة على روضة الناظر» (ص٢٨٦- ٢٨٧):

«اعلم أنَّ الاستصحاب ثلاثة أقسام اثنان مقبولان -عند الجمهور- وواحد مردود عندهم: أمَّا المقبولات:

١- استصحاب العدم الأصلي حتى يرد دليل ناقل عنه؛ لأنَّ العقل يدلُّ على براءة الذمة حتى يقوم الدليل، كعدم وجوب صيام صفر -مثلًا- لأنَّ الأصل براءة الذمة منه، فيستصحب الحال في ذلك.

وهذا النوع هو الذي ينصرف إليه اسم الاستصحاب، وهو المعروف بالبراءة الأصلية والإباحة العقلية.

وهذا النوع قد دلَّ القرآن على اعتباره في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوۡمَۢا بَعۡدَ إِذۡ هَدَىٰهُمۡ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَۚ﴾ [التوبة: ١١٥]، **ووجه الدلالة في الآية الأولى**: أنه لما نزل تحريم الربا خافوا من الأموال المكتسبة من الربا قبل التحريم، فبيّنت الآية أنَّ ما اكتسبوا من الربا قبل التحريم على البراءة الأصلية حلال لهم؛ ولا حرج عليهم فيه.

ووجه دلالة الآية الثانية: أنَّ النَّبِيّ ﷺ لما استغفر لعمّه أبي طالب واستغفر المسلمون لموتاهم المشركين، وأنزل اللَّه ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣]، ندموا على استغفارهم للمشركين بيّنت الآية أنَّ استغفارهم لهم قبل التحريم على البراءة الأصلية لا إثم عليهم فيه ولا حرج حتى يُبيّن لهم اللَّه ما يتقونه كالاستغفار لهم مثلًا.

٢- استصحاب دليل الشرع كاستصحاب النص حتى يرد الناسخ، والعموم حتى يرد المخصص، ودوام الملك حتى يثبت انتقاله، ودوام شغل الذمة الثابت حتى يثبت براءتها

ونحو ذلك.

٣- وهو المردود عند الجمهور: هو استصحاب حال الإجماع في محل النزاع، واعتبره بعضهم، واختاره أبو إسحاق بن شاقُلا». اهـ.

واستدلَّ ابن القيم للنوع الثاني المذكور آنفًا، فقال كما في: «إعلام الموقعين» (١/ ٢٦٠/ وما بعدها):

«**ثُمَّ النوع الثاني**: استصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه، وهو حجة كاستصحاب حكم الطهارة وحكم الحدث، واستصحاب بقاء النكاح وبقاء الملك، وشغل الذمة بما تشغل به حتى يثبت خلاف ذلك، وقد دلَّ الشارع على تعليق الحكم به في قوله في الصيد: «**وإن وجدته غريقًا فلا تأكله، فإنك لا تدري الماء قتله أو سهمك**»[(١)]، وقوله: «**وإن خالطها كلاب من غيرها فلا تأكل، فإنك إنَّما سمّيت على كلبك ولم تُسم على غيره**»[(٢)].

لمَّا كان الأصل في الذبائح التحريم وشك هل وجد الشرط المبيح أوْلا، بقي الصيد على أصله في التحريم، ولمَّا كان الماء طاهرًا، فالأصل بقاؤه على طهارته ولم يزلها بالشك، ولمَّا كان الأصل بقاء المتطهر على طهارته، لم يأمره بالوضوء مع الشك في الحدث؛ بل قال: «**لا ينصرف حتى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا**»[(٣)].

ولمَّا كان الأصل بقاء الصلاة في ذمّته، أمر الشاك أن ينبي على اليقين ويطرح الشك.

ولا يعارض هذا رفعه للنكاح المتيقّن بقول الأَمَة السوداء: إنها أرضعت الزوجين[(٤)]، فإنَّ أصل الأبضاع على التحريم، وإنَّما أبيحت الزوجة بظاهر الحال مع كونها أجنبيّة، وقد عارض هذا الظاهر، ظاهر مثله أو أقوى منه وهو الشهادة، فإذا تعارضا تساقطا وبقي أصل التحريم لا معارض له، فهذا الذي حكم به النَّبِيّ ﷺ، وهو عين الصواب ومحض القياس وباللَّه التوفيق». اهـ.

قال الإسنوي في «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» (ص٦٠١/ وما بعدها):

«استصحاب الحال حجّة على الصحيح، وقد يعبر عنه: بأنَّ الأصل في كل حادث تقديره في أقرب زمن، وبأنَّ الأصل بقاء ما كان على ما كان.

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٥٤٨٤)، ومسلم (٧/ ١٩٢٩).
(٢) البخاري (٥٤٨٦)، ومسلم (٣/ ١٩٢٩).
(٣) متفق عليه، البخاري (١٣٧)، ومسلم (٣٦١).
(٤) البخاري (٥١٠٤) في «صحيحه».

ولذلك فروع كثيرة مشهورة:

أحدها: إذا وكّل بتزويج ابنته، فحصل موت الموكل، ووقوع النكاح، وشككنا في السابق، قال القاضي حسين: فيتخّرج على الوجهين في الأصل والظاهر؛ لأنَّ الأصل عدم النكاح، والظاهر بقاء الحياة، قال: فعلى هذا يصح في الأصح؛ لأنَّ الأصل التحريم فلا يُستباح بالشك، وإذا استحضرت أنَّ الأصل في أقرب زمن لزم اقترانهما في الزمان وحينئذ يحكم بالبطلان.

الثالث عشر: لو اختلف الزوجان بعد الفُرْقة فقالت المرأة: قذفتني بعد الطلاق، فلا لعان؛ وقال الزوج: بل قبله، فالقول قول الزوج كما جزم به الرافعي؛ وكأنَّ سببه: أنَّ الأصل عدم الحدّ، وأيضًا فلأنَّ من كان القول قوله في شيء، كان القول قوله في صفة ذلك الشيء، وهكذا إذا عرف له جنون سابق، وقذفه قاذف فأدّعى أنه قذفه في حال جنونه، فالقول قول القاذف؛ لما ذكرناه.

الرابع عشر: إذا فوّض الطلاق إلى زوجته فاتفقا على التطليق، لكن قال الزوج: إنه تأخر عن الفور وأنكرت صُدق الزوج لما ذكرناه، وعلله أيضًا الرافعي بأنَّ الأصل بقاء النكاح.

السادس عشر: إذا ادّعى بهيمة أو شجرة وأقام عليها بيّنة، فإنه لا يستحق الثمرة والنتاج الحاصلين قبل إقامة البيّنة؛ لأنَّ البيّنة وإن كانت لا توجب ثبوت الملك بل تظهره بحيث يكون الملك سابقًا على إقامتها، إلَّا أنه لا يشترط السبق بزمن طويل، ويكتفى بلحظة لطيفة في صدق الشهود، ولا يقدر ما لا ضرورة إليه.

الثامن عشر: إذا شك هل أحرم بالحج قبل أشهره أو بعدها كان محرمًا بالحج؛ لأنه على يقين من هذا الزمان وفي شك ممَّا تقدمه.

ومن هذه العلة تعلم أنَّ صورة المسألة فيما إذا تيقن دخول أشهر الحج، فإن شك هل دخلت أم لا انعقد عمرة.

التاسع عشر: لو قدَّ[1] ملفوفًا، فادَّعى أنه كان ميتًا، وقال الولي؛ بل كان حيًّا، فأصحَّ القولين تصديق الولي». اهـ.

فإذا تقرر عندك ما تقدم، علمت أنَّ الاستصحاب أصل شرعي وحجة معتبرة قام الدليل

(١) قدَّ القلم أو الثوب شقه طولًا، وقدَّ اللحم قطعه طولًا، والمراد ضربه بالسيف فشقه (المعجم الوجيز) (ص٤٩١).

عليه من الكتاب والسنَّة والإجماع، وعلمت أيضًا أنه لا ينبغي أن يتناوله الأصوليون تحت باب الأصول والأدلة المختلف فيها؛ بل هو من الأصول الشرعية المتفق عليها.

- **المسألة (٩٩): الأخذ بأقل ما قيل وبيان علاقته بالاستصحاب والإجماع:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ٢٧/ وما بعدها):

«**وحقيقته -كما قال السمعاني-**: أن يختلف المختلفون في مُقدَّر بالاجتهاد على أقاويل، فيؤخذ بأقلها عند إعواز الحكم؛ أي: إذا لم يدلُّ على الزيادة دليل.

وقال ابن القطان في كتابه: هو أن يختلف الصحابة في تقدير، فيذهب بعضهم إلى مائة مثلًا، وبعضهم إلى خمسين، فإن كانت دلالة تعضد أحد القولين صير إليها، وإن لم تكن دلالة فقد اختلف فيه أصحابنا، فمنهم من قال: نأخذ بأقل ما قيل من حيث كان أقل، ويقول: إنَّ هذا مذهب الشافعي؛ لأنه قال: إنَّ دية اليهودي الثلث، وحكى اختلاف الصحابة فيه، وأنَّ بعضهم قال بالنصف، وبعضهم بالمساواة، وبعضهم بالثلث، فكان هذا أقلّها.

ومنهم من قال: هذا قول حسن إذا كان عليه دلالة، فإن لم يكن معه دلالة فلا معنى له؛ لأنه ليس لأحد أن يقول بغير حجة، إلَّا وللآخر أن يقول بما هو أقل منه، أو أكثر بغير حجة.

وقال بعض الفضلاء: الأخذ بأقل ما قيل عبارة عن الأخذ بالمُحَقَّق وطرح المشكوك فيه فيما أصله البراءة، والأخذ بما يُخرج عن العهدة بيقين فيما أصله اشتغال الذمة، وبهذا يتبيّن أن الأخذ بأقل ما قيل: مركب من الإجماع ومن البراءة الأصلية، فلا يتجه من القائل المخالفة فيه، ولا يصح التمسك فيه بالإجماع وحده، فالمشكل جعله دليلًا مستقلًّا مع تركيبه من دليلين.

وأمَّا ابن حزم في «الإحكام» فأنكر الأخذ بأقل ما قيل، وقال: إنَّما يصح إذا أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام ولا سبيل إليه.

وحكى قولًا أنه يأخذ بأكثر ما قيل ليخرج عن عهده التكليف بيقين، قال: وليس الثلث في دية اليهودي بأقل ما قيل، فقد روينا من طريق يونس بن عُبيد عن الحسن البصري: أنَّ دية اليهودي والنصراني ثمانمائة درهم، وهو أقل من ثلث دية المسلم، فكان ينبغي أن تقولوا به؛ لأنه أقل ما قيل، وعن بعض المتقدمين أنه لا دية للكتابيِّ أصلًا، فليس ثلث الدية أقل ما قيل.

وقال القاضي عبد الوهاب: يمكن أن يُقال: إنَّ الواجب الوسط من ذلك، وأوضح مثال

لهذه المسألة: قيمة المتلف، بأن يجني على سلعة يختلف أهل الخبرة في تقويمها، فيقوّمها بعضهم بمائة، وبعضهم بمائتين، وكذلك إذا جَرَحه جراحة ليس فيها أَرْش مُقدَّر». اهـ.

وقال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (٢/ ٢٥٧):

«ولا يكون الأخذ بأقل ما قيل، كدية الكتابي الثلث: إجماعًا، للخلاف في الزائد، خلافًا لمن ظنَّه إجماعًا، وهذا ليس بصحيح؛ لأنَّ قوله يشتمل على وجوب الثلث ونفي الزائد، والإجماع لم يدلَّ على نفي الزائد؛ بل على وجوب الثلث فقط، وهو بعض المُدَّعى، فالثلث وإن كان مجمعًا عليه، لكن نفي الزيادة لم يكن مُجْمعًا عليه، فالمجموع لا يكون مُجمعًا عليه، والقائل بالثلث مطلوبه مُركّب من أمرين: من الثلث ونفي الزيادة، فلا يكون مذهبه متفقًا عليه، فالأخذ بمثل ذلك مُركب من الإجماع والبراءة الأصلية، فإنَّ إيجاب الثلث مجمع عليه، ووجوب الزيادة عليه مدفوع بالبراءة الأصلية». اهـ.

وقال شيخ الإسلام في «المسوّدة» (٤٠٢):

«وهذا البحث قد يقدح في الاستمساك بأقل ما قيل؛ لأنَّ القائل بوجوب ثلث دية المسلم لابدَّ له من دليل غير الإجماع وغير براءة الذمة؛ إذْ ليس الثلث بأوْلى من الربع ومن الخمس، وإجماعهم على وجوب الثلث نوع من الإجماعات المركّبة، فإنَّ وجوبه من لوازم القول بوجوب النصف والجميع، فالقائل بوجوب النصف يقول: إنَّما وجبت النصف لدليل، فإن كان صحيحًا وجب القول به، وإن كان ضعيفًا فلست موافقًا على وجوب الثلث». اهـ.

وذلك لأنه لا دليل على الثلث، والإجماع غير صحيح في المسألة.

وتناول الشوكاني بحث المسألة في «إرشاد الفحول» (٢/ ١٠٠٠- ١٠٠٣) ثُمَّ قَالَ:

«ولا يخفاك أنَّ الاختلاف في التقدير بالقليل والكثير إن كان باعتبار الأدلة ففرض المجتهد أن يأخذ بما صح له منها، مع الجمع بينهما إن أمكن، أو الترجيح إن لم يمكن.

وقد تقرر أنَّ الزيادة الخارجة من مخرج صحيح الواقعة غير منافية للمزيد مقبولة يتعيَّن الأخذ بها، والمصير إلى مدلولها، وإن كان الاختلاف في التقدير باعتبار المذاهب، فلا اعتبار عند المجتهد بمذاهب النَّاس؛ بل هو متعبَّد باجتهاده وما يؤدِّي إليه نظره في الأخذ بالأقل أو الأكثر أو بالوسط.

وأمَّا المقلد فليس له من الأمر شيء؛ بل هو أسير إمامه في جميع مسائل دينه، وليته لم يفعل». اهـ.

وقال ابن حزم -أيضًا- في «الإحكام» (٢/ ٦٠) الباب (٢٤)، وهو ينفي الحكم بأقل ما قيل:

«ولا بدَّ من ورود النص في كل حكم من أحكام الشريعة، لكن إذا ورد نص بإيجاب عمل ما، فبأقل ما يقع عليه اسم فاعل لما أُمر به يسقط عنه الفرض، كمن أمر بصدقة فبأي شيء تصدق فقد أدَّى ما أُمر به ولا يلزمه زيادة؛ لأنها دعوى بلا نص، ولا غاية لذلك فهو باطل.

ولا سبيل إلى أن يكون للَّه تعالى حكم في الشريعة يلزمنا لم يجعل عليه دليلًا من نصٍّ، وقال اللَّه تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، فما لم يكن في الكتاب فليس من الدين في شيء، وهو ساقط عنَّا بيقين». اهـ.

وبهذا يتضح لك عدم حجِّية الأخذ بأقل ما قيل، لقيام الأدلة على خلافه.

قال ابن قدامة في «روضة الناظر» (١/ ٤٤٢- ٤٤٣):

«الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكًا بالإجماع فالقائل إنها الثلث ليس هو متمسكًا بالإجماع؛ لأنَّ وجوب الثلث متفق عليه، وإنَّما الخلاف في سقوط الزيادة، وهو مختلف فيه فكيف يكون إجماعًا؟ ولو كان إجماعًا كان مخالِفُهُ خارقًا للإجماع، وهذا ظاهر الفساد». اهـ.

فإذا كان ذلك كذلك، فالمرجع في المسائل الخلافية إلى الدليل المعتبر المرجح لقول على الآخر، وهذا بالاستدلال بأصول الاستدلال الصحيحة، والتي الأخذ بأقل ما قيل ليس منها؛ لأنه لم يرفع الخلاف.

- **الأخذ بأخفّ ما قيل:**

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ١٠٠٢- ١٠٠٣):

«وكما وقع الخلاف في مسألة الأخذ بأقل ما قيل، كذلك وقع الخلاف في الأخذ بأخفّ ما قيل، وقد صار بعضهم إلى ذلك لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقوله ﷺ: «**بعثت بالحنيفية السمحة**»(١)، وقوله: «**يسِّروا ولا تعسروا، وبشِّروا ولا تنفّروا**»(٢)، وبعضم صار إلى الأخذ بالأشق.

(١) رواه أحمد في «المسند» (٢١٠٧)، وحسن إسناده الحافظ في «الفتح» (١/ ١٢٧/ عند ح٣٩)، وحسنه السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ح٢١٤)، وصحح إسناده أحمد شاكر.
(٢) رواه البخاري (٦٩، ٦١٢٦)، ومسلم (١٧٣٤) في «صحيحيهما».

ولا معنى للخلاف في مثل هذا؛ لأنَّ الدين كله يُسْرٌ، والشريعة جميعًا سهلة سمحة، والذي يجب الأخذ به، ويتعيّن العمل عليه هو ما صح دليله، فإن تعارضت الأدلة لم يصلح أن يكون الأخف ممَّا دلتَّ عليه، أو الأشق مُرجّحًا؛ بل يجب المصير إلى المرجحات المعتبرة». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ٤٨):

«فائدة: قال أبو الفرج بن الجوزي -رحمه اللَّه تعالى-: بدء الشرائع كان في التخفيف، ولا يُعرف في شرع نوح وصالح وإبراهيم ثقيل، ثُمَّ جاء موسى بالتشديد والأثقال، وجاء عيسى بنحوٍ من ذلك، وكانت شريعة نبينّا ﷺ تنسخ تشديد أهل الكتاب، ولا تطلق بتسهيل من كان قبلهم، فهي على غاية الاعتدال». اهـ.

● **المسألة (١٠٠): النَّافي للحكم يلزمه الدليل كما يلزم المُثبت له.**

قال ابن قدامة في «روضة الناظر» (١/ ٤٥١/ وما بعدها):

«والنافي للحكم يلزمه الدليل:

وقال قوم في الشرعيّات كقولنا، وفي العقليّات لا دليل عليه، وقال قوم: لا دليل عليه مطلقًا لأمرين:

أحدهما: أنَّ المدّعى عليه الدَّين لا دليل عليه.

والثاني: أنَّ الدليل على النفي متعذّر، فكيف يُكلف ما لا يمكن؟ كإقامة الدليل على براءة الذمة.

ولنا قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١].

ومن المعنى: يقال للنافي: ما ادَّعيت نفيه، علمته، أم أنت شاك فيه؟ فإن أقرَّ بالشك فهو معترف بالجهل، وإن ادّعى العلم: فإمَّا أن يعلم بنظر أو تقليد، فإن ادَّعى العلم بتقليد فهو أيضًا معترف بعمىَ نفسه، وإنَّما يدّعي البصيرة لغيره، وإن كان بنظر: فيحتاج إلى بيانه، ولأنه لو أسقط الدليل عن النّافي: لم يعجز المثبت عن التعبير عن مقصود إثباته بالنفي، فيقول: بدل قوله: «مُحدَث»: «ليس بقديم»، وبدل قوله: «قادر»: «ليس بعاجز».

وقولهم: إنَّ المدعى عليه الدين لا دليل عليه: عنه أجوبة:

أحدها: المنع؛ فإنَّ اليمين دليل، لكنها قصرت عن الشهادة، فشرعت عند عدمها،

واختصّت بالمُنِكَر؛ لرجحان جانبه باليد التي هي دليل الملك، واحتمال الكذب فيها لا يمنع كونها دليلًا، كاحتمال الكذب في الشهادة.

الثاني: إنَّما لم يحتج المُنْكِر إلى دليل؛ لوجود اليد التي هي دليل الملك؛ إذْ الظاهر أن ما في يد الإنسان ملكه.

الثالث: إنَّما لم يجب عليه الدليل لعجزه عنه؛ إذْ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي، فإنَّ ذلك إنَّما يعرف: بأن يلازمه الشاهد من أول وجوده إلى وقت الدعوى، فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولًا وفعلًا، بمراقبته للخطاب، وهو محال.

وشغل الذمة أيضًا لا سبيل إلى معرفته؛ فإنَّ الشاهد لا يحصّل إلَّا الظنّ بجريان سبب اللزوم، من إتلافٍ أو غيره، وذلك في الماضي.

أمَّا في الحال: فإنه يجوز براءتها بأداء، أو إبراء، فاكتفى بالشهادة على سبب اللزوم، واكتفى هاهنا باليمين؛ لقول النبي ﷺ: «**البيّنة على المدّعي، واليمين على من أنكر**»[1].

أمَّا في مسألتنا: فيمكن إقامة الدليل إن كان النزاع في الشرعيّات، فقد يصادف الدليل عليها من الإجماع، كنفي وجوب صلاة الضحى، وصوم شوال، أو النص، كقوله ﷺ: «**لا زكاة في المعلوفة**»[2]، أو بمفهوم أو بقياس، كقياس الخضروات على الرمان في نفي وجوب الزكاة.

وإن عدم الأدلة: فيتمسك باستصحاب النفي الأصلي الثابت بدليل العقل، وأمَّا العقليات: فيمكن نفيها، فإنَّ إثباتها يفضي إلى محال، وما أفضى إلى المحال محال، ويمكن الدليل عليه بدليل التلازم، فإنَّ انتفاء أحد المتلازمين دليل على انتفاء الآخر، كقوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فانتفاء الفساد دليل على انتفاء إله ثان». اهـ.

يعني: أنَّ انتفاء اللازم يدلُّ على انتفاء الملزوم، وفساد السموات والأرض، لازم لوجود إلهين فأكثر، فانتفاء الفساد فيهما يدلُّ على انتفاء آلهة غير اللَّه فيهما [«شرح مختصر الروضة» (٣/ ١٦٨)].

---

(١) أصله عند البخاري (٢٦٦٨)، ومسلم (١٧١١)، واللفظ للبيهقي في «الكبرى» (٥/ ٣٣٢)، (١٠/ ٢٥٢)، وصححه ابن حجر في «الفتح» (٥/ ٣٠٨)، والنووي في «شرح مسلم» (١٢/ ٣).

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (١٤٥٤) بلفظ: «**وفي صدقة الغنم في سائمتها**»، والسائمة غير المعلوفة، فالمعلوفة لا زكاة فيها.

قال نجم الدين في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ١٦١/ وما بعدها):

«اعلم أنَّ النَّاس اختلفوا في المستدل على نفي الحكم كقوله: ما الأمر كذا، أو ليس الأمر كذا، المشهور -وهو قول الأكثرين- أنه يلزمه الدليل على نفي الحكم الذي ادَّعى نفيه، ولا يكفيه مجرد دعوى النفي.

وقال قوم: لا يلزمه الدليل على النفي، كأنهم اكتفوا بكون دعواه موافقة للأصل، وهو عدم الأشياء وانتفاؤها، فمن ادَّعى وجودها وثبوتها، فعليه الدليل، ولهذا بنى بعضهم هذه المسألة على أنَّ الاستصحاب حجة أم لا؟ إن قلنا هو حجة فلا دليل على النافي، وإن قلنا ليس بحجة فعليه الدليل.

قلت: وهذا التفريع ضعيف؛ لأنا قد بيَّنَّا رجحان وجوب الدليل عليه مع قولنا: إنَّ الاستصحاب حجة، فدلَّ على أنَّ كل واحدة من المسألتين أصل بنفسها ولنا على أنَّ نافي الحكم يلزمه الدليل وجهان:

أحدهما: أنَّ اللَّه سبحانه ألزم النافي بالدليل في مقام المناظرة، فلو لم يلزمه لما ألزمه إيَّاه؛ لأنَّ اللَّه ﷻ عَدْلٌ في مناظرته وسائر أفعاله.

وبيان ذلك في قوله ﷻ حكاية عن اليهود والنصارى: ﴿**وَقَالُواْ لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ**﴾ [البقرة: ١١١]، فهذه دعوى نافية، فأجاب اللَّه ﷻ بقوله: ﴿**تِلۡكَ أَمَانِيُّهُمۡۗ**﴾ [البقرة: ١١١]، ثُمَّ أمر نبيّه ﷺ بمطالبتهم بدليل دعواهم النافية، فقال ﷻ: ﴿**قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ**﴾ [البقرة: ١١١]؛ أي: أقيموا الدليل على أنه لا يدخل الجنّة إلَّا من كان هودًا أو نصارى، وهو إلزام بالدليل على دعوى النفي، وهو المطلوب.

الوجه الثاني: أنَّ نافي الحكم لو لم يلزمه الدليل لضاع الحق بين الخصمين وتعطل، لكن تعطَّل الحق باطل، فالمُفضي إليه باطل، إنَّما قلنا: إنه لو لم يلزمه لتعطل الحق؛ لأنَّ كلا من الخصمين يمكنه أن يُعَبِّر عن دعواه بعبارة نافية، فيقول المدّعي لحدوث العالم: ليس بقديم، ويقول المدعي لقدمه ليس بمحدث، وحينئذ يسقط الدليل عنهما؛ لأنَّ كل واحد منهما ناف للحكم، وإذا سقط الدليل عنهما ضاع الحق، فلم يُعلم في أي طرف هو؛ إذْ لا يظهر الحق إلَّا بدليل، وحينئذ تعم الجهالة ويقع الخبط في الأحكام وإنَّما قلنا: إن تعطل الحق باطل؛ لأنَّ الحق لو تعطّل لقام الباطل؛ إذْ هما ضدَّان أو نقيضان، لابُدَّ من أحدهما، وقيام الباطل وظهوره باطل، فيثبت أنَّ سقوط الدليل عن النافي باطل». اهـ.

وأكدَّ ذلك شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (٦/ ٥١٣- ٥١٤) ثُمَّ قال:

«وكما أنَّ الإنسان لا يجوز له أن يُثبت شيئًا إلَّا بعلم، فلا يجوز له أن ينفي شيئًا إلَّا بعلم، ولهذا كان النافي عليه الدليل، كما أنَّ المثبت عليه الدليل». اهـ.

وهو اختيار ابن حزم كما في «الإحكام» (١/ ٧٤- ٧٥)، والشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ١٠٠٣- ١٠٠٦) قال:

«لا خلاف أنَّ المثبت للحكم يحتاج إلى إقامة الدليل عليه، وأمَّا النافي له فاختلفوا في ذلك على مذاهب: الأول: أنه يحتاج إلى إقامة الدليل، نقله الأستاذ منصور عن طوائف أهل الحق، وقال الماوردي: إنه مذهب الشافعي وجمهور الفقهاء، وقال القاضي في «التقريب»: إنه الصحيح وبه قال الجمهور ورجّحه ابن حزم.

قالوا: لأنه مُدّع والبيّنة على المُدّعي، ولقوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩]، فذمّهم على نفي ما لم يعلموه مُبيّنًا[1]، ولقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]». اهـ.

وقد فصّلت القول في هذه المسألة في كتابي: «**أثر القواعد الأصولية في تصحيح المعتقد ورد شبه المنحرفين**».

وتكلم ابن القيم في المسألة في كتابه «بدائع الفوائد (٤/ ٩٢٣- ٩٢٤) تحت فصل: «مناظرة بين الرسول واليهود»، وجعل الحجة في المسألة قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠]، وهذا نفي فألزمهم اللَّه بالحجة والإثبات لما كذبهم لأنَّ قولهم عار من الدليل فقال: ﴿قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٨٠].

* * *

(١) وذلك لأنهم ليس معهم دليل على ما أنكروه ونفوه، فأنكر اللَّه عليهم هذا، والمعنى: أين دليلكم على ادّعائكم ونفيكم؟.

«الأصل السادس: سد الذرائع»

غالب الأصوليين على أنَّ الاستصحاب وسد الذريعة من الأصول المختلف فيها، وليس كذلك؛ بل عليهما الدليل من الكتاب والسنَّة والإجماع.

أمَّا الاستصحاب فقد مرَّ بيانه آنفًا في المسألة (٩٧، ٩٨)، وأمَّا سدَّ الذرائع فالقول فيه مفصّلًا كالآتي:

وفيه مسائل:

- **المسألة (١٠١): بيان معنى سدّ الذرائع لغةً وشرعًا والاستدلال على حُجّيّة**

أمَّا لغةً: فقد قال ابن منظور في «لسان العرب» (٣/ ١٤٩٨) مادة (ذرع):

«**والذريعة**: الوسيلة، وقد تذرَّع فلان بذريعة؛ أي: توسَّل، والجمع ذرائع، والذريعة مثل الدَّريئة: جمل يُخْتَلُ به الصيد، يمشي الصيَّاد إلى جنبه فيستتر به ويرمي الصَّيد إذا أمكنه، وذلك الجمل يُسَيَّب أوَّلًا مع الوحوش حتى تألفه.

والذريعة: السبب إلى الشيء، وأصله من ذلك الجمل، يقال: فلان ذريعتي إليك؛ أي: سببي وَوُصْلتي الذي أتسبَّب به إليك.

قال ابن الأعرابيِّ: سمِّي هذا البعير الدَّرئية والذريعة، ثُمَّ جعلت مثلًا لكل شيء أدْنى من شيء وقَرَّب منه، وأنشد:

وللمنيّة أسباب تقرّبها ... كما تقرِّب للوحشية الذُّرُعُ». اهـ.

أمَّا في الشرع: فقد قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٢١٤):

«ومن مذهبنا سدَّ الذرائع، وهي: التوصل إلى المحرم بسبب مباح». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٨/ ٣٨٣١/ وما بعدها):

«سدَّ أحمد ومالك الذرائع: وهي ما ظاهره مباح، ويتوصّل به إلى محرم، وأباحها أبو حنيفة والشافعي:

قال الشيخ الموفق ابن قدامة في «المغني»، ومن تبعه: بل عليه الأصحاب:

«والحيل كلها محرمة لا تجوز في شيء من الدين، وهو: أن يظهر عقدًا مباحًا يريد به

محرّمًا مخادعة وتوسَّلًا إلى فعل ما حرَّم اللَّه، واستباحة محظوراته، أو إسقاط واجب، أوْ دفع حق، ونحو ذلك.

قال أيوب السختياني رَحِمَهُ اللَّهُ: إنهم ليخادعون اللَّه كما يخادعون صبيًّا، لو كانوا يأتون الأمر على وجهه كان أسهل عليَّ.

فمن ذلك: لو أقرضه منه شيئًا، وباعه سلعة بأكثر من قيمتها، أو اشترى منه سلعة بأقل من قيمتها توسَّلًا إلى أخذ عوض عن القرض.

فكل ما كان من هذا على وجه الحيلة فهو خبيث مُحرَّم، وبهذا قال مالك.

وقال أبو حنيفة والشافعي: هذا كُلُّه وأشباهه جائز إذا لم يكن مشروطًا في العقد، وقال بعض أصحاب الشافعي: يكره أن يدخلا عليه.

ثُمَّ قال الموفق ابن قدامة: ولنا أنَّ اللَّه تعالى عذَّب أمة بحيلة احتالوها فمسخهم قردة، وسمَّاهم معتدين، وجعل ذلك نكالًا وموعظة للمتقين؛ ليتعظوا بهم، ويمتنعوا من مثل أفعالهم»، وأطال في ذلك». اهـ.

يشير ابن قدامة إلى ما فعلته بنو إسرائيل لـمَّا مُنعوا من الصيد فتحايلوا على الحرام فمسخهم اللَّه، وهو قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾ وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا۟ مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿١٦٤﴾ فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦٓ أَنجَيْنَا ٱلَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلسُّوٓءِ وَأَخَذْنَا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ بِعَذَابٍۭ بَـِٔيسٍۭ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٥﴾ فَلَمَّا عَتَوْا۟ عَن مَّا نُهُوا۟ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [الأعراف: ١٦٣- ١٦٥]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾ فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٦٥- ٦٦].

وقال شهاب الدين القرافي أحمد بن إدريس في كتابه: «الفروق» (٣/ ١٠٥٣- ١٠٥٤) في الفرق (١٩٤):

«اعلم أنَّ الذريعة هي الوسيلة للشيء، وهي ثلاثة أقسام: منها ما أجمع النَّاس على سدِّه، ومنها ما أجمعوا على عدم سدِّه، ومنها ما اختلفوا فيه: فالمجمع على عدم سدّه، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، والتجاور في البيوت خشية الزنا، فلم يُمنع شيء من ذلك، ولو كان وسيلة إلى الحرام.

وما أجمع على سده كالمنع من سبّ الأصنام عند من يعلم منه أنه يسب اللَّه تعالى حينئذ،

وكحفر الآبار في طريق المسلمين إذا علم وقوعهم فيها أو ظن، وإلقاء السم في أطعمتهم إذا علم أو ظن أنهم يأكلونها فيهلكون.

والمختلف فيه كالنظر إلى المرأة لأنه ذريعة للزنا بها، وكذلك الحديث معها، ومنها بيوع الآجال عند مالك رَحِمَهُ اللَّهُ، ويُحكى عن المذهب المالكي اختصاصه بسدّ الذرائع، وليس كذلك؛ بل منها ما أجمع عليه؛ كما تقدم.

وحينئذ يظهر عدم فائدة استدلال الأصحاب على الشافعية في سدّ الذريعة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وبقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ [البقرة: ٦٥]، فذمّهم لكونهم تذرّعوا للصيد يوم السبت المحرم عليهم بحبس الصيد يوم الجمعة.

وبقوله ﷺ: «**لعن اللَّه اليهود حُرّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها**»(١)، وبإجماع الأمة على جواز البيع والسلف مفترقين، وتحريمهما مجتمعين لذريعة الربا.

ولقوله ﷺ: «**لا يقبل اللَّه شهادة خصم ولا ظنين**»(٢)، خشية الشهادة بالباطل.

ومنع شهادة الآباء للأبناء والعكس.

فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد، فإنها تدلُّ على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة، وهذا مجمع عليه.

وإنَّما النزاع في الذرائع خاصةً وهي بيوع الآجال ونحوها، فينبغي أدلة خاصة لمحل النزاع، وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها فينبغي أن تكون حجتهم القياس خاصة؛ بل يتعيَّن أن يذكروا نصوصًا أخر خاصة بذرائع بيوع الآجال خاصة، نحو ما في «الموطأ»(٣): أنَّ أم ولد زيد بن أرقم قالت لعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: يا أمّ المؤمنين: إني بعت من زيد بن

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٣٤٦٠)، ومسلم (١٥٨٢).

(٢) رواه البيهقي في «الكبرى» (١٠/ ٢٠١)، ومالك في «الموطأ» (٢/ ٧٢٠) موقوفًا على عمر، وأبو داود في المراسيل (٣٩٦)، والحاكم في «المستدرك» (٧٠٤٩)، وصححه ووافقه الذهبي، وقال ابن حجر في «التلخيص» ح٢٦٦٢ «ليس له إسناد صحيح، لكن له طرق يُقَوِّي بعضها بعضًا، والظنين: المتهم «المجرد للغة الحديث» (ص٢٢٧).

(٣) رواه الدارقطني في «سننه» (٣/ ٥٢/ رقم ٢١٢)، وذكره المجد في «المنتقى» (٢٢٦٥)، وحسنه، وضعفه الشافعي وابن كثير والشوكاني، كما في النيل (١٠/ ١٩٤)، ورواه مالك في «الموطأ» (٢/ ٥٣٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٥/ ٣٣٠- ٣٣١)، وانظر تعليق ابن التركماني في «الجوهر النقي» بذيل السُنن (٥/ ٣٣٠- ٣٣١).

أرقم عبدًا بثمانمائة درهم إلى العطاء، واشتريته بستمائة نقدًا، فقالت عائشة ﵂: بئس ما شريت وبئس ما اشتريت، أخبري زيد بن أرقم أنه أبطل جهاده مع رسول اللَّه ﷺ إلَّا أن يتوب، قالت: أرأيتي إن أخذته برأس مالي، فقالت عائشة ﵂: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٢] فهذه هي صورة النزاع.

وهذا التغليظ العظيم لا تقوله ﵂ إلَّا عن توقيف، فتكون هذه الذرائع واجبة السد وهو المقصود.

سؤال: زيد بن أرقم من خيار الصحابة، والصحابة كلهم عدول سادة أتقياء، فكيف يليق به فعل ما يُقال فيه ذلك؟

وجوابه: هذه المبايعة كانت بين أمّ ولد زيد بن أرقم ومولاها قبل العتق، فيتخرج قول عائشة ﵂ على تحريم الربا بين السيد وعبده، مع القول بتحريم هذه الذرائع، ولعلَّ زيد بن أرقم لا يعتقد تحريم الربا بين السيد وعبده، لا يحل لمسلم أن يعتقد في زيد أنه وطأ أم ولده على شراء الذهب بالذهب متفاضلًا إلى أجل». اهـ.

وأثر عائشة ﵂ صورة من بيع العينة المحرم.

ففي الحديث الذي رواه أبو داود في «سننه» (**٣٤٦٢**)، وأحمد في «المسند» (**٤٨٢٥**)، والطبراني في «الكبير» (**١٣٥٨٥**)، وصححه المجد في «المنتقى» (**٢٢٦٦**) بمجموع طرقه، وقال الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام (ح(**٧٩٣**): «رجاله ثقات» عن ابن عمر: أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «**إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد سلط اللَّه عليكم ذُلًّا لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم**».

فبيّن القرافي أنَّ سدَّ الذرائع مجمع عليه، وله دليله من الكتاب والسنَّة، غير أنه قال ما قال لأنه يتكلم عن نوع معين من سدّ الذرائع وهو الذي قال إنه يحتاج إلى دليل خاص، فتنبّه للسياق والمراد؛ ثُمَّ استدل على هذا النوع.

ومن أشمل ما رأيت في بحث سدّ الذرائع، ما فصّله الإمام ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣/ ١٠٢- ١١٩) حيث فصّل القول فيه واستدل عليه بالكتاب والسنَّة والإجماع بتسعة وتسعين دليلًا، وبدأه بتفصيل لمعناه، وأقسامه، وأنا أذكر منه هنا ما يتسع له المقام، فقال ﵀:

«ونحن نذكر قاعدة سدَّ الذرائع ودلالة الكتاب والسنَّة وأقوال الصحابة والميزان الصحيح عليها: فصل في سدّ الذرائع: لما كانت المقاصد لا يُتوصّل إليها إلَّا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في

كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرّم الربّ تعالى شيئًا وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرّمها ويمنع منها تحقيقًا لتحريمه، وتثبيتًا له، ومنعًا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضًا للتحريم، وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبي ذلك كل الإباء؛ بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك.

ولابدَّ من تحرير هذا الموضع قبل تقريره ليزول الالتباس فيه، فنقول:

الفعل أو القول المفضي إلى المفسدة قسمان:

أحدهما: أن يكون وضعه للإفضاء إليه كشرب المُسْكر المفضي إلى مفسدة السكر، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية، والزنا المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفِراش، ونحو ذلك.

فهذه أفعال وأقوال وُضعت مفضية لهذه المفاسد وليس لها ظاهر غيرها.

والثاني: أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب، فيتخذ وسيلة إلى المحرَّم، إمَّا بقصده أو بغير قصد منه، فالأول كمن يعقد النكاح قاصدًا به التحليل، أو يعقد البيع قاصدًا به الربا ونحو ذلك.

والثاني كمن يصلي تطوعًا بغير سبب في أوقات النهي، أو يسب أرباب المشركين بين أظهرهم، أو يصلي بين يدي القبر، للَّه ونحو ذلك.

ثُمَّ هذا القسم من الذرائع نوعان:

أحدهما: أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته.

والثاني: أن تكون مفسدته راجحة على مصلحته، فهاهنا أربعة أقسام:

الأول: وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة.

والثاني: وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوسل إلى المفسدة.

الثالث: وسيلة موضوعة للمباح لم يُقصد بها التوسّل إلى المفسدة، لكنها مُفضية إليها غالبًا ومفسدتها أرجح من مصلحتها.

والرابع: وسيلة موضوعة للمباح وقد تفضي إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها.

فمثال القسم الأول والثاني قد تقدَّم، ومثال الثالث: الصلاة في أوقات النهي ومسبّة آلهة المشركين بين ظهرانيهم، وتزيّن المتوفّى عنها في زمن عِدَّتها، وأمثال ذلك، ومثال الرابع:

النظر إلى المخطوبة والمشهود عليها، ومن يطؤها ويعاملها، وفعل ذوات الأسباب في أوقات النهي، ونحو ذلك.

فالشريعة جاءت بإباحة هذا القسم أو استحبابه أو إيجابه بحسب درجاته في المصلحة، وجاءت بالمنع من القسم الأول كراهة أو تحريمًا بحسب درجاته في المفسدة، بقي النظر في القسمين الوسط: هل هما ممَّا جاءت الشريعة بإباحتهما أو المنع منهما، فنقول: الدلالة على المنع من وجوه:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، فحرَّم اللَّه تعالى سبّ آلهة المشركين مع كون السبب غيظًا وحميّة للَّه وإهانة لآلهتهم، لكونه ذريعة إلى سبّهم للَّه تعالى، وكانت مصلحة ترك مسبّته تعالى أرجح من مصلحة سبّنا لآلهتهم، وهذا كالتنبيه؛ بل كالتصريح على المنع من الجائز لئلَّا يكون سببًا في فعل ما لا يجوز.

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: ٣١]، فمنعهن من الضرب بالأرجل وإن كان جائزًا في نفسه لئلَا يكون سببًا إلى سمع الرجال صوت الخلخال فيثير ذلك دواعي الشهوة منهم إليهنَّ.

الوجه الخامس: قوله تعالى لكليمه موسى وأخيه هارون: ﴿اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٣- ٤٤]، فأمر تعالى أن يُليّنا القول لأعظم أعدائه وأشدهم كفرًا وأعتاهم عليه، لئلَّا يكون إغلاظ القول له، مع أنه حقيق به؛ ذريعة إلى تنفيره وعدم صبره لقيام الحجة، فنهاهما عن الجائز لئلَّا يترتب عليه ما هو أكره إليه تعالى.

الوجه السابع: أنه تعالى نهى عن البيع وقت نداء الجمعة لئلَّا يتخذ ذريعة إلى التشاغل بالتجارة عن حضورها.

الوجه الثامن: ما رواه حميد بن عبد الرحمن عن عبد اللَّه بن عمر أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «**من الكبائر شتم الرجل والديه**»، قالوا: يا رسول اللَّه وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: «**نعم يسبّ أبا الرجل، فيسبّ أباه، ويسبّ أمّه فيسبّ أمّه**»[(١)] متفق عليه، فجعل رسول اللَّه ﷺ الرجل سابًّا لأبويه بتسببه إلى ذلك وتوسّله إليه وإن لم يقصده.

الوجه الثاني عشر: أنَّ اللَّه تعالى أمر بغض البصر وإن كان إنَّما يقع على محاسن الخلقة

(١) رواه البخاري (٥٩٧٣)، ومسلم (٩٠).

والتفكّر في صنع اللَّه؛ سدًّا لذريعة الإرادة والشهوة المفضية إلى المحظور.

الوجه الرابع عشر: أنه ﷺ نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها[(١)]، وكان من حكمة ذلك أنهما وقت سجود المشركين للشمس، وكان النهي عن الصلاة للَّه في ذلك الوقت؛ سدًّا لذريعة المشابهة الظاهرة التي هي ذريعة إلى المشابهة في القصد، مع بُعد هذه الذريعة فيكف بالذريعة القريبة؟!

الوجه السادس عشر: أنه ﷺ حَرَّم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها وقال: «**إنكم إذا فعلتم قطعتم أرحامكم**»[(٢)]، حتى لو رضيت المرأة بذلك لم يَجُز؛ لأنَّ ذلك ذريعة إلى القطيعة المحرّمة كما علل به النَّبِيّ ﷺ.

الوجه السابع والعشرون: أنَّ السابقين الأوّلين من المهاجرين والأنصار ورَّثوا المطلقة المبتوتة في مرض الموت حيث يُتهم بقصد حرمانها الميراث بلا تردد، وإن لم يقصد الحرمان؛ لأنَّ الطلاق ذريعة.

والوجه الخامس والثمانون: أنه نهى عن الاحتكار وقال: «**لا يحتكر إلَّا خاطئ**»[(٣)]، فإنه ذريعة إلى أن يضيّق على النَّاس أقواتهم، ولهذا لا يمنع من احتكار ما لا يضر بالنَّاس.

الوجه الثامن والتسعون: نهيه عن قتال الأمراء والخروج على الأئمة وإن ظلموا أو جاروا ما أقاموا الصلاة[(٤)]، سدًّا لذريعة الفساد العظيم والشر الكثير بقتالهم كما هو الواقع، فإنه حصل بسبب قتالهم والخروج عليهم أضعاف أضعاف ما هم عليه، والأمة في بقايا تلك الشرور إلى الآن، قال: «**إذا بويع الخليفتان فاقتلوا الآخر منهما**»[(٥)]، سدًّا لذريعة الفتنة.

الوجه التاسع والتسعون: جمع عثمان المصحف على حرف واحد من الأحرف السبعة لئلَّا يكون ذريعة إلى اختلافهم في القرآن، ووافقه على ذلك الصحابة ﷺ.

وباب سدّ الذرائع أحد أرباع التكليف، فإنه أمر ونهي، والأمر نوعان: أحدهما: مقصود

---

(١) متفق عليه: البخاري (٥٨٦، ٥٨١)، ومسلم (٨٢٧).

(٢) أصل الحديث متفق عليه: البخاري (٥١١٠)، ومسلم (٣٧/ ١٤٠٨)، واللفظ المذكور رواه ابن حبان في «صحيحه» (٤١١٦).

(٣) رواه مسلم (١٦٠٥).

(٤) جملة من الأحاديث منها في البخاري (٢٩٥٧، ٣٦٠٣)، ومسلم (٣٢/ ١٨٣٥)، (١٨٣٩)، (١٨٣٦)، (٤٥/ ١٨٤٣)، (٤٩، ٥٠/ ١٨٤٦)، (١٨٤٧)، (١٨٤٩)، (١٨٥١)، (١٨٥٢)، (١٨٥٥).

(٥) رواه مسلم (٥٩/ ١٨٥٢).

لنفسه، والثاني: وسيلة إلى المقصود، والنهي نوعان: أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني ما يكون وسيلة إلى المفسدة، فصار سدُّ الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين». اهـ.

قلت: فكيف يكون أصل سدّ الذرائع بعد هذه الحجج والأدلة مختلفًا فيه؟!

وتكلم الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ١٠٠٧- ١٠١٢) عن سدّ الذرائع ثُمَّ قال:

«ومن أحسن ما يستدلّ به على هذا الباب ما قدمنا ذكره من قوله ﷺ: «**ألا وإنَّ حِمَى اللَّه معاصيه، فمن حام حول الحمى يوشك أن يواقعه**»[١].

ويلحق به ما قدَّمنا ذكره من قوله ﷺ: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»، وهو حديث صحيح[٢] أيضًا.

وقوله ﷺ: «**الإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه النّاس**»، وهو حديث حسن»[٣]. اهـ.

❊ ❊ ❊

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٥٢، ٢٠٥١)، ومسلم (١٥٩٩).

(٢) رواه الترمذي (٢٥١٨)، وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي في «المُجتبى» (٥٧٢٧)، والحاكم في «المستدرك» (٧٠٤٦)، وصححه، وقال الذهبي: سنده قويٌّ، وابن حبان في «صحيحه» (٧٢٢).

(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (٢٥٥٣).

«الأصل السابع: المصلحة المرسلة»

وفيه مسائل:

- **المسألة (١٠٢): معنى المَصْلَحَة لغةً وشرعًا**

المصلحة لغةً: مَفْعَلَة من الصلاح وحسن الحال، وهي ضد المفسدة، والصلاح هو الاستقامة والسلامة من العيب، والاستصلاح نقيض الفساد، والمصلحة كالمنفعة وزنًا ومعنًى، والمنفعة بمعنى النفع كاستحصال الفوائد، أو بالدّرء والدفع كاستبعاد المضار والمفاسد [«لسان العرب»: (صلح)، و«القاموس المحيط» (١/ ٢٣٣)، و«المعجم الوجيز» (ص٣٦٨)].

وأمَّا معناها في الشرع واصطلاح الأصوليّن: فهي استنباط الحكم في واقعة لا نص فيها ولا إجماع؛ بناءً على مصلحة عامة لا دليل على اعتبارها، ولا على إلغائها؛ أي: لم يشهد لها الشرع باعتبار ولا بإبطال، ولهذا سُمِّيت مرسلة [«قواطع الأدلة في الأصول» (٢/ ٢٥٩)، و«روضة الناظر» لابن قدامة» (١/ ٤٨١)].

وعرَّفها ابن قدامة أيضًا فقال، كما في «روضة الناظر» (١/ ٤٨٥):

«المصلحة هي جلب منفعة أو دفع مضرَّة». اهـ.

وعرَّفها شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١١/ ٣٤٣) فقال:

«**المصالح المرسلة**: وهو أن يرى المجتهد أنَّ هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، والمصالح المرسلة في جلب المنافع ودفع المضار». اهـ.

وقيل: المصلحة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وما لهم ودفع ما يفوّت هذه الأصول أو يُخل بها [«الموافقات» للشاطبي (٢/ ٢٦٥/ وما بعدها)، «الموسوعة الفقهية» (٣/ ٣٣٤)].

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٩٨٩- ٩٩٤):

«وأطلق عليها إمام الحرمين وابن السمعاني اسم «الاستدلال»، قال الخوارزمي: والمراد بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق». اهـ.

وقال الشاطبي في «الاعتصام» (٢/ ٤٥١):

«فإنَّ المصالح المرسلة يرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين،

فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه مناسبًا بحيث إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، فإن المراد بالمصلحة عندنا: ما فُهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد، على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى؛ بل شهد بردّه، كان مردودًا باتفاق المسلمين». اهـ.

وسمَّاها البيضاوي: مناسبًا، فقال: «المناسب ما يجلب للإنسان نفعًا، أو يدفع عنه ضررًا» [«الإبهاج شرح المنهاج» (٣/ ٥٩)].

وقال الطوفيّ في «شرحه» (٣/ ٢٠٤- ٢٠٥):

«الاستصلاح، وهو استفعال من صلح يصلح، وهو اتباع المصلحة المرسلة؛ فإنَّ الشرع أو المجتهد يطلب صلاح المكلفين باتباع المصلحة المذكورة ومراعاتها.

والمصلحة جلب نفع أو دفع ضرر: فلمَّا ذكر أن الاستصلاح اتباع المصلحة المرسلة احتيج إلى بيان حقيقة المصلحة، وهي كما ذكر جلب نفع، أو دفع ضرر؛ لأنَّ قِوَام الإنسان في دينه ودنياه، وفي معاشه ومعاده بحصول الخير واندفاع الشر، وإن شئت قلت: بحصول المُلائم واندفاع المنافي، مثاله: أنَّ الإنسان لما كان يؤذيه غلبة الحر والبرد؛ احتاج في الصيف إلى رقيق الثياب، والتعرض للهواء البارد، بالجلوس في أماكنه، وتبريدها بالماء ونحو ذلك؛ ليحصل له الروح الموافق ويندفع عنه الكرب المنافي، وفي الشتاء على العكس من ذلك». اهـ.

- **المسألة (١٠٣): أقسام المصلحة المرسلة وأدلَّة حجّيتها:**

قال الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٢٠٥/ وما بعدها):

«هذا بيان لأنواع المصلحة وأقسامها وهي ثلاثة:

القسم الأول: ما شهد الشرع باعتباره: كاقتباس الحكم؛ أي: استفادته وتحصيله من معقول دليل شرعي، كالنص والإجماع، فهو قياس، كاستفادتنا تحريم شحم الخنزير من تحريم لحمه المنصوص عليه بالكتاب، واستفادتنا تحريم النبيذ المسكر من تحريم الخمر المنصوص عليه بالكتاب والسنَّة، مع أنَّ النبيذ منصوص على تحريمه مع غيره بقوله ﷺ: «**كل مسكر خمر**»[١]، وكقولنا: يجب الحدّ بوطء ذات المحرم بعقد النكاح قياسًا على وطئها بالزنى، وهو محل إجماع، وأشباه ذلك.

(١) رواه مسلم (٢٠٠٣) في «صحيحه».

القسم الثاني: ما شهد الشرع ببطلانه من المصالح أي لم يعتبره: كقول من يقول: إنَّ الموسر كالمَلِكِ ونحوه يتعين عليه الصوم في كفارة الوطء في رمضان، ولا يُخيّر بينه وبين العتق والإطعام؛ لأنَّ فائدة الكفارة الزجر عن الجناية على العبادة، ومثل هذا لا يزجره العتق والإطعام؛ لكثرة ماله، فيسهل عليه أن يعتق رقابًا في قضاء شهوته، وقد لا يسهل عليه صوم ساعة، فيكون الصوم أزجر له، فيتعيّن.

فهذا وأمثاله ملِغى غير مُعتبر؛ لأنه تغيير للشرع بالرأي وهو غير جائز، ولو أراد الشرع ذلك لبيّنه عليه في حديث الأعرابي أو غيره؛ إذْ تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإيهام التسوية بين الأشخاص في الأحكام مع افتراقِهم فيها لا يجوز[١].

القسم الثالث من المصالح: ما لم يشهد له الشرع ببطلان ولا اعتبار معيّن:

وهذا القسم على ثلاثة أضرب:

أحدها: التحسينيّ الواقع موقع التحسين والتزيين ورعاية حُسن المناهج في العبادات والمعاملات، وحسن الأدب في السيرة بين الناس؛ كصيانة المرأة عن مباشرة عقد نكاحها بإقامة الولي مباشرًا لذلك؛ لأنَّ المرأة لو باشرت عقد نكاحها لكان ذلك منها مُشعِرًا بما لا يليق بالمروءة من غلبة القِحَة وقلة الحياء، وتوقان نفسها إلى الرجال، فمُنعت من ذلك حملًا للخلق على أحسن المناهج وأجمل السِّيرَ.

الضرب الثاني: من هذا القسم من المصالح هو الحّاجيّ؛ أي: الواقع في رتبة الحاجة؛ أي: تدعو إليه الحاجة، كتسليط الوليّ على تزويج الصغيرة لحاجة تقييد الكفء؛ خشية أن يفوت، فإنَّ ذلك ممَّا يحتاج إليه ويحصل بحصوله نفع، ويلحق بفواته ضرر، وإن لم يكن ضروريًّا قاطعًا، ونسبة الضرب الأول إلى هذا نسبة كتاب الزينة من الطب إلى باقي كتبه على ما عُرف فيه.

ولا يصح التمسك بمجرد هذين الضربين وهما التحسيني والحاجيّ من غير أصل يشهد لهما بالاعتبار؛ أي: لا يجوز للمجتهد أنه كلما لاح له مصلحة تحسينيّة أو حاجيّة اعتبرها، ورتب عليها الأحكام؛ حتى يجد لاعتبارها شاهدًا من جنسها، ولو لم يُعتبر للتمسك بهذه المصلحة وجود أصل يشهد لها للزم منه محذورات:

---

(١) نقل الشاطبي في «الاعتصام» (٢/ ٤٥١) الإجماع على ردِّه فقال: «فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل شهد بردّه كان مردودًا باتفاق المسلمين». اهـ ثُمَّ ضرب المثل المذكور عليه هنا

أحدها: أنَّ ذلك يكون وضعا للشرع بالرأي؛ لأنَّ حكم الشرع هو ما استُفيد من دليل شرعي: إجماع أو نص، أو معقول نص، وهذه المصلحة لا تستند إلى شيء من ذلك، فيكون رأيًا مجرَّدًا.

الثاني: لو جاز ذلك لاستوى العالِم والعامّي؛ لأنَّ كل أحد يَعْرِفُ مصلحة نفسه الواقعة موقع التحسين أو الحاجة، وإنَّما الفرق بين العالم والعامي معرفة أدلة الشرع واستخراج الأحكام منها.

الثالث: لو جاز ذلك لاستُغنى عن بعْثَةِ الرسل وصار الناس براهمةً لنحو ذلك؛ لأنهم قالوا: لا حاجة لنا إلى الرسل؛ لأنَّ العقل كاف لنا في التأديب ومعرفة الأحكام؛ إذْ ما حسَّنه العقل، أتيناه، وما قبّحِه، اجتنبناه، وما لم يقض فيه بحسن ولا قبح فعلنا منه الضروري وتركنا الباقي احتياطًا، فالتمسك بهذين الضربين من المصالح من غير شاهد لهما بالاعتبار يؤدّي إلى مثل ذلك ونحوه فيكون باطلًا.

الضرب الثالث: الضروري؛ أي: الواقع في رُتبة الضروريّات؛ أي: هو من ضرورات سياسة العالم وبقائه وانتظام أحواله، وهو ما عُرف التفات الشرع إليه والعناية به كالضروريات الخمس، وهي: حفظ الدين بقتل المرتد والداعية إلى الردَّة، وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدعة، وحفظ العقل بحد السكر، وحفظ النفس بالقصاص، وحفظ النسب بحد الزنى المُفضي إلى تضييع الأنساب باختلاط المياه، وحفظ العِرْض بحد القذف، وحفظ المال بقطع السارق، فهذه هي المصلحة الضرورية.

قال مالك وبعض الشافعية: هي حجة؛ لأنا علمنا أنها من مقاصد الشرع بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنَّة وقرائن الأحوال والأمارات وسمُّوها: مصلحة مرسلة ولم يسمُّوها قياسًا؛ لأنَّ القياس يرجع إلى أصل مُعيّن دون هذه المصلحة؛ فإنها لا ترجع إلى أصل معين؛ بل رأينا الشارع اعتبرها في مواضع من الشريعة، فاعتبرناها حيث وجدت؛ لِعِلْمِنا أنَّ جنسها مقصود له.

وقال بعض أصحابنا: ليست حجة، هذا إشارة إلى الشيخ أبي محمد -ابن قدامة- قال في «الروضة»: والصحيح أنَّ ذلك ليس بحجة، والراجح المختار: اعتبار المصلحة المرسلة.

قال القرافي: المصالح بالإضافة إلى شهادة الشرع لها بالاعتبار على ثلاثة أقسام: ما شهد الشرع باعتباره وهو القياس، وما شهد الشرع بعدم اعتباره، نحو المنع من زراعة العنب لئلَّا يعصر الخمر، والشركة في سُكنى الدور خشية الزنى، وما لم يشهد باعتباره ولا إلغائه

وهي المصلحة المرسلة، وهي عند مالك حجة.

وقال الغزالي: إنْ وقعت في موضع الحاجة أو التَّتمة لم تُعتبر، وإنْ وقعت في موضع الضرورة جاز أن يؤدِّي إليها اجتهاد مجتهد بشرط أن تكون قطعية كلية، وحكى مثال ذلك وتفصيله، ثُمَّ استدلَّ على كونها حجة؛ بأنَّ اللَّه تعالى إنَّما بعث الرسل -عليهم الصلاة والسلام- لتحصيل مصالح العباد، علمنا ذلك بالاستقراء، فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظنِّ أنها مطلوبة للشرع، فنعتبرها؛ لأنَّ الظنّ مناط العمل.

قلت: هذا دليل قوي لا يتجه القدح فيه بوجه، ولا يَرِد عليه ما ذُكر من المنع من زراعة العنب ونحوه؛ إذ هو مصلحة؛ لأنا نقول: هذه مصلحة نص الشرع على عدم اعتبارها، والعمل بالمصلحة المرسلة إنَّما هو اجتهادي، فلو اعتبرنا المصلحة المنصوص على عدم اعتبارها، لكان دفعًا للنّص بالاجتهاد، وهو فاسد الاعتبار.

● **[أدلة المصلحة المرسلة: إجماع الصحابة عليها]**:

قال القرافي: المصلحة المرسلة عند التحقيق في جميع المذاهب؛ لأنهم يقيسون ويُفرّقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهدًا بالاعتبار، ولا يعنى بالمصلحة المرسلة عند التحقيق في جميع المذاهب إلا ذلك.

وممَّا يؤكد العمل بالمصالح المرسلة: أنَّ الصحابة ﷺ عملوا أمورًا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار، نحو كتابة المصحف، ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير، وولاية العهد من أبي بكر لعمر ﷺ، ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير، وكذلك ترك الخلافة شورى، وتدوين الدواوين، وعمل السِّكّة[1] للمسلمين، واتخاذ السجن، فعل ذلك عمر ﷺ، وهدم الأوقاف التي بإزاء مسجد رسول اللَّه ﷺ، والتوسعة فيه عند ضيقه، وتجديد الأذان الأول في الجمعة فعل ذلك عثمان ﷺ كل ذلك لمطلق المصلحة[2].

● **[التعليق على تقسيم المصلحة إلى إقسام:]**

قلت: اعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة، وملغاة ومرسلة ضرورية وغير ضرورية تعسّفوا وتكلّفوا، والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعمُّ من هذا وأقرب، وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعًا، وحينئذ نقول:

---

(١) أي: ضرب الدراهم والدنانير من الفضة كنقود للتعامل بها (النهاية (٢/ ٣٤٥).

(٢) وكذلك جمع المسلمين على حرف واحد كما فعله عثمان بإجماع الصحابة (إعلام الموقعين) (٣/ ١١٩)، وهذه مصلحة مرسلة.

الفعل إن تضمن مصلحة مجرّدة حصَّلْناها، وإنْ تضمن مفسدة مجردة، نفيناها، وإن تضمن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه، فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقّفنا على المرجّح، أو خيّرْنا بينهما، كما قيل في من لم يجد من السُترَة إلَّا ما يكفي أحد فرجيه فقط، هل يستر الدبر؛ لأنه مكشوفًا أفحش، أو القبل لاستقباله به القبلة؟ أو يتخيّر لتعارض المصلحتين والمفسدتين؟ وإن لم يستو ذلك بل ترجح أحد الأمرين تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة فعلناه؛ لأنَّ العمل بالراجح متعيّن شرعًا، وعلى هذه القاعدة يتخَّرَج كل ما ذكروه في تفصيلهم المصلحة.

وأمَّا الملغاة كمنع زراعة العنب، والشركة في سُكنى الدور، فلأنَّ المصلحة والمفسدة تعارضتا فيهما، لكن مصلحتهما ضعيفة ومفسدتهما عظيمة فكان نفيها أرجح؛ لما يلزم من منع النفع المتحقق من زراعة العنب والارتفاق المتحقق بالشركة في السُّكنى لأجل مفسدة موهومة وهي اعتصار الخمر وحصول الزنى.

أمَّا تعيين الصوم في كفارة رمضان على الموسر فليس يبعد إذا أدّى إليه اجتهاد مجتهد وليس ذلك من باب وضع الشرع بالرأي بل هو من باب الاجتهاد بحسب المصلحة، أو من باب تخصيص العام المستفاد من ترك الاستفصال في حديث الأعرابي، وهو عام ضعيف فيخصّ بهذا الاجتهاد المصلحي المناسب، وتخصيص العموم طريق مَهْيَعٌ، وقد فرق الشرع بين الغنيّ والفقير في غير موضع، فليكن هذا من تلك المواضع[(١)].

وأمَّا المصلحة الواقعة موقع التحسين أو الحاجة، كمباشرة الولي عقد النكاح، وتسليطه على تزويج الصغيرة ونحو ذلك، فهي مصلحة مَحْضة لا يُعارضها مفسدة، فكان تحصيلها مُتعيّنًا.

وأمَّا المصلحة الضرورية كحفظ الدين والعقل والنسب والعرض والمال، فهي وإن عارضتها مفسدة، وهي إتلاف المرتد والقاتل بالقتل، ويد السارق بالقطع، وإيلام الشارب والزاني والقاذف بالضَّرْب، لكن نفي هذه المفسدة مرجوح بالنسبة إلى تحصيل تلك

(١) قلت: قد نقل الشاطبي الإجماع -كما مرَّ آنفًا- على عموم جواز ذلك وأنه ردٌّ للنص بالرأي؛ ولكن الإجماع المنقول على عموم ردِّ النص بالرأي، ثُمَّ ضرب الشاطبي المثال المذكور على الإجماع، يعني: ليس الإجماع على حرمة المثال ولكن على جنس ردّ النص بالرأي، ومن ثَمَّ لربَّما فهم الطوفي ذلك فاجتهد في هذه المسألة، لذلك قال الشاطبي في «الاعتصام» (٢/ ٤٥١) بعد ذكر الفتوى المخالفة للنص: «على أنه قد جاء عن مالك شيء يشبه هذه لكنه على صريح الفقه». اهـ، واللَّه أعلم.

المصلحة، فكان تحصيلها متعينًا، وكذلك بيع المسجد والفرس الحبيس إذا تعطلت منفعته المقصودة منه، تضمّن مصلحة، وهي استخلاف منفعة الوقف المقصودة ببيعه، ومفسدة، وهي إسقاط حق اللَّه ﷻ من عينه بعد ثبوته فيها، فنحن رجَّحْنا تحصيل المصلحة، وغيرنا رجَّح نفي المفسدة.

وعلى هذا تتخرّج الأحكام عند تعارض المصالح والمفاسد فيها، أو عند تجرّدها، ولا حاجة بنا إلى التصرف فيها بتقسيم وتنويع لا يتحقق، ويوجب الخلاف والتفرق، فإنَّ هذه الطريقة التي ذكرناها إذا تحققها العاقل لم يستطع إنكارها لاضطرار عقله له إلى قبولها، ويصير الخلاف وِفاقًا إن شاء اللَّه تعالى». اهـ.

ولقد اعتبر الإمام ابن القيم المصلحة المرسلة واستدلَّ لها بإجماع الصحابة على الأخذ بها، وأنَّ هذه الديانة قد قامت على جلب المصالح ودفع المفاسد، فتكلم بكلام قوي في المسألة جمعه صاحب كتاب: «اختيارات ابن القيم الأصولية» (٢/ ٤٤٧- ٤٥٥) من خلال ما قاله ابن القيم في: «إعلام الموقعين» (٣/ ١٤)، «مفتاح السعادة» (٢/ ٣٦٢- ٣٦٣)، «إعلام الموقعين» (٤/ ٣٧٢- ٣٧٤)، «الطرق الحكمية» (١٤- ١٥)، «إعلام الموقعين» (٣/ ٣٩٩)، (٢/ ٣٩٣- ٣٩٤)، (٣/ ٣)، (٢/ ٩٨)، (٢/ ١٠٩)، «الطرق الحكمية» (١٩٢)، «أحكام أهل الذمة» (١/ ٣٣، ١٦٢)، (٢/ ٦٨٢ وما بعدها) علي هذا الترتيب لهذه النقولات، فأقول: قال ابن القيم:

«إنَّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدِّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن دخلت فيها بالتأويل، وإذا تأمَّلت شرائع دينه التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاحمت قدّم أهمَّها وأحلَّها، وإن فاتت أدناها، وتعطيل المفاسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاحمت عطَّل أعظمهما فسادًا باحتمال أدناها.

وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالة عليه، شاهدة له بكمال علمه وحكمته ولطفه بعباده وإحسانه إليهم.

ولا يمكن لأحد من الفقهاء أن يتكلم في مآخذ الأحكام وعللها والأوصاف المؤثرة فيها حقًّا وصدقًا إلَّا على هذه الطريقة، قال ابن عقيل: العمل بالسياسة هو الحزم، ولا يخلو منه

إمام، وقال الآخر: لا سياسة إلَّا ما وفق الشرع، فقال ابن عقيل: السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون النَّاس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يُشرّعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك: لا سياسة إلَّا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل ما لا يجحده عالم بالسّير، ولو لم يكن إلَّا تحريق المصاحف، كان رأيًا اعتمدوا فيه على مصلحة، وكذلك تحريق عليَّ كرم اللَّه وجهه الزنادقة في الأخاديد، ونفي عمر نصر بن حجاج[1].

فإنَّ اللَّه أرسل رسله وأنزل كتبه؛ ليقوم النَّاس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صُبْحُه بأي طريق كان فثمَّ شرع اللَّه ورضاه وأمره، واللَّه تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأمارته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدلُّ وأظهر؛ بل بيّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها.

والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنَّما المراد غاياتها التي هي المقاصد، ولكن نبَّه بما شرعه من الطرق على أسبابها، وأمثالها، ولن تجد طريقًا من الطرق المثبتة للحق إلَّا وهي شِرْعة وسبيل للدلالة عليها، وهل يُظنّ بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟!.

● **[من الأدلة على اعتبار المصلحة المرسلة:]**

من ذلك تحريق الصدّيق للوطيِّ، وإلقاء أمير المؤمنين عليَّ -كرم اللَّه وجهه- له من شاهق على رأسه، ومن ذلك تحريق عثمان المصاحف المخالفة للمصحف الذي جمع النَّاس عليه، وهو الذي بلسان قريش، ومن ذلك تحريق الصدّيق الفُجاءة السُّلمي[2]، ومن ذلك اختيار عمر رضي الله عنه للنَّاس إفراد الحج، وأن يعتمروا في غير أشهر الحج؛ فلا يزال البيت الحرام معمورًا بالحجاج والمعتمرين، ومن ذلك منع عمر رضي الله عنه النَّاس من بيع أمهات الأولاد، وقد

---

(١) كان نصر بن حجاج جميلًا وقد فُتنت به النساء فنفاه من المدينة، وإن لم يكن له ذنب في جماله، ولكن «يُتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام»، وهو من باب السياسة الشرعية القائمة على دفع المفسدة وجلب المصلحة.

(٢) هو إياس الفجأة بن عبد اللَّه بن عبد ياليل من بني سليم التميمي من أهل الردة (ت١١هـ) حرّقه أبو بكر بالمدينة [«البداية والنهاية» (٦/ ٧١١)].

باعوهنَّ في حياة رسول اللَّه ﷺ وحياة أبي بكر رضي الله عنه، ومن ذلك إلزامه بالطلاق الثلاث لمن أوقعه بفم واحد عقوبة له -كما صرَّح هو بذلك- وإلَّا فقد كان على عهد رسول اللَّه ﷺ، وأبي بكر وصدرًا من إمارته هو يُجعل واحدة، إلى أضعاف ذلك من السياسات العادلة التي ساسوا بها الأمة، وهي مشتقة من أصول الشريعة وقواعدها، والمقصود أنَّ هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها مَنْ ظنَّها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكل عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة اللَّه ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين.

وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي من تأويل القرآن والسنَّة، ولكن، هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغيّر الأزمنة، أمَّ من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتقيّد بها زمانًا ومكانًا؟.

● **[ضرب الأمثلة المخرّجة على أصل المصلحة المرسلة:]**

وتعليق العقود والفسوخ، والتبرعات والالتزامات وغيرها بالشروط أمر قد تدعوا إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة فلا يستغني عنه المكلف[1]، ولو رأى شاة غيره تموت فذبحها حفظًا لماليتّها عليه، كان ذلك أوْلى من تركها تذهب ضياعًا، وإن كان من جامدي الفقهاء من يمنع من ذلك ويقول: هذا تصرف في ملك الغير، ولم يعلم اليائس أنَّ التصرف في ملك الغير إنَّما حرمه اللَّه لما فيه من الإضرار به، وترك التصرف هاهنا هو الإضرار.

ومنها: لو استأجر غلامًا فوقعت الأكلة في طرفه فتيقّن أنه إن لم يقطعه سرت إلى نفسه فمات، جاز له قطعه ولا ضمان عليه.

وإنَّ في توريث المسلمين من أهل الكتاب ترغيبًا في الإسلام لمن أراد الدخول فيه من أهل الذمة، فإنَّ كثيرًا منهم يمنعهم من الدخول في الإسلام خوف أن يموت أقاربهم ولهم أموال فلا يرثون منهم شيئًا، وقد سمعنا ذلك منهم من غير واحد منهم شفاهًا، فإذا علم أنَّ إسلامه لا يسقط ميراثه ضعف المانع من الإسلام وصارت رغبته فيه قوية، فإنَّ هذه مصلحة ظاهرة يشهد لها الشرع بالاعتبار في كثير من تصرفاته، وقد تكون مصلحتها أعظم من مصلحة نكاح نسائهم، وليس في هذا ما يخالف الأصول.

وهذا الذي ذكرناه -يعني في المصلحة المرسلة عامة- جميع الفقهاء يقولون به في الجملة، وإن تنازعوا في كثير من موارده». اهـ.

---

(١) لعموم قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١] أمَّا الأحاديث التي تنهى عن البيع والشرط أو الشرطين فلم تثبت، كما جزم بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٩/١٢٨- ١٨٠).

قلت: فهذا المثال الأخير في تجويزه للمسلم أن يرث من قريبه الذميِّ الكافر، في ظاهره يخالف ما رواه البخاري (٦٧٦٤): عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم**» من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما.

قال ابن حجر في «فتح الباري» (١٢/ ٥٤- ٥٥):

«**قال ابن المنذر**: ذهب الجمهور إلى الأخذ بما دلَّ عليه عموم حديث أسامة إلَّا ما جاء عن معاذ قال: يرث المسلم الكافر من غير عكس، واحتج بأنه سمع رسول اللَّه ﷺ يقول: «**الإسلام يزيد ولا ينقص**»، وهو حديث أخرجه أبو داود وصححه الحاكم[1]، وأخرج أحمد بن منيع بسند قوي عن معاذ أنه كان يورث المسلم من الكافر بغير عكس، وأخرج ابن أبي شيبة من طريق عبد اللَّه بن معقل قال: ما رأيت قضاء أحسن من قضاء قضى به معاوية: نرث أهل الكتاب ولا يرثونا، كما يحل النكاح فيهم ولا يحل لهم.

وبه قال مسروق وسعيد بن المسيب وإبراهيم النخعي وإسحاق». اهـ.

قلت: ولا يخفى على ابن القيم هذه الآثار وعلى ضوئها قال ما قال.

فعلى ضوء ما تقدم في هذا الأصل: يعلم أنَّ المصلحة المرسلة المعتبرة التي لا تخالف النصوص الشرعية حجة وأصل يرجع إليه في الأحكام، فإن كان الأصوليّون يذكرونها تحت باب الأصول المختلف فيها؛ فإني هنا أطلقت كونها أصلًا لإجماع الصحابة عليها وعلى اعتبارها، كما أطلقت ذلك في سدّ الذرائع والاستصحاب، كما مضى، وكذلك الأصل الآتي وهو العرف لقوة الأدلة المثبتة لحجّيته كما سيأتي إن شاء اللَّه.

* * *

(١) رواه الحاكم في المستدرك وصححه (٨٠٠٦)، ووافقه الذهبي، وروى أيضًا (٨٠٠٧): «**لا يرث المسلم النصراني إلَّا أن يكون عبده أو أمته**»، وصححه ووافقه الذهبي.
والحديث الأول رواه أيضًا أبو داود في سننه (٢٩٠٩) قال المنذري في «مختصر السنن» (٥/ ٣١٨): «فيه رجل مجهول»، وهو منقطع كما قال ابن حجر في هذا النقل ثُمَّ قال: «ولكن سماعه منه ممكن» يعني: أبا الأسود من معاذ، ورواية الحاكم ليس فيها مجهول وهي من طريق أبي الأسود عن معاذ.

«الأصل الثامن: العُرْفُ»

وفيه مسائل:

● **المسألة (١٠٤): تعريف العُرْفِ لغة وشرعًا:**

قال ابن فارس في «مقاييس اللغة» (٤/ ٢٨١):

«والعُرْف: المعروف، وسُمّي بذلك لأن النفوس تسكن إليه، قال النابغة:

أَبَىَ اللَّه إلّا عدله ووفاءه، فلا النّكرُ معروف ولا العُرْفُ ضائع». اهـ.

وقال ابن الأثير في «النهاية» (٣/ ١٩٦):

«أمر معروف بين النَّاس إذا رأوه لا ينكرونه، والعُرْف ضد النُّكر». اهـ.

وقال في «المعجم الوجيز» (٤١٥):

«والعُرْف: ما تعارف عليه النَّاس في عاداتهم ومعاملاتهم». اهـ.

وقال في «معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية» (٢/ ٤٩٣- ٤٩٤):

«العرف: المعروف الذي تعارف النَّاس عليه وعرفوا أنه حسن[1]، قال اللَّه تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

والعرف: هو العادة الجارية بين النَّاس، أمَّا عادات الإنسان الخاصة فلا تسمَّى عرفًا، والعرف: كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه، والعرف، والمعروف: الجود.

واصطلاحًا: العرف عند الأصوليين والفقهاء، قال الشيخ زكريا الأنصاري: هو ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول وهو حجة، وكذا في «التعريفات» للجرجاني.

والعرف العام: هو ما انتشر دون نكير في جميع البلاد الإسلامية، كالتوسع في النفقة في الأعياد والأعراس، وكاستعمال لفظ الولد للذكور من الأولاد دون الإناث، والعرف الخاص: هو ما انتشر في بلد أو قبيلة أو طائفة من النَّاس دون غيرهم، ومنه اصطلاحات أهل كل فن في فنِّهم.

(١) وذلك لأنَّ من شروط العرف المعتبر الاضطراد والاستمرار عند النَّاس فيعرفه جميعهم ويعملوا به ويعتبروه ويحتكموا إليه سواءً كان عرفًا عامًا في كل البلد أو خاصًا لمكان ما.

والعرف العملي: أن تجري العادة بفعل أمر ما حتى ليصبح مألوفًا لدى النَّاس، كما لو جرت العادة بلباس معيّن كلبس العمامة، أو كشف الرأس، أو أن يوصل البائع نوعًا من السلع -نحو الثلاجة وسائر الأجهزة الإلكترونية- إلى بيت المشتري ويركبها فيه ويضمن إصلاحها لمدة سنة.

والعرف القولي: هو ما حوِّل من الألفاظ عن موضوعه اللغوي الأصيل إلى موضع مختلف عنه وجرى حتى كان عند أصحابه حقيقة فيسمى حقيقة عرفية [اللسان (عرف)، والمصباح المنير (عرف)، والقاموس القويم للقرآن الكريم (٢/ ١٦)، والحدود الأنيقة (ص٧٢)، والتعريفات (ص١٣٠)، والموسوعة الفقهية (٢٩/ ٢١٦)، (٣٠/ ٥٣)]». اهـ.

وقال الجرجاني في «التعريفات (ص: ١٣٠)»:

«**العرف**: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول، وهو حجة أيضًا، لكنه أسرع إلى الفهم، وكذا العادة، وهي: ما استمر النَّاس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرَّة بعد أخرى». اهـ.

وقال القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (٧/ ٢٤٧):

«قول تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩]؛ أي: بالمعروف، والعرف والمعروف والعارفة: كل خصلة حسنة ترتضيها العقول وتطمئن إليها النفوس، قال الشاعر:

من يفعل الخير لا يعدم جوازِيه ... لا يذهب العرف بين اللَّه والنَّاس». اهـ

وقال ابن كثير في «تفسيره» (٣/ ٣٤٨):

«العرف: المعروف». اهـ.

وقال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

قال ابن كثير في «تفسيره» (١/ ٣٩٩):

«أي: ولهن على الرجال من الحق مثل ما للرجال عليهن، فيؤدي كل واحد منهما إلى الآخر ما يجب عليه بالمعروف». اهـ.

● **المسألة: (١٠٥): أدلة اعتبار العرف مصدرًا من مصادر التشريع:**

قال اللَّه تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ١٩]، وقال: ﴿فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقال: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فهذه آيات بيّنات أرجع اللَّه فيها أمر الزوجية إلى ما تعارفه النَّاس واعتادوه ممَّا لا يخالف النصوص والأدلة الشرعية، فإن

خالف فلا عبرة له بالإجماع.

قال القرطبي في «جامعه» (٣/ ٩٩):

«قوله تعالى: ﴿فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ﴾؛ أي: فعليكم إمساك بمعروف، أو فالواجب عليكم إمساك بما يُعرف أنه الحق». اهـ.

وقال القرطبيّ -أيضًا- (٥/ ٦٨- ٦٩):

«قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ﴾ [النساء: ١٩]؛ أي: على ما أمر اللَّه به من حسن المعاشرة، والخطاب للجميع؛ إذْ لكل أحدٍ عِشْرة زوجًا كان أوْ وَليًّا، ولكن المراد بهذا الأمر في الأغلب الأزواج، وهو مثل قوله تعالى: ﴿فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وذلك توفية حقها من المهر والنفقة.

استدلَّ علماؤنا بقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ﴾، على أنَّ المرأة إذا كانت لا يكفيها خادم واحد عليه أن يخدمها قدر كفايتها، كأبنة الخليفة والملك وشبههما ممَّن لا يكفيها خادم واحد». اهـ.

قلت: وهذا أمر إنَّما يعرف بالعرف والعادة.

وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ٣١٣):

«﴿وَلَهُنَّ مِثۡلُ ٱلَّذِي عَلَيۡهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، جميع الحقوق التي للمرأة وعليها، وأنَّ مردَّ ذلك ما يتعارفه النَّاس ويجعلونه معلومًا معروفًا لا مُنكرًا». اهـ.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٦/ ١١٣- ١١٤):

وهو يتكلم عن فدية المحرم بالإطعام وغير ذلك فقال:

«وكذلك في سائر الكفَّارات إذا أعطاه ممَّا يُقتات به مع أدمه، فهو أفضل من أن يعطيه حبًّا مجرَّدًا؛ إذا لم تكن عادتهم أن يطحنوا بأيديهم، ويخبزوا بأيديهم، والواجب في ذلك كله ما ذكره اللَّه تعالى بقوله: ﴿إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ﴾ [المائدة: ٨٩]، فأمر اللَّه تعالى بإطعام المساكين من أوسط ما يطعم النَّاس أهليهم.

وقد تنازع العلماء في ذلك: هل ذلك مقدّر بالشرع، أو يرجع فيه إلى العرف؟

وكذلك تنازعوا في النفقة، نفقة الزوجة، والراجح في هذا كله أن يرجع فيه إلى العرف، فيطعم كل قوم ممَّا يطعمون أهليهم». اهـ.

وقال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (٤/ ٤٤٨/ وما بعدها):

«ومن أدلة الفقه أيضًا تحكيم العادة، وهو معنى قول الفقهاء: «إنَّ العادة مُحَكّمة» أي: معمول بها شرعًا؛ لحديث يُروى عن عبد اللَّه بن مسعود ﷺ موقوفًا عليه وهو: «ما رآه المؤمنون حسنًا فهو عند اللَّه حسن»(١).

ولقول ابن عطية في قوله ﷻ: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩]: إنَّ معنى العرف: كل ما عرفته النفوس ممَّا لا تردُّه الشريعة.

قال ابن ظفرٍ في «الينبوع»: العرف ما عرفه العقلاء بأنه حسن وأقرهم الشارع عليه وكل ما تكرر من لفظ المعروف في القرآن نحو قوله سبحانه: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ١٩]، فالمراد به ما يتعارفه النَّاس في ذلك الوقت من مثل ذلك الأمر، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَـٰثَ مَرَّٰتٍ ۚ مِّن قَبْلِ صَلَوٰةِ ٱلْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعْدِ صَلَوٰةِ ٱلْعِشَآءِ ۚ ثَلَـٰثُ عَوْرَٰتٍ لَّكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّ ۚ طَوَّٰفُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النور: ٥٨]، فأمر بالاستئذان في الأوقات التي جرت العادة فيها بالابتذال ووضع الثياب، فابتنى الحكم الشرعي على ما كانوا يعتادونه.

ومنها: قوله ﷺ لهند: «**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**»(٢)، وقوله ﷺ لحمنة بنت جحش: «**تحيّضي في علم اللَّه ستًّا أو سبعًا، كما تحيض النساء وكما يطهرن لميقات حيضهن وطهرهن**»(٣)، رواه الترمذي وصححه الحاكم، وحديث أم سلمة: أنَّ امرأة كانت تُهراق الدم على عهد النَّبيِّ ﷺ فاستفتت لها أم سلمة رسول اللَّه ﷺ فقال: «**لتنظر عدد الليالي والأيام التي كانت تحيضهن من الشهر قبل أن يُصيبها ذلك فلتترك الصلاة**»(٤)، رواه أبو داود والنسائي

---

(١) رواه الحاكم في «المستدرك» (٤٥٦٥)، وصححه ووافقه الذهبي موقوفًا من قوله، وأحمد في «المسند» (٣٦٠٠)، وصححه أحمد شاكر فقال: «إسناده صحيح موقوف على ابن مسعود، وهو في مجمع الزوائد» (١/ ١٧٧-١٧٨)، وقال -يعني الهيثمي-: «رواه أحمد والبزار والطبراني في الكبير ورجاله موثقون». اهـ وأبو نعيم في الحلية (ح٤٤٣)، وحسنه السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ح٩٥٧).

(٢) رواه البخاري (٥٣٦٤)، ومسلم (٧/ ١٧١٤) في صحيحيهما.

(٣) رواه الترمذي في «سننه» (١٢٨)، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود (٢٨٧)، وابن ماجه (٦٢٧)، ونقل الترمذي تحسين البخاري له، وتصحيح أحمد نقله المنذري في «مختصر السنن» (١/ ٣١٧)، ونقل الصنعاني هذا الكلام في «السبل» (١/ ١٥١) ثُمَّ قال: «فعرفت أنَّ القول بأنه حديث غير صحيح، غير صحيح؛ بل صححه الأئمة»، وانظر: «تحفة الأحوذي» (٢/ ٢٩٥).

(٤) رواه أبو داود (٢٧٩) في «سننه»، والنسائي (٢١١) في «الصغرى»، وابن ماجه (٦٢٠)، وضعفه المنذري في «مختصر السنن» (١/ ٣٠٧) بالمنذر بن المغيرة مجهول ليس بمشهور كما قال أبو حاتم الرازي، ورواه الترمذي (١٢٧)، ونقل ضعفه عن البخاري، ورواه ابن حبان في «صحيحه» (١٣٥٥).

وابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما ومن ذلك حديث حرام بن مُحَيِّصة الأنصاري عن البراء بن عازب: أنَّ ناقة البراء دخلت حائطًا فأفسدت فيه، فقضى رسول اللَّه ﷺ على أهل الحيطان حفظها بالنهار، وعلى أهل المواشي حفظها بالليل» رواه أبو داود، وصححه جماعة[١].

وهو أدلَّ شيء على اعتبار العادة في الأحكام الشرعية؛ إذْ بنى النَّبِيّ ﷺ التضمين على ما جرت به العادة.

● **[ضابط العرف المعتبر]**:

وضابطه: كل فعل رُتِّب عليه الحكم، ولا ضابط له في الشرع[٢]، ولا في اللغة، كإحياء الموات، والحرز في السرقة، والأكل من بيت الصديق، وما يُعَدُّ قبضًا، وإيداعًا، وإعطاء، وهدية، وغصبًا، والمعروف في المعاشرة، وانتفاع المستأجر بما جرت به العادة، وأمثال هذه كثيرة لا تحصر، ومأخذ هذه القاعدة وموضعها من أصول الفقه في قوله: «الوصف المُعَلَّل به قد يكون عُرفيًّا»؛ أي: من مقتضيات العرف، وفي باب التخصيص في تخصيص العموم بالعادة». اهـ.

قال ابن قدامة في «المغني» (٥/ ٢٤٨):

«ما لم يرد الشرع بتقديره فالمرجع فيه إلى العرف». اهـ [«القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند ابن قدامة في كتابه المغني» (١/ ٢٦١)].

أمَّا الحديث المتفق عليه من حديث هند أنّ النَّبِيّ ﷺ قال لها: «**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**».

فقد قال الحافظ في «فتح الباري» (٩/ ٥٦٤- ٥٦٨/ ح٥٣٦٤):

«وفي رواية شعيب عن الزهري التي تقدمت في المظالم: «**لا حرج عليك أن تطعميهم بالمعروف**»[٣].

قال القرطبي: «قوله: «**خذي**» أمر إباحة، بدليل قوله: «لا حرج»، والمراد بالمعروف:

(١) رواه أبو داود في «سننه» (٣٥٦٩)، وابن ماجه (٢٣٣٢)، ومالك في «الموطأ» (٢/ ٣٧/ ٧٤٧، ٧٤٨)، وأحمد في «المسند» (٢٣٥٢)، وقال الخطيب البغدادي: «إن كان هذا مرسلًا فهو مشهور حدث به الأئمة وتلقاه فقهاء الحجاز بالقبول». اهـ. ذكره ابن قدامة في «المغني» (١٢/ ٤٨٢)، وأقره.
(٢) وكذلك لا دليل في الشرع يمنعه أو ينهى عنه وإلَّا فلا عبرة بالأعراف والعادات المخالفة للشرع.
(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٧١٦١).

القدر الذي عُرف بالعادة أنه الكفاية.

واستُدَل بالحديث على. . . . ، وفيه اعتماد العرف في الأمور التي لا تحديد فيها من قِبَل الشرع، وقال القرطبيّ: فيه اعتبار العرف في الشرعيّات». اهـ.

وقال النووي في «شرح مسلم» (١١/ ١٧٧/ح (١٧١٤) عند شرح الحديث:

«ومنها: اعتماد العرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي». اهـ.

وقال أبو العباس القرطبي في «المفهم لما أُشكل من تلخيص كتاب مسلم» (٥/ ١٢٥/ ح١٨٠٦):

«وفي هذا الحديث أبواب من الفقه: فمنها. . . . ، وفيه دليل على اعتبار العرف في الأحكام الشرعية، وقد استنبط البخاري منه: جواز حكم الحاكم بعلمه فيما اشتهر وعُرف». اهـ.

وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٤/ ٣٢١) على حديث الباب:

«إنَّ ما لم يقدّره اللَّه ورسوله من الحقوق الواجبة فالمرجع فيه إلى العرف». اهـ.

وروى البخاري في «صحيحه» (٣٦٤٢) عن عروة البارقي: أنَّ رسول اللَّه ﷺ أعطاه دينارًا ليشتري له به شاة فاشترى له به شاتين، فباع إحداهما بدينار وجاءه بدينار، فدعا له بالبركة في بيعه، وكان لو اشترى التراب لربح فيه».

قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢/ ٣٩٤):

«فباع وأقبض وقبض بغير إذن لفظي؛ اعتمادًا منه على الإذن العرفي الذي هو أقوى من اللفظي في أكثر من موضع». اهـ.

وروى البخاري في «صحيحه» (٥٢٣٠)، ومسلم (٢٤٤٩) عن المسور بن مخرمة: أنه سمع رسول اللَّه ﷺ، وهو على المنبر يقول: «**إنَّ بني هاشم بن المغيرة استأذنوا في أن ينكحوا ابنتهم علي بن أبي طالب، فلا آذن، ثُمَّ لا آذن، ثُمَّ لا آذن، إلَّا أن يريد ابن أبي طالب أن يطلق ابنتي وينكح ابنتهم، فإنَّما هي بضعة منِّي يريبني ما أرابها ويؤذيني ما آذاها**».

قال ابن القيم في «زاد المعاد» (٥/ ١١٨):

«**فيؤخذ من هذا**: أنَّ المشروط عرفًا كالمشروط لفظًا[1]، وأنَّ عدمه يُمَلِّك الفسخ لمشترطه، فلو فرض من عادة قوم أنهم لا يخرجون نساءهم من ديارهم ولا يمكنون أزواجهم

---

(١) القاعدة الكلية: «**العادة محكمة**» تفرع منها هذه القاعدة: «**المعروف عرفًا كالمشروط لفظًا**»، وتفرع منها عشر قواعد أخر. «الأشباه والنظائر» للسيوطي (١/ ٢٢١- ٢٣٨)، ولابن نُجَيْم (٧٩- ٨٨)».

من ذلك ألبتة، واستمرت عادتهم بذلك، كان كالمشروط لفظًا، وهو مطرد على قواعد أهل المدينة وقواعد أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أنَّ الشرط العرفي كاللفظي سواء، ولهذا أوجبوا الأجرة على من دفع ثوبه إلى غسّال أو قصّار أو عجينة إلى خبّاز، أو طعامه إلى طبَّاخ، يعملون بالأجرة، أو دخل الحمام، أو استخدم من يغسله ممَّن عادته يغسل بالأجرة، ونحو ذلك، ولم يشترط لهم أجرة، أنه يلزمه أجرة المثل.

وعلى هذا، فلو فُرض أنَّ المرأة من بيت لا يتزوّج الرجل على نسائهم ضَرّة ولا يمكنونه من ذلك، وعادتهم مستمرة بذلك، كان كالمشروط لفظًا، وكذلك لو كانت ممَّن يعلم أنها لا يمكن إدخال الضرَّة عليها عادة، لشرفها وحسبها وجلالتها، كان ترك التزوُّج عليها كالمشروط لفظًا.

وعلى هذا فسيّدة نساء العالمين وابنة سيد ولد آدم أجمعين أحق النساء بهذا، فلو شرطه عليٌّ في صلب العقد كان تأكيدًا لا تأسيسًا». اهـ.

- **تخريج بعض الفروع على قاعدة العرف**

قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣١٣)، (٢/ ٣٩٣- ٣٩٤):

«ومن هذا: الشرط العرفي كاللفظي، وذلك كوجوب نقد البلد عند الإطلاق، ووجوب الحلول حتى كأنه مشروط لفظًا، فانصرف العقد بإطلاقه إليه، إن لم يقتضيه لفظه، فمنها: السلامة من العيوب حتى يسوغ له الرد بوجود العيب تنزيلًا لاشتراط سلامة المبيع عرفًا منزلة اشتراطها لفظًا.

وقد أجر ى العرف مجرى النطق في أكثر من مائة موضع، منها: نقد البلد في المعاملات، وتقديم الطعام إلى الضيف، وجواز تناول اليسير ممَّا يسقط من الناس من مأكول وغيره، والشرب من خوابي[1] السيل ومصانعه في الطرق، ودخول الحمام وإن لم يعقد الإجارة مع الحمّامي لفظًا»[2]. اهـ.

* * *

(١) خوابي: جمع: خابيّة: وهي وعاء الماء الذي يُحفظ فيه، والخبْ: المدخر، «المعجم الوجيز» (١٨٣).
(٢) بواسطة: «اختيارات ابن القيم الأصولية» (٢/ ٤٧٠- ٤٧١).

«الأصل التاسع: شَرْعُ مَنْ قبلنا»

وفيه مسائل:

- **المسألة (١٠٦) بيان المقصود بشرع من قبلنا:**

قال أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (٣/ ٧٥٣):

«إنَّ كل ما لم يثبت نَسْخه من شرائع من كان قبل نبيّنا ﷺ فقد صار شريعة لنبيّنا، ويلزمنا أحكامه من حيث إنه قد صار شريعةً له، لا من حيث كان شريعة لمن قبله.

وإنَّما يثبت كونه شرعًا لهم بمقطوع عليه، إمَّا الكتاب أو الخبر من جهة الصادق أو بنقل متواتر، فأمَّا الرجوع إليهم وإلى كتبهم فلا». اهـ.

- **المسألة (١٠٧): بيان الاختلاف في حجّية شرع من قبلنا وأدلة ذلك:**

قد بيّنت في الأصول الماضية وهي: الاستصحاب، وسدَّ الذرائع، والمصلحة المرسلة، والعرف أنها أصول معتبرة على الدليل من الكتاب والسنَّة، والإجماع أيضًا عند بعضها كسدّ الذرائع والمصلحة المرسلة والاستصحاب؛ لذلك لم أتلفت إلى وضع الأصوليين لهذه الأصول تحت باب الأصول المختلف فيها، أمَّا شرع من قبلنا وقول الصحابي والاستحسان فنعم هي أصول اختلفوا فيها، وبدأت بشرع من قبلنا فأقول:

قال ابن قدامة في «روضة الناظر» (١/ ٤٥٧/ وما بعدها):

«هذا بيان أصول مختلف فيها وهي أربعة: الأول شرع مَنْ قبلنا: إذا لم يصرح شرعنا بنسخه، هل هو شرع لنا؟ فيه روايتان:

إحداهما: أنه شرع لنا، اختارها التميمي -من أصحابنا- وهو قول الحنفية.

والثانية: ليس بشرع لنا، وعن الشافعية كالمذهبين.

- **[أدلة من قال ليس بشرع لنا:]**

وجه أنه ليس بشرع لنا سبعة أدلة:

الأول: قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، فدلَّ على أنَّ كل نبيٍّ اختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره.

الثاني: قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**بعثت إلى الأحمر والأسود، وكل نبيّ بُعث إلى قومه**»[(١)].

فدلَّ على أنَّ كل نبي يختص شرعْه بقومه، ومشاركتُنا لهم تمنع الاختصاص.

الثالث: أنَّ النَّبِيّ ﷺ رأي يومًا بيد عمر قطعة من التوراة فغضب فقال: «**ما هذا ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو أدركني موسى حيًا ما وَسِعَهُ إِلَّا اتباعي**»[(٢)].

الرابع: أنَّ النَّبِيّ ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن قال: «**بم تحكم؟**»[(٣)]، فذكر الكتاب والسنَّة والاجتهاد، ولم يذكر شرع من قبلنا وصوَّبه النَّبِيّ ﷺ، ولو كانت مِنْ مدارك الأحكام لم يجز العدول إلى الاجتهاد إلَّا بعد العجز عنها.

فإن قيل: اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب، فإنه اسم جنس يعم كل كتاب، قلنا: إطلاق اسم الكتاب لا يفهم منه المسلمون غير القرآن، كيف ولم يُعهد من معاذٍ تعلُّم شيء من هذه الكتب ولا الرجوع إليها؟

الخامس: لو كان النَّبِيّ ﷺ متعبِّدًا: بها للزمه مراجعتها والبحث عنها، ولكان لا ينتظر الوحي، ولا يتوقف في الظهار والمواريث ونحوها، ولم يعهد منه ذلك، إلَّا في آية الرَّجم، ليبين أنه ليس بمخالف لدينهم[(٤)].

السادس: أنه لو كان مَدْرَكًا لكان تعلّمها وحفظها ونقلها فرض كفاية، ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرّف الأحكام ولم يفعلوا.

السابع: إطباق الأمة على أنَّ هذه الشريعة: شريعة رسول اللَّه ﷺ بجُمْلتها، ولو تعبد بشرع غيره، كان مخبرًا لا شارعًا.

- **[أدلة من قال هو شرع لنا:]**

ووجه الرواية الأخرى: خمس آيات، وثلاثة أحاديث:

أمَّا الآيات: فقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وقوله

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٥٢١).

(٢) رواه أحمد في «المسند» (١٥٠٩٤) قال الهيثمي في «المَجْمَع» (١/ ١٧٣): «رجاله رجال الصحيح إلَّا أن فيه جابرًا الجُعْفي وهو ضعيف»، وراه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٢٦٩٤٩)، وفيه مجالد بن سعيد ليس بالقوي وقد تغيّر.

(٣) مرَّ تخريجه وبيان الاختلاف فيه، وأنَّ الأمة قد تلقيته بالقبول كما قال الخطيب البغدادي.

(٤) رواه البخاري في «صحيحه» (٣٦٣٥)، ومسلم (١٦٩٩) في قصة رجم اليهودي واليهودية اللذين زنيا.

تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟﴾ [المائدة: ٤٤]، وقوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [النحل: ١٢٣]، وقوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣]، وقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

فإن قيل: أمَّا الآيات الثلاثة: فالمراد بها التوحيد بدليل: أنه أمره باتباع هدي جميعهم، وما وصَّى به جملتهم، وشرائعهم مختلفة، وناسخة ومنسوخة، فدلَّ على أنه أراد الهَدْي المشترك.

والملة عبارة عن أصل الدين، بدليل أنه قال: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ [البقرة: ١٣٠]، ولا يجوز تسفيه الذين خالفوا شريعة إبراهيم عليه السلام، والهدى والنور: أصل الدين والتوحيد(١).

قلنا: الشريعة من جملة الهَدْي، فتدخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾، وهي من جملة ما أوصى اللَّه به الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام-.

وقولهم: في شرائعهم الناسخ والمنسوخ، قلنا: إنَّما يُتَّبع الناسخ دون المنسوخ، كما في الشريعة الواحدة.

وأمَّا الأحاديث: فمنها: أنه قضى في السِّنّ بالقصاص وقال: «**كتاب اللَّه القصاص**»(٢)، وليس في القرآن قصاص في السنن إلَّا في قوله تعالى: ﴿وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥].

الثاني: مراجعته التوراة في رجم الزانيَيْن(٣).

الثالث: قوله ﷺ: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**»، ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: ١٤]، وهذا خطاب لموسى عليه السلام(٤)، وقد أجيب عن الأول: بأنه دخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وعن الثاني: بأنه راجع التوراة ليبيّن كذبهم، وأنه ليس بمخالف لشريعتهم.

ومن المعنى(٥): أنَّ شرع اللَّه تعالى الحكم في حق أمة، يدلّ على تعلق المصلحة به، فإنه

---

(١) يقصد قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ [المائدة: ٤٤].
(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٤٤٩٩)، والحديث في القصاص في السّن، وآية المائدة ﴿وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥]، في بني إسرائيل وهو شرع من قبلنا.
(٣) هو الحديث المتفق عليه والذي مرَّ آنفًا.
(٤) رواه البخاري (٥٩٧)، ومسلم (٦٨٠).
(٥) يريد: ومن الأدلة على حجية شرع من قبلنا، المعنى وهي الأدلة العقلية المستنبطة من المعاني الصحيحة.

حكيم لا يخلو حكمه عن مصلحة، ويدلُّ على اعتبار الشرع له، فلا يجوز العدول عنه حتى يدلَّ على نسخه دليل، كما في الشريعة الواحدة، وأمَّا قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، فإنَّ المشاركة في بعض الشريعة لا تمنع نسبتها بكمالها إلى المبعوث بها، نظرًا إلى الأكثر.

وبقية الأدلة تندفع بكون الشريعة الأوْلى لم تثبت بطريق موثوق به؛ بل قد أخبر اللَّه تعالى بتحريف أهلها وتبديلهم، فلذلك أنكر النَّبِيّ ﷺ على عمر كتاب التوراة، وصوَّب معاذًا في إعراضه عن كتبهم، ولم يلزمهم ولا الصحابة الرجوع إليها، ولا البحث عنها، وإنَّما الواجب: الرجوع إلى ما ثبت منها بشرعنا، كآية القصاص والرجم ونحوهما، وهو ما تضمنه الكتاب والسنَّة، فيكون منهما، فلا يجوز العدول إلى الاجتهاد مع وجوده». اهـ.

- **أخذ الإمام أحمد بشريعة من قبلنا:**

كذلك بيَّن القاضي أبو يعلى قول أحمد في رواية بالأخذ بشريعة من قبلنا فقال في «العدة في أصول الفقه» (٣/ ٧٥٣/ وما بعدا):

«وقد أومأ أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ إلى هذا، فقال في رواية أبي طالب فيمن حلفت بنحر ولدها، عليها كبش، تذبحه وتتصدق بلحمه، قال اللَّه تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠٧]، فقد أوجب أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ كبشًا في ذلك، واحتج بالآية عليه، وهي شريعة إبراهيم.

وقال في رواية أبي الحارث والأثرم وحنبل والفضل بن زياد وعبد الصمد، وقد سُئل عن القُرْعة فقال: في كتاب اللَّه في موضعين: قال اللَّه تعالى: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ﴾ [الصافات: ١٤١]، وقال: ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: ٤٤]، فقد احتج بالآيتين في إثبات القرعة، وهي في شريعة يونس ومريم.

وقال أيضًا في رواية أبي طالب وصالح في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، فلمَّا قال رسول اللَّه ﷺ: «**لا يُقتل مؤمن بكافر**»(١) قيل له: أليس قد قال تعالى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾؟ [المائدة: ٤٥]، قال: ليس هذا موضعه، علي بن أبي طالب يحكي ما في الصحيفة: «**لا يُقتل مؤمن بكافر**»، وعن عثمان ومعاوية: «لم يقتلوا مؤمنًا بكافر»(٢)، وهذا أيضًا يدلُّ على أنَّ الآية على ظاهرها في المسلمين ومن قبلهم، ولكنه

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١١١).
(٢) رواه عبد الرزاق في «المصنف» (١٨٤٩٣) باب دية المجوسي كتاب العقول.

عارضها بحديث الصحيفة، ولو لم يكن كذلك لما عارضها، ولقال: ذلك خاص لمن قبلنا.

• **فالدلالة على أنه شرع لنا**: قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]، فذكر اللَّه تعالى أنبياءه، إبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق، وغيرهم، وأخبر أنه هداهم وأمر باتباعهم فيما هداهم به، والأمر يقتضي الوجوب.

فإن قيل: إنَّما أمر باتباعهم في التوحيد وما يدلُّ العقل عليه لوجوه:

أحدها: أنه أضاف ذلك إليهم، فاقتضى ما يقطع على كونه شرعًا لهم، وهو التوحيد، فأمَّا غيره من الأحكام فغير مقطوع عليه؛ بل يحكم به مِنْ جهة غلبة الظن، ولأنه قال: ﴿وَمِنْ ءَابَآئِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ﴾ [الأنعام: ٨٧]، وهدى الذرية هو التوحيد.

ولأنَّ اللَّه تعالى ذكر من لم يكن نبيًّا في جملة من أمره بالاقتداء به من آبائهم وذريّاتهم وإخوانهم، ولأنَّ ملة إبراهيم قد كان فيها المنسوخ، ومعلوم انه لا يتعبد بالمنسوخ.

قيل: الهدي يتناول التوحيد وغيره، فالآية تقتضي وجوب الاتباع في جميعه، وعلى أنَّ التوحيد لا يتبع فيه غيره عندهم، وإنَّما يوحّد بما هو مأمور به، والآية تقتضي اتباع غيره.

وجواب آخر وهو: أنَّ التوحيد عندنا، وما يدل العقل على صحته يجب بالشرع، ولا يجب بالعقل عبادة موجبة، ولا يصح السؤال.

وقولهم: إننا لا نقطع على أن غير التوحيد هدى لهم، فمتى لم نقطع على ذلك ونعلمه من جهة يقع العلم بها لم يجب اتباعه، وما ذكروه من الذرية، فقد يكون التوحيد هدى لهم، وقد يكون غيره هدى لهم فيجب اتباع جميعه.

وأمَّا ذكر من لم يكن نبيًّا في جملة أمره بالاقتداء به، فغير مانع ممَّا ذكرنا؛ لأنَّ من لم يكن نبيًّا كانوا على شرائع الأنبياء -صلوات اللَّه عليهم- متمسكين بها، بدلالة قوله تعالى: ﴿وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٨٧]، وقد قال تعالى: ﴿وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّۚ﴾ [لقمان: ١٥]، وقال: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، فلمَّا كان سبيل المؤمنين متبعًا، لم يمتنع أن يؤمر النَّبِيّ باتباع ما اتبعه غيره ممَّن تقدّمه.

وقولهم: إنَّ في شريعة إبراهيم منسوخًا لا يضر؛ لأنا لما علمنا أنه لا يصح تكليف منسوخ، علم أنَّ الأمر لم يتناوله.

فإن قيل: لمَّا أمر باتباعهم في هداهم صار ذلك ثابتًا بدليل شرعي، ونحن لا نمنع ذلك، وإنَّما الخلاف في حالة الإطلاق.

قيل: عندكم إذا دل على ذلك دليل شرعي صار حكمًا مبتدأ، فإذا فعله الإنسان لم يكن مقتديًا بهم ولا متبعًا لهم، والآية تقتضي اتباعهم والاقتداء بهم فيه.

ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] الآية، ولم يأمر بالاتباع، فلو كان الاتباع واجبًا بأمر مجدّد في شريعته لكان يقترن به، فلمَّا لم يقترن به أمره دل على أنه إذا ثبت أنه شرع لغيره وجب عليه وعلى أمته الاتباع.

ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣]، فأمره باتباع ملة إبراهيم وأمره على الوجوب.

ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟﴾ [المائدة: ٤٤]، ولم يفرق بين نبينا وبين سائر الأنبياء، قال: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٦]، ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]، والتوراة ممَّا أنزله وتواعد من لم يحكم بها.

يؤكد هذا ما روي أن الرُّبَيِّع كسرت سن جارية فقال النَّبيّ ﷺ: «**كتاب اللَّه القصاص**»[1] والذي في كتاب اللَّه ما حكاه عن التوراة، وأن السنّ بالسنّ، ثبت أنَّ النَّبيّ ﷺ حكى الأحكام عنها وعمل بها.

فإن قيل: قوله: «**كتاب اللَّه القصاص**» إشارة إلى قوله: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ولم يرد قوله: ﴿وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥].

قيل: هذا عام، و«**السن بالسن**» خاص فكان رد كلامه إلى ما هو نص أولى من العموم.

وأيضًا: فإنَّ الحكم إذا ثبت في الشرع لم يجز تركه، حتى يرد دليل بنسخه وإبطاله، وليس في نفس بعثة النَّبيّ ما يوجب نسخ الأحكام التي قبله، فإنَّ النسخ إنَّما يكون عند التنافي، والبعثة إنَّما تكون بالتوحيد، وليس فيه منافاة لتلك الأحكام، فوجب التمسك بتلك الأحكام والعمل بها حتى يرد ما ينافيها ويزيلها، كما وجب ذلك قبل بعثة النَّبيّ ﷺ.

وأيضًا: فإنه شرع مطلق، فوجب أن يدخل فيه كل مكلّف إلَّا أن يثبت نسخه، أصله ما ثبت من الشرع المطلق، ولأنَّ نبينًا كان قد بعثه متعبدًا، فدلَّ على أنه كان مأمورًا بشرع من قبله.

واحتج المخالف: بقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً﴾ [المائدة: ٤٨] والشرعة والشريعة واحد، والمنهاج: الطريق الواضح.

---

(١) رواه البخاري (٤٤٩٩) في «صحيحه».

والجواب: أنه لا بدَّ أن يكون بين الشريعتين اختلاف من وجه، وهو ما نسخ، وإن كان بينهما اتفاق من وجه، فحصلت الإضافة لهذا المعنى.

واحتج: بما روي أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**بعثت إلى الأحمر والأصفر، وكل نبيّ بعث إلى قومه**»(١) فدلَّ على أنهم لم يكونوا مبعوثين إلينا، فلا يكون شرعهم لازمًا لنا.

والجواب: أن قوله: «بعث» يعني: متبوعًا مقصودًا إلى قومه، وغير قومه تبع له.

واحتج بما روي عن عمر بن الخطاب: [فذكر الحديث السابق] والجواب: أنه إنما أنكر عليه؛ لأنَّ التوراة مبدلة مغيرة، وأكثرها منسوخ، فلا يجوز التمسك بها والرجوع إليها، ونحن لا نرجع إلى ما ثبت بالتوراة، وإنَّما نرجع إلى ما ثبت بدليل مقطوع عليه من قرآن أو خبر متواتر أو سنة متواترة أوْ وحي نزل به.

واحتج: بأنَّ شرع من قبلنا لو كان شرعًا لنا لم يتوقَّف عن الجواب في الحادثة حتى ينزل الوحي، فلمَّا توقف ولم يعمل بشرع من قبله، ثبت أنه ليس بشرع له.

والجواب: أنه توقّف؛ لأنه لم يكن عنده الحكم، ولا ثبت عنده الحكم في شرع غيره، فلهذا توقف، ألا ترى أن ما ثبت عنده صحته من أحكامهم، مثل استقبال بيت المقدس في الصلاة وغير ذلك، لم يتوقف فيه؛ بل كان يُسارع إلى اتباعه والاقتداء به.

واحتج: بأنه لا يمتنع أن تكون المصلحة لأمة نبي في شيء، ومصلحة أمة أخرى في ضدّها، فإذا لم يمتنع هذا امتنع أن يكون شرعهم شرعًا لنا.

والجواب: أنه لا يمتنع أن تكون مصلحة لهم، ويتصل بأمة بعدها، كما أنَّ الصحابة تتعبّد بما هو مصلحة لهم، ويكون شرعًا ودينًا لمن بعدهم من التابعين.

واحتج: بأنه لو وجب علينا اتباع شرعهم لوجب أن نتتبع أدلتهم ونعرفها، كما يجب ذلك في حكم الإسلام، ولوجب علينا حفظ شريعتهم ودراستها.

والجواب: أنه لا يمتنع أن يُقال: إنه ثبت عندنا صحة بعض الأدلة بالأوجه التي ذكرناها، فوجب المصير إلى موجبه والعمل به، كما يجب المصير إلى نفس الحكم، ويجب حفظه ودراسته ما يلزمنا حكمه، وهو ما ثبت عندنا كونه شرعًا لهم، فأمَّا ما لم يثبت، وإنَّما يخبرون هم به، فإنه لا يجب ذلك؛ لأنَّ حكمه لا يلزمنا.

واحتج: بأنه إنَّما يجب الرجوع إلى أحكام الشرع إذا عرف جمل أحكامه وتفصيلها؛

(١) رواه مسلم (٥٢١) في «صحيحه».

لجواز أن يكون هناك ناسخ أو شيء يخص العام، وهذا غير ممكن في شرعهم.

والجواب: أنَّ ما أخبر اللَّه تعالى به فالظاهر أنَّ حكمه ثابت غير منسوخ ولا مخصوص؛ لأنه لو كان منسوخًا أو مخصوصًا، لكان مطرحًا، ولم يبيّن حكمه.

واحتج: بأنه لو كان شرع من قبلنا شرعًا لنا، لوجب أن يبعث نبيّين في وقت واحد بشريعة واحدة، فلمَّا لم يجز هذا، ثبت أنه ليس شرع من قبلنا شرعًا لنا؛ لأنه يُفضي إلى أن يكون شرع نبيين على وجه واحد.

والجواب: أنه يجوز، وقد فعل، بعث إبراهيم وابن أخيه بشريعة واحدة، في وقت واحد، وبعث موسى وهارون بشريعة واحدة، في وقت واحد.

على أنه لو كان الأمر على ما قالوه، فإنَّما يمتنع هذا لوجود نبيين في وقت واحد، فأمَّا إذا انقرض واحد، وقام غيره بعده، فإن شريعته شريعة نبيّ واحد.

واحتج: بأنَّ جميع الشريعة مُضافة إلى نبيّنا، فلو كان ما ليس فيها يجب العمل به بشريعة غيره، لم تُضف إليه.

والجواب: أنَّ ما يتبعه من شرع غيره، فهو شريعته، ومضاف إليه؛ لأنه لم ينسخه عنَّا». اهـ.

ثُمَّ تكلم أبو يعلى عن مسألة: هل كان رسول اللَّه ﷺ متعبِّدًا قبل البعثة بشريعة من قبله أم لا؟ ولا طائل من وراء هذه المسألة فلم أذكرها.

● **المسألة (١٠٨): تحرير القول في المسألة وبيان الراجح فيها:**

قال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر» (ص٢٩٠- ٢٩٤):

«**وحاصل تحرير هذه المسألة**: أنَّ لها واسطة وطرفين: طرف يكون فيه شرعًا لنا إجماعًا، وطرف يكون فيه غير شرع لنا إجماعًا، وواسطة هي محل الخلاف المذكور.

أمَّا الطرف الذي يكون فيه شرعًا لنا إجماعًا، فهو ما ثبت بشرعنا أنه كان شرعًا لمن قبلنا، ثُمَّ ثبت بشرعنا أنه شرع لنا؛ كالقصاص، فإنه ثبت بشرعنا أنه كان شرعًا لمن قبلنا في قوله: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، ثُمَّ صرَّح لنا في شرعنا بأنه شرع لنا في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨].

وأمَّا الطرف الثاني الذي يكون فيه غير شرع لنا إجماعًا فهو أمران:

أحدهما: ما لم يثبت.

الثاني: ما ثبت بشرعنا أنه كان شرعًا لهم، وصرح في شرعنا بنسخه كالآصار والأغلال

التي كانت عليهم كما في قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقد ثبت في «صحيح مسلم» أنه ﷺ لمَّا قرأ: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، قال اللَّه: «**قد فعلت**»(١).

والواسطة: هي ما ثبت بشرعنا أنه شرع لمن قبلنا ولم يصرح بنسخه في شرعنا.

وحجة الجمهور أنه ما ذكر لنا في شرعنا إلَّا لنعمل به، سواءً علينا أكان شرعًا لمن قبلنا أم لا، وقد دلَّت على ذلك آيات، كتوبيخه تعالى لمن لم يعقل وقائع الأمم الماضية، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ ۝١٣٧ وَبِٱلَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الصافات: ١٣٧- ١٣٨].

وقد صرَّح تعالى بأنَّ الحكمة في قص أخبارهم إنَّما هي الاعتبار بأحوالهم في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١].

وقال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣]، والنصوص دالة على شمول الهدى والدين في الآيتين للتوحيد وللأمور العملية.

أمَّا في الأولى: فقد روى البخاري في «صحيحه» عن مجاهد، أنه سأل ابن عباس من أين أخذت السجدة في (ص)؟ فقال: «أو ما تقرأ: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ﴾ إلى قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٨٤- ٩٠] فسجدها دواد، فسجدها رسول اللَّه ﷺ»(٢).

فهو تصريح عن ابن عباس أنه ﷺ قد أدخل سجود التلاوة في الهدى في قوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾، وسجود التلاوة من الفروع العملية لا من الأصول.

وأمَّا الدين في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ﴾ الآية، فقد دلَّ الكتاب والسنَّة على شموله -أيضًا- للأمور العملية، فقد قال ﷺ في حديث جبريل المشهور: «**هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم**»(٣)، يعني: الإسلام، والإيمان، والإحسان، مع أنه فسر الإسلام فيه بأنه يشمل الأمور العملية كالصلاة والزكاة والصوم والحج.

وفي حديث ابن عمر المتفق عليه: «**بني الإسلام على خمس**»(٤) الحديث.

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١٢٦/ ٢٠٠).
(٢) رواه البخاري (٣٤٢١).
(٣) رواه البخاري (٥٠)، ومسلم (٨).
(٤) رواه البخاري (٨)، ومسلم (١٦).

ومعلوم أنَّ الصلاة والزكاة والصوم والحج أُمور عملية لا عقائد، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] وقال: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، فدلَّ على أنَّ الدين يشمل الأمور العملية كتابًا وسنة.

وبأنَّ الأدلة دلت على أنَّ الخطاب به يشمل الأمة حكمه لا لفظه إلَّا بدليل يدلُّ على الخصوص كقوله: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقد علمنا من استقراء القرآن أن يخاطب نبيّه ﷺ بخطاب لفظه خاص والمقصود منه تعميم الحكم، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ﴾، ثُمَّ قَالَ: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: ١]، فأفهم شموله حكم الخطاب للجميع، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ لِمَ تُحَرِّمُ﴾، ثُمَّ قال: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [التحريم: ١، ٢]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ﴾ ثُمَّ قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ١، ٢]، وقال: ﴿وَمَا تَكُونُ فِى شَأْنٍ﴾ ثُمَّ قال: ﴿وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ﴾ [يونس: ٦١]، فدلَّ التعميم بعد الخطاب الخاص به في الآيات المذكورة على عموم حكم الخطاب الخاص به، وقال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾، ثُمَّ قال: ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ﴾ [الروم: ٣٠، ٣١]، فهو حال من الضمير المستتر في ﴿فَأَقِمْ﴾، وهو خاص به ﷺ، وتقديره: فأقم وجهك للدين يا نبي اللَّه في حال كونهم منيبين، فلو لم يشمل الأمة حكمًا لقال: ﴿مُنِيبِينَ﴾ بالإفراد، لإجماع أهل اللسان العربي على أنَّ الحال الحقيقية، أعني التي لم تكن سببية لابدَّ من مطابقتها لصاحبها إفرادًا وتثنية وجمعًا وتذكيرًا وتأنيثًا، فلا يجوز جاء زيد ضاحكين، إجماعًا، ودعوى أنَّ العامل في الحال الزموا مقدّرًا، وصاحبها الواو في الزموا؛ أي: الزموا فطرة اللَّه في حال كونكم منيبين، تقدير لا دليل عليه، ولا حاجة إليه.

وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾، ثُمَّ قال: ﴿لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقال تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، مع أنَّ الكلام خاص به ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِىِّ﴾ [الأحزاب: ٥٠] الآية، فلو كان حكمه خاصًّا به؛ لأغنى ذلك عن قوله: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾. اهـ.

قلت: فيُنزّل هذا على قوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] فيكون للأمة جميعًا فيثبت المطلوب.

* * *

«الأصل العاشر: قول الصحابي الذي لم يظهر له مخالف ليس بحجّة، وهو حجّة عند البعض»

هذا من الأصول التي وقع فيها الخلاف عند الأصوليين.

وفيه مسائل:

● **المسألة: (١٠٩): قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابي آخر بالإجماع:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ٥٣):

«اتفقوا على أنَّ قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابيّ آخر مجتهد، إمامًا كان أو حاكمًا أو مفتيًا، نقله القاضي أبو بكر، وتبعه المتأخرون، منهم الآمدي وابن الحاجب وغيرهما». اهـ.

ونقله أيضًا الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٩٩٥).

وقال الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» (٤/ ١٨٢):

«اتفق الكل على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجّة على غيره من الصحابة المجتهدين، إمامًا كان أو حاكمًا أو مفتيًا». اهـ.

قلت: وإنَّما الكلام هنا باتباع مذهب الصحابي عند عدم وجود حكم للمسألة في الكتاب والسنَّة والإجماع.

● **المسألة (١١٠): هل قول الصحابي حجّة على الأمة من بعد الصحابي؟**

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٩٩٥- ٩٩٩):

«واختلفوا هل يكون حجة على من بعد الصحابة من التابعين ومن بعدهم على أقوال:

الأول: أنه ليس بحجّة مطلقًا، وإليه ذهب الجمهور[1].

الثاني: أنه حجة شرعية، مقدمة على القياس، وبه قال أكثر الحنفية، ونُقل عن مالك،

---

(١) ونقله أيضًا: ابن عقيل وابن النجار الحنبلي (شرح الكوكب المنير) (٤/ ٤٢٢).

وهو قديم قولي الشافعي.

الثالث: أنه حجة إذا انضم إليه القياس، فيقدّم حينئذ على قياس ليس معه قول صحابيّ، وهو ظاهر قول الشافعي في: «الرسالة»، قال: وأقوال الصحابة إذا تفرّقوا نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنَّة، أو الإجماع، أو كان أصح في القياس، وإذا قال واحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم له فيه موافقة ولا مخالفة، صرت إلى اتباع قول واحدهم إذا لم أجد كتابًا ولا سنة، ولا إجماعًا، ولا شيئًا يُحكم له بحكمه، أوْ وُجد معه قياس. انتهى.

وحكى القاضي حسين وغيره من أصحاب الشافعي عنه أنه يرى في الجديد: أنَّ قول الصحابي حجة إذا عضّده القياس، وكذا حكاه عنه القفال الشاشي وابن القطان.

قال القاضي في «التقريب»: إنه الذي قاله الشافعي في الجديد واستقر عليه مذهبه، وحكاه عنه المُزنيّ وابن أبي هريرة.

الرابع: أنه حجة إذا خالف القياس؛ لأنه لا مَحْمَلَ له إلَّا التوقيف، وذلك أنَّ القياس والتحكّم في دين اللَّه باطل، فيعلم أنه لم يقله إلا توقيفًا.

قال ابن برهان في «الوجيز»: وهذا هو الحق المبين، قال: ومسائل الإمامين أبي حنيفة، والشافعي رحمهما اللَّه تدل عليه.

ولا يخفاك أن الكلام في قول الصحابي إذا كان ما قاله من مسائل الاجتهاد، أما إذا لم يكن منها، ودل دليل على التوقيف، فليس مما نحن بصدده.

● **والحق أنه ليس بحجّة، فإنَّ اللَّه سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلَّا نبيّنا محمدًّا ﷺ، وليس لنا إلَّا رسول واحد، وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه، وسنة نبيّه، ولا فرق بين الصحابة وبين من بعدهم، في ذلك، فكلهم مكلَّفون بالتكاليف الشرعية وباتباع الكتاب والسنة.**

فمن قال: إنها تقوم الحجة في دين اللَّه ﷻ بغير كتاب اللَّه، وسنة رسوله، وما يرجع إليهما، فقد قال في دين اللَّه بما لم يثبت، وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعًا لم يأمر اللَّه به.

وهذا أمر عظيم، وتقوُّل بالغ، فإنَّ الحكم لفرد أو أفراد من عباد اللَّه بأنَّ قوله أو أقوالهم حجّة على المسلمين يجب عليهم العمل بها وتصير شرعًا ثابتًا متقرّرًا تعمّ به البلوى، ممَّا لا يُدانُ اللَّه ﷻ به، ولا يحل لمسلم الركون إليه ولا العمل عليه، فإنَّ هذا المقام لم يكن إلا لرسل اللَّه الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده لا لغيرهم، وإن بلغ في العلم والدين عظم المنزلة أيَّ مبلغ.

ولا شك أنَّ مقام الصحبة مقام عظيم، ولكن ذلك في الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن، وهذا مُسَلّم لا شك فيه، ولهذا صار مُدُّ أحدهم لا تبلغ إليه من غيرهم الصدقة بأمثال الجبال، ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول اللَّه ﷺ في حجّيّة قوله، وإلزام الناس باتباعه، فإنَّ ذلك ممَّا لم يأذن اللَّه به، ولا ثبت عنه فيه حرف واحد.

وأمَّا ما تمسك به بعض القائلين بحجّيّة قول الصحابي ممَّا رُوي عنه ﷺ أنه قال: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»[1] فهذا لم يثبت قط، والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن، بحيث لا يصح العمل بمثله في أدْنى حكم من أحكام الشرع، فكيف مثل هذا الأمر العظيم والخطْب الجليل، على أنه لو ثبت من وجه صحيح، لكان معناه: أنَّ مزيد عملهم بهذه الشريعة المطهرة، الثابتة من الكتاب والسنة، وحرصهم على اتباعها، ومشيهم في طريقتها، يقتضي أنَّ اقتداء الغير بهم في العمل بها، واتباعها هداية كاملة؛ لأنه لو قيل لأحدهم لم قُلْتَ كذا، أو لم فعلت كذا، لم يعجز من إبراز الحجة من الكتاب والسنة، ولم يتلعثم في بيان ذلك.

وعلى مثل هذا الحمل يحمل ما صح عنه ﷺ من قوله: «**اقتدوا باللذين من بعدي؛ أبي بكر وعمر**»[2]، وما صح عنه من قوله ﷺ: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين الهادين**»[3].

فاعرف هذا واحْرص عليه، فإنَّ اللَّه لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأمة رسولًا إلَّا محمدًا ﷺ، ولم يأمرك باتباع غيره، ولا شَرَعَ لك على لسان سواه من أمته حرفًا واحدًا، ولا جعل شيئًا من الحجة عليك في قول غيره كائنًا من كان». اهـ.

ولقد بيَّن الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» (٤/ ١٨٢/ وما بعدها): الحجج على ما رجّحه الشوكاني -وهو الحق- فقال:

«واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين:

فذهب الشافعي في أحد قوليه، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه والكرخي إلى أنه ليس بحجة، والمختار أنه ليس بحجة مطلقًا.

والمعتمد في ذلك الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، أوجب الاعتبار، وأراد به القياس كما سبق تقريره في إثبات كون القياس حجة، وذلك ينافي وجوب

---

(١) حديث موضوع باطل وقد تقدم تخريجه.
(٢) و(٣) حديثان صحيحان وقد سبق تخريجهما.

اتباع مذهب الصحابي وتقديمه على القياس»[1]. اهـ.

فردَّ استدلالهم بقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، حيث قالوا: «وهو خطاب مع الصحابة بأن ما يأمرون به معروف، والأمر بالمعروف واجب القبول»، فقال ردًّا عليهم: «وعن المعارضة بالكتاب أنه لا دلالة فيه؛ لما سبق في إثبات الإجماع، وإن كان دالًّا؛ فهو خطاب مع جملة الصحابة، ولا يلزم من كون ما أجمعوا عليه حجة، أن يكون قول الواحد والاثنين حجة». اهـ.

كذلك لمَّا أورد حجة من قال بحجّيّة قول الصحابي بحديث: «**أصحابي كالنجوم**»، فقال: «وعن السنة: أنه لا دلالة فيها أيضًا، لما سبق في الإجماع، ولأنَّ الخبر الأول وإن كان عامًّا في أشخاص الصحابة، فلا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدي فيه، وعند ذلك، فقد أمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النَّبِيّ ﷺ، وليس الحمل على غيره أوْلى من الحمل عليه، وبه يظهر فساد التمسك بالخبر الثاني». اهـ قلت: وهو قوله ﷺ: «**اقتدوا باللذين من بعدي**».

وردَّ على ادعائهم الإجماع في حُجّيّة قول الصحابي حيث قالوا: «وأمَّا الإجماع: فهو أنَّ عبد الرحمن بن عوف ولي عليًا رضي الله عنه الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين -أبي بكر وعمر- فأبى، وولى عثمان فقَبِل، ولم ينكر عليه منكر فصار إجماعًا». اهـ.

فردَّ عليهم فقال: «وعن الإجماع، أنه لم ينكر أحد من الصحابة على عبد الرحمن وعثمان ذلك؛ لأنهم حملوا لفظ الاقتداء على المتابعة في السيرة والسياسة دون المتابعة في المذهب، بدليل الإجماع على أنَّ مذهب الصحابي ليس بحجة على غيره من الصحابة المجتهدين». اهـ.

وردَّ على ما احتجّوا به من المعقول حيث قالوا: «وأمَّا المعقول فمن وجوه:

الأول: أنَّ الصحابي إذا قال قولًا يخالف القياس: فإمَّا أن لا يكون له فيما قال مستند أوْ يكون، ولا جائز أن يُقال بالأول، وإلَّا كان قائلًا في الشريعة بحكم لا دليل عليه وهو محرّم، وحال الصحابي العدل ينافي ذلك، وإنْ كان الثاني، فلا مستند وراء القياس سوى النقل؛ فكان حجة متبعة.

---

(١) قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩]، أقوى في الحجة هنا من استدلاله بهذه الآية [أفاده الشيخ عبد الرزاق عفيفي في تعليقه على الآمدي] قلت: وهو الحق كما هو ظاهر.

الثاني: أنَّ قول الصحابي إذا انتشر ولم ينكر عليه مُنْكِر كان حجة، فكان حجة مع عدم الانتشار؛ كقول النَّبِيّ ﷺ.

الثالث: أنَّ مذهب الصحابي: إمَّا أن يكون عن نقل أو اجتهاد، فإن كان الأول، كان حُجَّة، وإن كان الثاني، فاجتهاد الصحابي مرجح على اجتهاد التابعي ومن بعده؛ لترجيحه بمشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل، ووقوفه من أحوال النَّبِيّ ﷺ، ومراده من كلامه ما لم يقف عليه غيره، فكان حال التابعي إليه، كحال العامي بالنسبة إلى المجتهد التابعي فوجب اتباعه له». اهـ

فردَّ الآمدي فقال: «وعن المعارضة الأولى من المعقول: أنها منتقضة بمذهب التابعي، فإن ما ذكروه بعينه ثابت منه وليس بحجة بالاتفاق.

وعن الثانية: أنه لا يخلو: إمَّا أن يقول بأنَّ قول الصحابي إذا انتشر ولم يُنْكِرْ، عليه مُنْكِرٌ، أيكون ذلك إجماعًا، أم لا يكون إجماعًا؟ فإن كان الأول فالحجة في الإجماع لا في مذهب الصحابي، وذلك غير متحقق فيما إذا لم ينتشر، وإن كان الثاني فلا حجة فيه مطلقًا، كيف وإن ما ذكره منتقض بمذهب التابعي، فإنه إذا انتشر في عصره، ولم يوجد له منكر كان حجة، ولا يكون حجة بتقدير عدم انتشاره إجماعًا.

وعن الثالثة: لا نُسلّم أنَّ مستنده النقل؛ لأنه لو كان معه نقل لأبداه ورواه؛ لأنه من العلوم النافعة، وقد قال ﷺ: «**من كتم علمًا نافعًا ألجمه اللَّه بلجام من نار**»[1]، وذلك خلاف الظاهر من حال الصحابي، فلم يبق إلَّا أن يكون عن رأي واجتهاد، وعند ذلك فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين بعده؛ لجواز أن يكون دون غيره في الاجتهاد، وإن كان متميزًا بما ذكروه من الصحبة ولوازمها؛ ولهذا قال ﷺ: «**فربَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»[2].

ثُمَّ هو منتقض بمذهب التابعي، فإنه ليس بحجّة على من بعده من تابعي التابعين، وإن كانت نسبته إلى تابعي التابعين كنسبة الصحابي إليه». اهـ.

وإنَّما فَصَلْتُ ردَّ الآمدي على المخالفين؛ لأنه أورد كلامهم أولًا كله، ثُمَّ ردَّ عليه، لذلك لم يكن النقل متّصلًا.

---

(١) رواه الحاكم في «المستدرك» (٣٤٦)، وقال: «هذا إسناد صحيح من حديث المصريين على شرط الشيخين وليس له علة، وفي الباب عن جماعة من الصحابة غير أبي هريرة ﷺ»، ووافقه الذهبي فقال مثل قوله، ورواه أحمد في «المسند» (١٠٤٣٥) قال الهيثمي في «المجمع» (١/ ١٦٣) «رجاله موثقون»، ورواه ابن حبان في «صحيحه» (٩٥).

(٢) حديث صحيح، وسبق تخريجه..

• **المسألة (١١١): إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز للمجتهد من بعدهم الأخذ بقول بعضهم من غير دليل:**

قال ابن قدامة في «روضة الناظر» (١/ ٤٧٠/ وما بعدها):

«وإذا اختلف الصحابة على قولين: لم يجز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم من غير دليل؛ خلافًا لبعض الحنفية وبعض المتكلمين: أنه يجوز ذلك، ما لم ينكر على القائل قوله؛ لأنَّ اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف، والأخذ بكل واحد من القولين، ولهذا رجع عمر رضي الله عنه إلى قول معاذ في ترك رجم المرأة[1].

وهذا فاسد، فإنَّ قول الصحابة لا يزيد على الكتاب والسنَّة، ولو تعارض دليلان من كتاب أو سنة لم يجز الأخذ بواحد منهما بدون الترجيح، ولأننا نعلم أن أحد القولين صواب والآخر خطأ[2]، ولا نعلم ذلك إلا بدليل.

وإنَّما يدل اختلافهم على تسويغ الاجتهاد في كلا القولين، أمَّا على الأخذ به: فكلَّا، وأمَّا رجوع عمر رضي الله عنه إلى معاذ؛ فلأنه بان له الحق بدليله فرجع إليه». اهـ.

قال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر» (ص٢٩٨):

«واعلم أنَّ الذين قالوا: إنَّ قول الخلفاء الأربعة، وقول أبي بكر وعمر كغيرهم من الصحابة قالوا: إنَّ المراد بالأمر بالاقتداء بهم هو المقلِّد، وأمَّا المجتهد العارف بالدليل فليس بمأمور بترك الدليل الظاهر له إلى قول غيره.

واعلم أنَّ التحقيق أنه لا يُخصّص النص بقول الصحابي إلَّا إذا كان له حكم الرّفع؛ لأنَّ النصوص لا تخصص باجتهاد أحد؛ لأنها حجة على كل من خالفها». اهـ.

❊ ❊ ❊

---

(١) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٢٩٤٠٨): أن امرأة غاب عنها زوجها، ثُمَّ جاء وهي حامل، فرفعها إلى عمر فأمر برجمها، فقال معاذ: «إن يكن لك عليها سبيل، فلا سبيل لك على ما في بطنها! فقال عمر: احبسوها حتى تضع، فوضعت غلامًا له ثنيّتان، فلمَّا رآه أبوه قال: ابني ابني، فبلغ ذلك عمر فقال: عجزت النساء أن تلد مثل معاذ، لولا معاذ هلك عمر».

(٢) لأنَّ الحق عند اللَّه واحد وليس كل مجتهد مصيبًا؛ لقول النَّبِيِّ ﷺ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثُمَّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثُمَّ أخطأ فله أجر**» رواه مسلم (١٧١٦)، والبخاري (٧٣٥٢) فالإصابة والخطأ يدلان على أنَّ الحق واحد أصابه من أصابه وأخطأه من أخطأه.

«بيان حقيقة الاستحسان وهل يُعَدّ أصلًا للأحكام؟»

وفيه مسألتان:

- **المسألة (١١٢): تعريف الاستحسان لغةً واصطلاحًا وبيان حقيقته:**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ١٩٠/ وما بعدها):

«من الأصول المختلف فيها الاستحسان.

- **[تعريفه في اللغة:]**

وهو استفعال من الحُسْن، وهو اعتقاد الشيء حسنًا، ولم نقل: العلم بكون الشيء حسنًا؛ لأنَّ الاعتقاد لا يلزم منه العلم الجازم المطابق لما في نفس الأمر؛ إذ قد يكون الاعتقاد صحيحًا إذا طابق الواقع، وقد يكون فاسدًا إذا لم يطابق، وحينئذ قد يستحسن الشخص شيئًا بناءً على اعتقاده، ولا يكون حسنًا في نفس الأمر، وقد يخالفه غيره في استحسانه.

وقد استحسن بعض النَّاس عبادة الأصنام، وبعضهم عبادة الكواكب، وبعضهم غير ذلك، وهي أمور مستقبحة في نفس الأمر، وفي مثل هذا قال الشاعر:

وللناس فيما يعشقون مذاهب

أي: قد يستحسن بعضهم ما لا يستحسن غيره.

وما سبق في تعريف الاستحسان بأنه اعتقاد الشيء حسنًا، هو بحسب اللغة والعرف.

- **[تعريفه اصطلاحًا:]**

أمَّا من اصطلاح الأصوليين: فقد قيل في تعريفه: إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه بأن يفصح عنه بعبارة.

وهذا هوس؛ لأنَّ ما هذا شأنه بأن لا يمكن التعبير عنه، لا يمكن النظر فيه لتُستبان وتختبر صحته من سَقَمِهِ.

قال الجوهري: الهَوَس بالتحريك طَرَفٌ من الجنون.

قلت: وهو في عرف النَّاس: الكلام الخالي عن فائدة.

وقد ذكر الآمدي هذا التعريف للاستحسان وقال: لا نزاع في جواز التمسك بمثل هذا؛ إذا تحقق المجتهد كونه دليلًا شرعيًّا، وإن عجز عن التعبير عنه، وإن نُوزع في إطلاق اسم الاستحسان عليه، عاد النزاع إلى اللفظ.

قلت: رجع الأمر في هذا إلى أنه عمل بدليل شرعي، ولا نزاع في العمل به كما قال.

لكن من المعلوم بالوجدان أنَّ النفوس تصير لها فيما تُعانيه من العلوم والحِرَفِ مَلَكَاتٌ قارَّةٌ فيها تُدرك بها الأحكام العارضة في تلك العلوم والحِرَف، ولو كُلّفت الإفصاح عن حقيقة تلك المعارف بالقول لتعذّر عليها، وقد أقرَّ بذلك جماعة من العلماء منهم ابن الخشاب في جواب المسائل الإسكندرانيات، ويُسمِّي ذلك أهل الصناعات وغيرهم: دُرْبَةٌ.

ومثال ذلك: الدلَّالون في الأسواق قد صار لهم دُرْبة بمعرفة قيم الأشياء، لكثرة دورانها ومُعاناتهم حتى صاروا أهل خبرة يُرجع إليهم شرعًا في قِيَم الأشياء، فيركب أحدهم الفرس فيسوقه أو يراه رؤية مُجرّدة، أو يأخذ الثوب أو غيره من الأعيان على حسب ما هو دلَّال فيه فيقول: هذا يساوي كذا، أو قيمته كذا، فلا يُخطئ، بحبة زيادة ولا نقص، مع أنا لو قلنا له: لم قلت: إن قيمته كذا؟ لما أفصح بحجّة؛ بل يقول: هكذا أعرف.

• **فعلى هذا لا يبعُدُ أن يحصل لبعض المجتهدين دُرْبةٌ وملكةٌ في استخراج الأحكام؛ لكثرة نظره فيها، حتى تلوح له الأحكام سابقةً على أدلتها وبدونها، أوْ تلوح له أحكام الأدلة في مرآة الذوق والملكة على وجه تقصر عنه العبارة، كما يلوح الوجه في المرآة، ولو سُئل أكثر النَّاس عن كيفية ظهوره لما أدركه؛ بل قد عجز عن ذلك كثير من الخواصّ، فإذا اتفق ذلك للمجتهد وحصل له به علم أو ظن غالب جاز العمل به؛ وإنَّما امتنع من هذا كثير من النَّاس من جهة أنَّ هذا يصير حكمًا في الشرع بما يُشبه الإلهام، وأحكام الشرع إنَّما بُنيت على ظواهر الأدلة، فتدور معها وجودًا وعدمًا، واللَّه ﷻ أعلم.**

• **وقيل في تعريف الاستحسان**: ما استحسنه المجتهد بعقله، فإن أُريد مع دليل شرعي فهو متفق عليه؛ إذْ الدليل الشرعي مُتبعٌ، وانضمام العقل إليه لا يضرّ؛ بل هو مؤكّد، وإن لم يُرد ذلك؛ بل أُريد ما استحسنه المجتهد بعقله المجرّد بدون دليل شرعي فهو ممنوع لوجهين:

أحدهما: أنه لا فرق بين العالم والعاميِّ إلَّا النظر في أدلة الشرع، فحيث لا نظر، ولم ينضم إلى استحسانه العقلي نظر في أدلة الشرع فلا فرق إذن بين العالم والعاميِّ، ويكون ذلك من المجتهد حكمًا بمجرد الهوى واتباعًا للشهوة في الحكم، وذلك باطل شرعًا؛ لقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦] وقوله ﷻ: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ

وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِ﴾ [مريم: ٥٩].

الوجه الثاني: أنَّ ما ذكروه من تعريف الاستحسان إمَّا أن يكون عقليًا، أو سمعيًا؛ أي: معلومًا من جهة العقل، أو من جهة السمع، وكلاهما باطل، فما ذكروه من تعريف الاستحسان باطل؛ لأنه ليس عليه دليل عقلي ولا سمعي، والدليل منحصر في هذين القسمين.

وأجود ما قيل في الاستحسان: أنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص.

قال ابن المعمار البغدادي: ومثال الاستحسان ما قاله أحمد: أنه يُتيمّم لكل صلاة استحسانًا، والقياس أنه بمنزلة الماء حتى يُحَدِث.

وقال: يجوز شراء أرض السواد، ولا يجوز بيعها، قيل له: فكيف يُشترى ممَّن لا يملك البيع، فقال: القياس هكذا، وإنَّما هو استحسان، وكذلك يُمنع من بيع المصحف، ويؤمر بشرائه استحسانًا.

والقول بالاستحسان مذهب أحمد، كذلك حكى في «الرَّوْضة» عن القاضي يعقوب قال: وهو أن يترك حكمًا إلى حكم هو أوْلى منه.

قال الشيخ أبو محمد -ابن قدامة-: وهذا ممَّا لا يُنكر؛ أي: متفق عليه.

قلت: قال الباجيّ -من المالكية-: الاستحسان هو القول بأقوى الدليلين.

قال القرافي: وعلى هذا يكون إجماعًا، وليس كذلك.

وقال الكرخي: هو العدول عمَّا حُكم به في نظائره إلى خلافه لوجه أقوى منه، قلت: هذا الذي جوّدناه في حَدِّه آنفًا، وهو يقتضي أن يكون العدول عن المنسوخ إلى الناسخ، وعن العام إلى الخاص استحسانًا؛ لأنَّ الحد المذكور صادق على ذلك.

ومثله القرافي بتضمين الصُنَّاع المؤثرين في الأعيان بصنعتهم، وتضمين الحمَّالين للطعام والإدام دون غيرهم من الحمَّالين، فهذا ترك وجه من وجوه الاجتهاد، وهو ترك عدم التضمين الذي هو شأن الإجارة، وهو غير شامل شمول الألفاظ؛ لأنَّ عدم التضمين قاعدة معنوية لا لفظية، وترك الوجه المذكور لوجه أقوى منه، وهو أنَّ اعتبار الفرق في صورة التضمين أوْلى من اعتبار الجامع بينها وبين صورة عدم التضمين.

وهذا الفرق في حكم الطارئ على قاعدة الإجارات؛ لأنَّ محله وهو صورة التضمين كالمستثنى عن ذلك لمعنى، والمستثنى طارئ على الأصل، بخلاف أحد القياسين، فإنه ليس

أصلًا للآخر حتى يكون في حكم الطارئ عليه وقد قرّر مُحققو الحنفية الاستحسان على وجه بديع في غاية الحسن واللطافة، قال: الاستحسان عندنا أحد القياسين، لكن سُمي استحسانًا إشارة إلى أنه الوجه الأوْلى في العمل، وأنَّ العمل بالآخر جائز.

• **[بيان أقسام الاستحسان:]**

قال: وللاستحسان أقسام: منها ما ثبت بالأمر مثل السلم والإجارة وبقاء الصوم مع فعل الناسي، ومنها ما ثبت بالإجماع وهو الاستصناع.

قلت: يعني الاستئجار على تحصيل الصنائع.

ومنها ما ثبت بالضرورة كتطهير الحياض والآبار والأواني.

قلت: يعني الحكم بتطهيرها إذا تنجّست، أو نفس معالجتها لتطهر؛ لأنَّ الضرورة داعية إلى ذلك، قال:

وكل واحد من القياس والاستحسان على وجهين: فأحد نوعي القياس ما ضَعُفَ أثرُه، والثاني: ما ظهر فساده، واستترت صحته وأثره.

وأحد نوعي الاستحسان ما قوي أثره وإن كان خفيًا، والثاني: ما ظهر أثره وخفي فساده، ولما كانت العلة عندنا علة بأثرها لا بظهورها سمَّينا ما ضَعُف أثره قياسًا، وما قوي أثره استحسانًا؛ أي: قياسًا مُستحسنًا وقدّمنا الثاني -وإن كان خفيًّا- على الأول -وإن كان جليًّا-؛ لأنَّ العبرة بقوة الأثر دون الجلاء والظهور ولذلك أمثلة:

أحدها: الدنيا ظاهرة، والعُقبى باطنة، لكن أثرها وهو الدوام والخلود وصفو العيش، أقوى من أثر الدنيا، وهو ضد ذلك.

الثاني: النفس في البدن أظهر من القلب، لكن القلب أقوى أثرًا لدوران صلاح الجسد وفساده مع صلاح القلب وفساده وجودًا وعدمًا، كما ورد به النص الصحيح.

الثالث: البصر أظهر من العقل، لكن أثر العقل أقوى؛ لأنَّ فائدته أعمُّ، وإدراكه أوثق؛ لأنَّ وقوع الغلط في المحسوسات أكثر منه في المعقولات؛ فلذلك سقط القياس إذا عارضه الاستحسان لقوة التأثير وعدم القياس في التقدير، مثال ذلك: أنَّ القياس يقتضي أنَّ سُؤْر سباع الطير نجس، كسؤر سباع البهائم بجامع تحريم الأكل فيهما، والاستحسان يقتضي أنه طاهر فرقًا بينهما بأنَّ سباع البهائم إنَّما نجس سُؤرها لمجاورتها رطوبة فمها ولعابها بخلاف سباع الطير، فإنها تشرب بمنقارها وهو عظم يابس طاهر خالٍ عن مجاورة نجس، وإذا كان

عظم الميتة طاهرًا، فعظم الحيِّ أوْلى، فهذا أثر قوي باطن، فسقط له حكم القياس الظاهر.

وأمَّا عكس ذلك، وهو القياس الذي استترت صحّته، وعارضه استحسان استتر فساده، وهو قولهم في من تلى آية السجدة في الصلاة: يجوز أن يركع بدلًا من السجود قياسًا؛ لأنَّ النص ورد في قوله تعالى: ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ [ص: ٢٤]، فدلَّ على قيام الركوع مقام السجود، ولا يجوز ذلك استحسانًا؛ لأنَّ الشرع أمرنا بالسجود، والركوع خلافه، فلا يقوم مقامه كما في سجود الصلاة، فهذا أثر ظاهر لهذا الاستحسان، لكن القياس له أثر باطن أقوى من ذلك وأوْلى.

وتقريره: أنَّ السجود عند التلاوة ليس قربة مقصودة، وإنَّما المقصود منه التواضع عند التلاوة، وذلك حاصل من الركوع، بخلاف ركوع الصلاة وسجودها، فإنهما عبادتان مقصودتان، فلا يقوم أحدهما مقام الآخر، فصار الأثر الخفي مع الفساد الظاهر أوْلى من الأثر الظاهر مع الفساد الخفي. انتهى.

قلت: هذه جملة صالحة من كلامه بمعناه، وهو كما تراه جيد حسنٌ لا غُبار عليه، فظهر منه: أنَّ الأصوليين لم يفهموا مقصود الحنفية حيث ردّوا عليهم في القول بالاستحسان؛ إذ قد اعترفوا بأنهم يعنون به أقوى القياسين وأظهرهما أثرًا.

قلت: وهكذا حكى ابن المعمار البغدادي من أصحابنا قال: الاستحسان حجة عند أبي حنيفة، وفي كونه حجة عند أحمد قولان، وحقيقته: أنه ترك قياس إلى قياس هو أقوى منه، ومقتضى كلام أحمد أنَّ الاستحسان هو العدول عن موجب القياس إلى دليل هو أقوى منه.

قلت: يرجع حاصل الأمر إلى: أنَّ الاستحسان أخصّ من القياس من وجه، وأعمُّ منه من وجه، أمَّا أنه أخصُّ منه، فمن جهة رجحان مصلحته وكونها أشدَّ مناسبة في النظر من مصلحة القياس.

وأمَّا أنه أعمّ، فمن جهة أنَّ القياس تابع للعلة على الخصوص، والاستحسان تابع للدليل على العموم: نصًّا[1]، كحديث القهقهة[2]، . . . .

(١) وكذلك مثال النص عندهم: كقول أبي حنيفة في من أكل ناسيًا لصومه: لولا قول الناسي لقلت يقتضي القياس الظاهر بوجوب القضاء، إلَّا اني استحسنت تركه بنص خاص ورد فيه، وهذا لأنَّ النص فوق الرأي، فاستحسن ترك الرأي بالنص «قواطع الأدلة» (٢/ ٢٦٩) قلت: لأنه أفسد صيامه بالأكل، وكمن صلى بغير وضوء ناسيًا فقد وجب عليه الإعادة.

(٢) رواه الدارقطني في «سننه» (١/ ١٦١- ١٧٥) فروى في الباب (٦٨) حديثًا تحت باب أحاديث القهقهة في الصلاة وعللها، منها الموقوف والمرسل، وكلها معلولة لم تثبت، عن أبي المليح بن أسامة عن أبيه قال: بينا نحن نصلي خلف رسول اللَّه ﷺ إذْ أقبل رجل ضرير البصر فوقع في حفرة فضحكنا منه، فأمرنا=

ونبيذ التمر[1]، عند الحنفية، أو إجماعًا كبيع المعاطاة وعدم تقدير أجرة الحمام؛ لإطباق النَّاس عليه في كل عصر، واستدلالًا، كقولهم: القياس في من قال: إن فعلتُ كذا فأنا يهودي، أن لا كفارة، لكن يترجح لزومُها له بضرب من الاستدلال، وهو: أنَّ وجوب الكفارة بالحِنْث في اليمين إنَّما كان للتعرّض بهتك الحُرمة، والتبرّؤ من الدين أعظم من ذلك، فتجب به الكفارة.

وقد بان بهذا أنَّ الاستحسان: ترك مُقتضى القياس إلى دليل أقوى وأعمَّ من قولهم: ترك أحد القياسين إلى الآخر، واللَّه ﷻ أعلم». اهـ.

وذكر الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٩٨٥- ٩٨٩) بحث الاستحسان، وفيه:

«**وقال الشافعي في «الرسالة»**: الاستحسان تلذذ، ولو جاز لأحد الاستحسان في الدين، لجاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم، ولجاز أن يشرع في الدين في كل باب، وأن يخرج كل واحد لنفسه شرعًا. انتهى.

قال جماعة من المحققين: الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه؛ لأنهم ذكروا في تفسيره أمورًا لا تصلح للخلاف؛ لأنَّ بعضها مقبول اتفاقًا، وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقًا، وما هو مردود اتفاقًا، وجعلوا من صور الاتفاق على القبول: قول من قال: إنَّ الاستحسان العدول عن قياس إلى قياس أقوى، وقول من قال: إنه تخصيص قياس بأقوى منه.

وجعلوا من المتردد بين القبول والرد: قول من قال: إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد، ويعسر عليه التعبير عنه؛ لأنه إن كان معنى قوله: ينقدح، أنه يتحقق ثبوته فالعمل به واجب

= رسول اللَّه ﷺ بإعادة الوضوء كاملًا وإعادة الصلاة من أوّلها» ثُمَّ بيّن الدارقطني ضعفه وكذلك الزيلعي في «نصب الراية» (١/ ٤٧- ٥٣) فذكر من حديث (٢٣٢- ٢٥٧)، وبين أيضًا ضعفها، في رواية: «**ألا من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلاة والوضوء جميعًا**».

(١) رواه أبو داود في «سننه» (٨٤)، وأحمد في «المسند» (٤٣٨١)، والترمذي (٨٨)، وابن ماجه (٣٨٤) عن ابن مسعود: أنَّ النَّبيّ ﷺ قال له ليلة الجن: «**عندك طهور؟**» قال: لا، إلَّا شيء من نبيذ في إداوة، فقال ﷺ: «**ثمرة طيبة وماء طهور**» فتوضأ منه وصلى»، وهو حديث لم يثبت رواه الدارقطني في «سننه» (١/ ٧٥/ رقم (١) إلى (٢١)، وضعفهم جميعًا وضعفهم أبو الطيب في «التعليق المغني على الدارقطني» (١/ ٧٥/ وما بعدها)، وضعفه الترمذي في «سننه» عند الحديث (٨٨)، وضعفه أبو زرعة والمنذري وأحمد والبخاري وقال أبو أحمد الكرابيسي: «ولا يثبت في هذا الباب من هذه الرواية حديث؛ بل الأخبار الصحيحة عن عبد اللَّه بن مسعود ناطقة بخلافه» كما في «مختصر السنن» (١/ ١٠٧) للمنذري، وضعفه أبو الطيب في «عون المعبود» (١/ ١٠٧) المطبوع مع «التهذيب».

عليه اتفاقًا، وإن كان بمعنى أنه شاك، فهو مردود اتفاقًا؛ إذْ لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك.

وجعلوا من المتردد -أيضًا- قول من قال: إنه العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس فقالوا: إن كانت العادة هي الثابتة في زمن النبي ﷺ، فقد ثبت بالسنَّة، وإن كانت هي الثابتة في عصر الصحابة من غير إنكار فقد ثبت بالإجماع، وأمَّا غيرها، فإن كان نصًّا أو قياسًا، ممَّا ثبت حجيته، فقد ثبت ذلك به، وإن كان شيئًا آخر ممَّا لم تثبت حجيّته فهو مردود قطعًا.

وقد ذكر الباجي: أنَّ الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو القول بأقوى الدليلين، كتخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر(١).

وقال الإبياري: الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على ما سبق؛ بل حاصله مصلحة جزئية في مقابلة قياس كليٍّ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس، ومثاله: لو اشترى سلعة بالخيار ثُمَّ مات وله ورثة، فقيل: يردّ، وقيل: يختار الإمضاء.

قال ابن السمعاني: إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل، ولا أحد يقول به.

ثُمَّ ذكر أن الخلاف لفظي، ثُمَّ قال: فإن تفسير الاستحسان بما يشنع به عليهم لا يقولون به، والذي يقولون به أنه العدول في الحكم من دليل إلى دليل أقوى منه، فهذا ممَّا لم يُنكره أحد عليهم، لكن هذا الاسم لا يعرف اسمًا لما يُقال به.

وقد سبقه إلى مثل هذا القفال، فقال: إن كان المراد بالاستحسان ما دلَّت عليه الأصول بمعانيها، فهو حسن، لقيام الحجة به، فهذا لا نُنكره، ونقول به، وإن كان ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير، فهو محظور، والقول به غير سائغ.

قال بعض المحققين: الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم على ضربين:

أحدهما: واجب بالإجماع، وهو أن يقدم الدليل الشرعي أو العقلي، لحُسنه، فهذا يجب العمل به؛ لأنَّ الحسن ما حسَّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه الشرع.

والضرب الثاني: أن يكون على مخالفة الدليل، مثل أن يكون الشيء محظورًا بدليل

---

(١) والحديث متفق عليه كما مرَّ تخريجه.

شرعي، وفي عادات الناس التخفيف فهذا عندنا يحرم القول به، ويجب اتباع الدليل، وترك العادة والرأي، سواءً كان ذلك الدليل نصًّا، أو إجماعًا أو قياسًا. انتهى.

فعرفت بمجموع ما ذكرنا أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلًا؛ لأنه إنْ كان راجعًا إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجًا عنها فليس من الشرع في شيء؛ بل هو من التقوّل على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة، وبما يضادها أخرى». اهـ.

وللسمعاني في «قواطع الأدلة» **(٢/ ٢٦٨- ٢٧١)** كلام حسن في الاستحسان قد ذكرته في كتابي: «**الفلذ شرح النبذ في أصول الفقه**» فأغنى عن الإعادة هنا.

● **المسألة (١١٣): أدلة مَنْ أثبت حجّية الاستحسان والردّ عليها.**

وهذه المسألة على ضوء ما مرَّ من المسألة السابقة والتي ظهر فيها حقيقة القول بالاستحسان وبيان ما صلح منه وما لم يصلح، وأنَّ غير الصالح هو ما خالف النصوص والأدلة الشرعية.

قال الطوفيّ في: «شرح مختصر الروضة» (٣/ ١٩٥/ وما بعدها):

«أمَّا المخالفون لما تقدم وهم الحنفيّة فاحتجّوا بوجوهٍ:

أحدها: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: ١٨].

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: ٥٥].

الثالث: قوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند اللَّه حسن**»[١].

الرابع: أنَّ الأمة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير للماء المصبوب، ولا لمدة المقام فيه، ولا للأجرة عن ذلك، واستحسنوا شُرْب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير عِوَضٍ، فهذا استحسان واقع فيدل على الجواز قطعًا.

والجواب عمَّا ذكرتموه: أنَّ أحسن القول في قوله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨]، وأحسن المُنَزَّل في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: ٥٥]، هو ما قام دليل رجحانه شرعًا لا ما ذكرتموه من استحسان العقل المجرد؛ يدلُّ على ذلك ما في سياق الآيتين:

---

(١) مرَّ تخريجه وهو لم يثبت مرفوعًا بل صح موقوفًا من قول ابن مسعود رضي الله عنه، وممَّن رواه الحاكم في «المستدرك» (٤٤٦٥)، وصححه ووافقه الذهبي.

أَمَّا الأولى: فقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ ۚ فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٧، ١٨] الآية، هي في سياق التوحيد، واجتناب الشرك، وذلك ممَّا لابدَّ له من دليل؛ إذ لو كان التوحيد ضروريًّا -يعني يُعلم بالعقل وبالضرورة- لما أشرك أحد[(١)].

وأمَّا الثانية: فلقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [الأعراف: ٣]. والاستدلال واحد.

وأمَّا الخبر، وهو قوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسنًا**» فهو دليل الإجماع كما سبق، لا دليل الاستحسان، وإن سُلّم أنَّ له دلالة، فالجواب عنه ما ذكر من أنَّ المراد: ما قام دليل رُجحانه شرعًا؛ أي: ما رآه المسلمون حسنًا مع النظر والاستدلال وقيام دليل الرجحان شرعًا.

- **وأمَّا استحسانهم دخول الحمَّام بغير تقدير أجرة ونحو ذلك، فسُومح فيه لعموم مشقة التقدير؛ إذْ يشق جدًّا أن يجعل في الحمام صاعٌ يقدّر به الماء، وبنكام[(٢)] يقدر به الزمان أو نحو ذلك.**

فلمَّا تعذر تقدير الزمان والماء، تعذر تقدير الأجرة والثمن، فوقع الاصطلاح على رفض ذلك لتعذّره، ثُمَّ يُعطى الحمّاميّ عوضًا عن ذلك، فإن رضيه فذلك، وإن لم يرضه زيد حتى يرضى وهذا الحكم مُنقاسٌ؛ أي: متّجه في القياس، والقياس حجّة، وليس ذلك من باب الاستحسان، أو لعله من باب الإجماع الدال على النص، أو لعل ذلك وقع في زمن النَّبيّ ﷺ فأقرَّ عليه وإقراره حجة، وإذا كان هذا الحكم ونحوه تصلح أضافته إلى الإجماع أو النص أو القياس، كان إضافته إلى الاستحسان تحكمًّا». اهـ.

* * *

(١) قلت: ووجه آخر بالاستدلال من نفس السورة: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا﴾ [الزمر: ٢٣]، فأحسن الحديث المتبع أحسنه هو القرآن كتاب اللَّه، لا ما تستحسنه العقول وهذا أقوى ممَّا ذكر الطوفيّ؛ لأنه قد يُستدرك عليه بقاعدة: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب».

(٢) البنكام: آلة يُقدر بها الزمان، وجاء في «مفتاح السعادة» (١/ ٣٧): «علم البنكامات: علم يتبين فيه كيفية إيجاد الآلات المقدِّرة للزمان، ومنفعته: معرفة أوقات العبادات» [أفاده المحقّق].

«جملة من المسائل في الأدلة المختلف فيها»

وهذه جملة من المسائل المعتبرة ذكرها الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ٧- ١٦، ٤٨- ٥٢):

• **المسألة (١١٤): الاستدلال على فساد الشيء بعدم الدليل على صحّته:**

قال الزركشي: «كتاب الأدلة المختلف فيها: الاستدلال على فساد الشيء بعدم الدليل على صحته، جوَّزه ابن القطان: قال: وكان شيخنا أبو علي بن أبي هريرة يستعمله كثيرًا إذا سُئل عن مسائل فقيل: ما أنكرت منها؟ يقول: لأنه لا دلالة تدلُّ على صحته. انتهى.

وهذه الطريقة اشتهرت بين المتأخرين، يستدلّون بها في مسائل لا تُحْصى إلى طرق النفي.

• **[المسألة (١١٥):] الاستدلال على فساد الشيء بفساد نظيره:**

قال الصيرفي: كل دليل دلَّ على صحته شيء بالإثبات أو النفي فهو دال على فساد ضدِّه إذا كان لابُدَّ له من ذلك الضد، لاستحالة اجتماع الشيء وضدِّه.

• **[المسألة (١١٦):] الاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل:**

حقَّ عند البيضاوي وغيره؛ لأنه لو ثبت حكم شرعي ولا دليل عليه، لَلَزِم منه تكليف المُحال.

• **[المسألة (١١٧):] الاسْتِقْرَاء**[1]

وهو تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات وينقسم إلى استقراء تام، وناقص، فالتام: إثبات الحكم في جزئي لثبوته في كُليٍّ على الاستغراق، وهذا هو القياس المستعمل في العقليات وهو حجة بلا خلاف.

ومثاله: كل صلاة فإمَّا أن تكون مفروضة أو نافلة، وأيُّهما كان فلابدَّ وأن تكون مع الطهارة، فكل صلاة فلابدَّ وأن تكون مع طهارة، وهو يفيد القطع؛ لأنَّ الحكم إذا ثبت لكل

---

(١) الاستقراء لغة: التتبع، يقال: قرأ الأمر وأقرأه أي تَتَبَّعَهُ، واستقرأت الأشياء: تتبَّعْتُ أفرادها أحوالها وخواصها [«معجم المصطلحات»: (١/ ١٥٦)].

فرد من أفراد شيء على التفصيل فهو لا محالة ثابت لكل أفراده على الإجمال.

والناقص: إثبات الحكم في كُلِّي لثبوته في أكثر جزئيّاته من غير احتياج إلى جامع، وهو المسمَّى في اصطلاح الفقهاء بـ(الأعمَّ الأغلب).

وهذا النوع اختلف فيه، والأصح أنه يفيد الظن الغالب ولا يفيد القطع، لاحتمال تخلّف بعض الجزئيّات عن الحكم، كما يُقال: التمساح يحرّك الفك الأعلى عند المضغ، فإنه يخالف سائر الحيوانات في تحريكها الأسفل، واختاره من المتأخرين صاحب «الحاصل»، و«المنهاج»، والهندي.

ومنهم من ردَّه؛ بأنه معرفة جميع الجزئيَّات ممَّا يعسر الوقوف عليها فلا يوثق به إلَّا إذا تأيَّد الاستقراء بالإجماع.

واختاره الرازي فقال: الأظهر أنه لا يفيد الظنّ إلَّا بدليل منفصل، ثُمَّ بتقدير الحصول يكون حجة.

واقتضى كلامه أنَّ الخلاف إنَّما هو في أنه هل يفيد الظنِّ أم لا؟ لا في أنَّ الظنّ المستفاد منه هل يكون حجّة أم لا؟ والمذهب أنه يفيد الظن الغالب؛ ولهذا لما علمنا اتصاف أغلب مَنْ في دار الحرب أوصَفِّهم بالكفر، غلب على ظنّنا أنَّ جميع من نشاهده منهم كذلك، حتى جاز لنا استرقاق الكل ورمي السهام إلى جميع مَنْ في صفّهم، ولو لم يكن الأصل ما ذكرنا، لما جاز ذلك.

وقد احتج الشافعي بالاستقراء في مواضع كثيرة، كعادة الحيض بتسع سنين، وفي أقله وأكثره، وجرى عليه الأصحاب، قالوا: فلو وجدنا المرأة تحيض أو تطهر أقل من ذلك فهل يتبع؟ فيه أوْجه:

أحدها: نعم، وبه أجاب الأستاذ أبو إسحاق، وقد تختلف العادات باختلاف الأهوية والأعصار.

وأصحها: لا عبرة به؛ لأنَّ الأولين أعطوا البحث حقّه، فلا يلتفت إلى خلافه، والثالث: إن وافق ذلك مذهب واحد من السلف صرنا إليه وإلَّا فلا[١].

---

(١) الأصل في هذا الباب قاعدة: «العادة مُحَكّمة» فإذا وُجد الحيضُ بمواصفاته بلونه ورائحته فهو حيض والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا وقد قعّدت في أمور الدماء (٤٢) قاعدة في كتابي: «**القواعد والضوابط الفقهية لدماء المرأة الطبيعية**».

وقال في «المستصفى»: التام يصلح للقطعيّات، وغير التام لا يصلح إلَّا للفقهيّات؛ لأنه مهما وجد الأكثر على نمطٍ، غلب على الظن أنَّ الآخر كذلك.

● **[المسألة (١١٨):] الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع:**

خلافًا لبعضهم، وهذا عندنا من الأدلة فيما بعد ورود الشرع، أعني أنَّ الدليل السّمعْي دلَّ على أنَّ الأصل ذلك فيهما، إلَّا ما دلَّ دليل خاص على خلافهما، أمَّا قبل ورود الشرع، فلا حكم للأشياء قبل ورود الشرع، ولم يحكم هنا في هذه المسألة قولًا بالوقف كما هناك؛ لأنَّ الشرع ناقل.

وقد خلط بعضهم الصورتين وأجرى الخلاف هنا أيضًا، كأنه استصحب ما قبل السمع إلى ما بعده، ورأى أنَّ ما لم يُشكِل أمرُه ولا دليل فيه خاص يشبه الحادثة قبل الشرع.

ثُمَّ رأيت القاضي عبد الوهّاب حقق المسألة تحقيقًا فقال بعد حكاية الخلاف في الأفعال قبل الشرع: «مسألة: زعم قوم من الفقهاء أنَّ الشرع قد قرّر الأصل في الأشياء أنها على الإباحة إلَّا ما استثناه الدليل وفائدة ذلك: أنه إذا وقع الخلاف في حكم شيء في الشرع، هل هو على الإباحة أو المنع؟ حُكم بأنه على الإباحة؛ لأنَّ الشرع قد قرر ذلك، فصار كالعقل عند القائلين بالإباحة، الباقون على أنَّ الأصل في أنه لا يُعلم حكمُ كل شيء إلَّا بقيام دليل يختصُّه أو يختصُّ نوعَه.

ومن ذهب إلى القول الأول احتج بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وقوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فجعل الأصل الإباحة، والتحريم مستثنى.

قال: ويدلُّ على فساد هذا القول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَۚ﴾ [النحل: ١١٦].

فأخبر أنَّ التحريم والتحليل ليس إلينا وإنَّما هو من عنده، وأنَّ الحلال والحرام لا يُعلم إلَّا بإذنه، وقال: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩]، وكل هذا يدلُّ على إبطال القول بأنَّ حكم الأشياء في السمع الإباحة، وأمَّا الجواب عن أدلتهم، فهي فيما ورد الشرع بإباحته، والكلام في إباحة الجملة بقوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، يصلح أن يُحتج به على أنَّ الأصل في المأكولات الإباحة، وإنَّما الممتنع الإباحة المطلقة.

وقوله ﷺ: «**وما سكت عنه ممَّا عفي عنه**»[١]، يريد: من ذلك النوع الذي كان الخطاب متعلقًا به؛ ألَّا ترى أنه قال: «**الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما مشتبهات**»[٢]، فشَرَّك بينهما، ولم يجعل الأصل أحدهما.

واحتج غيره للقائلين بأنَّ الأصل الإباحة، بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ذَكَرَه في معرض الامتنان، واللام للاختصاص، وكذلك قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٥]، ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾ [الأعراف: ٣٢]؛ لأنه استفهام إنكار فيدلُّ على امتناع تحريم مطلق الزينة، ويلزم من امتناع تحريم مسمَّى الزينة أن لا يحرم شيء من آحادها، فإذا انتفت الحرمة بقيت الإباحة وهو المطلوب، وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾ إلى قوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]، وفي «الصحيحين» من حديث سعد بن أبي وقَّاص عن النَّبِيّ ﷺ أنه قال: «**إنَّ أعظم المسلمين في المسلمين جُرْمًا من سأل عن شيء لم يحرم على السائل، فحُرِّم من أجْل مسألته**»[٣]، وهذا ظاهر في أنَّ الأصل في الأشياء الإباحة، وأنَّ التحريم عارض.

وعن سلمان الفارسي قال: سُئل رسول اللَّه ﷺ عن السمن والجبن والفِراء فقال: «**الحلال ما احلَّ اللَّه في كتابه، والحرام ما حرَّمه اللَّه في كتابه، وما سكت عنه فهو ممَّا عفي عنه**»[٤] رواه ابن ماجه والترمذي». اهـ.

وزاد الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ١١٥٧- ١١٦٣):

«واحتجوا أيضًا بأنه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعًا، ولا على المنتفع، فوجب أن لا يمتنع كالاستضاءة بضوء السراج والاستظلال بظل الجدار.

ولا يرد على هذا ما قيل: من أنه يقتضي إباحة كل المحرمات؛ لأنَّ فاعلها ينتفع بها!!،

---

(١) و(٤) هما حديث واحد رواه الترمذي في «سننه» (١٧٢٦)، وابن ماجه (٣٣٦٧)، والطبراني في «الكبير» (٦١٢٤)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠/ ١٢)، والحاكم في «المستدرك» (٧١١٥)، وصححه وتعقبه الذهبي فقال: سيف لم يخرجاه، ضعفه جماعة، ورواه ابن عدي في «الكامل» (٨/ ٢٥٠/ ت ١٩٥٧)، وقال: وهذا غير محفوظ، والعُقيلي في «الضعفاء» (٢٤٤٤)، وذكره المجد في «المنتقى» (٣٥٦٩)، وحسّنه، ورواه البزار في «المسند» (١٢٣)، وقال: إسناده صالح، ورواه الحاكم في «المستدرك» (٣٤١٩)، وصححه ووافقه الذهبي عن أبي الدرداء مرفوعًا، «**ما أحل اللَّه في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عافية** -وفي رواية- **عفو، فاقبلوا من اللَّه عافيته، فإنَّ اللَّه لم يكن لينسى شيئًا**»، وتلا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤].

(٢) رواه البخاري (٥٢)، ومسلم (١٥٩٩).

(٣) رواه البخاري (٧٢٨٩)، ومسلم (١٣٢/ ١٣٣٧).

ولا ضرر فيها على المالك، ويقتضي سقوط التكاليف بأسرها، ووجه عدم وروده أنه قد وقع الاحتراز عنه بقوله: ولا على المنتفع والانتفاع بالمحرّمات، وبترك الواجبات يضرّه ضررًا ظاهرًا؛ لأنَّ اللَّه سبحانه قد بيّن حكمها، وليس النزاع في ذلك، إنَّما النزاع فيما لم يُبيّن حكمه ببيان يخصّه أوْ يخصُّ نوعه.

واحتجوا -أيضًا- بأنه سبحانه إمَّا أن يكون خلقه لهذه الأعيان لحكمة أو لغير حكمة، والثاني باطل بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ [الأنبياء: ١٦]، وقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، والعبث لا يجوز على الحكمة، فثبت أنها مخلوقة لحكمة، ولا تخلو هذه الحكمة إمَّا أن تكون لعود النفع إليه سبحانه أو إلينا، والأوّل باطل لاستحالة الانتفاع عليه ﷻ، فثبت أنه إنَّما خلقها لينتفع بها المحتاجون إليها، وإذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول أينما كان، فإن مُنع منه فإنَّما هو يمنع لرجوع ضرر إلى المحتاج إليه، وذلك بأن ينهى اللَّه عنه، فثبت أنَّ الأصل في المنافع الإباحة». اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ١٤/ وما بعدها):

«وأمَّا الدليل على تحريم المضار، فقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»(١) وهو عام.

قال الزركشي في النقل السابق:

«● **تنبيهان:**

● **[الأول: يستثنى من المنافع الأموال والأبضاع والدماء والأعراض]**

الأول: قيل: ينبغي أن يستثنى من المنافع الأموال، فإنَّ الأصل فيها التحريم، لقوله ﷺ: «**إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم**»(٢) الحديث.

وهو أخص من الدليل الذي استدلوا به على الإباحة فيقضى عليه.

قلت: قد نص الشافعي في «الرسالة» على ذلك فقال: أصل مال كل امرئ يحرم على غيره إلا بما أحل به، وذكر قبله أن النكاح كذلك، والنساء محرمات الفروج إلا بعقد أو بملك يمين.

---

(١) رواه الحاكم في «المستدرك» (٢٣٤٥)، وصححه ووافقه الذهبي، وأحمد في «المسند» (٢٨٦٧)، ورواه الطبراني في «الكبير» (١١٨٠٦)، (١٣٨٧)، وابن ماجه (٢٣٤١)، والدارقطني في «سننه» (٤/ ٢٢٨/ رقم ٢٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٦/ ٦٩)، ومالك في «الموطأ» (٢/ ٧٤٥/ رقم ٣١)، وصححه لغيره المجد في «المنتقى» (٢٣٣٠)، وذكره ابن حجر في «التلخيص» (٢٦٣٥)، وقال: «رواه ابن ماجه والدارقطني، ورواه مالك مرسلًا». اهـ.

(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (١٤٧/ ١٢١٨).

فجعل الأصل في الأموال والأبضاع التحريم، ثم قال آخره: وهذا يدخل في عامة العلم.

قال الصيرفي: وهو كلام صحيح لا ينكسر أبدًا، وهو أن يُنظر في الأصل إلى الشيء المحظور كائنًا ما كان من دمٍ أو مالٍ أو فرجٍ أو عرض، فلا ينتقل عنه إلى الإباحة إلَّا بدليل يدل على نقله. انتهى.

وأصل المسألة في المنافع التي لم تطرأ عليها يدُ ملك ولا اختصاص.

● **الثاني: من القواعد المترتبة على هذا الأصل: القول بالبراءة الأصلية واستصحاب حكم النفي في كل دليل مشكوك فيه حتى يدلَّ دليل على الوجوب:**

كما في تعميم مسح الرأس في الوضوء والبراءة تكون في العدم الأصلي، والاستصحاب يكون في الطارئ ثبوتًا كان أو عدمًا.

● **[المراد بالمنافع كل ما يُنتفع به وبالمضرة الألم]**

وليس المراد بالمنافع هنا مقابل الأعيان بل كل ما ينتفع به، ولهذا قال الرافعي عن الأصحاب: الأصل في الأعيان الحلّ، ثُمَّ المراد بالنفع المُمْكنة أو ما يكون وسيلة إليها، وبالمضرة الألم، أو ما يكون وسيلة إليه.

● **[المسألة (١١٩): التعلُّق بالأوْلى:]**

قال إلْكِيَا: وهذا باب تنازعوا في تعيينه بعد اتفاقهم على أنَّ ما جمع معنى الشيء وأكثر منه فهو أوْلى منه، وقد نطق القرآن بأمثاله: قال تعالى لمن اعتل عن التخلّف بشدة الحر: ﴿وَقَالُوا۟ لَا تَنفِرُوا۟ فِى ٱلْحَرِّ ۗ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا ۚ﴾ [التوبة: ٨١]، يعني: فليتخلفوا عنها.

وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبة: ٦٢]؛ لأنَّ حقهم أوجب ونعمتهم أعظم، وقال: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ﴾ [البقرة: ٢١٧]، وقال: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ﴾ [الروم: ٢٧]، وقال ﷺ: «**فدين اللَّه أحق أن يقضى**»[١]، وقال العلماء: إذا حرم التأفيف فالضرب أوْلى بالتحريم، وقال الشافعي: إذا جاز السَّلَمُ مؤجلًا فهو حالًا أجْوز، وإذا وجبت الكفارة في الخطأ ففي العمد أوْلى، وإذا قبلت شهادة الفاسق في أسوأ حاليه -أعني قبل التوبة- فبعد التوبة أوْلى، وأبو حنيفة يقول: وطء الزوج الثاني إذا كان يرفع الثلاث فَلأَن يرفع ما دونها أوْلى.

(١) متفق عليه، وقد مرَّ كثيرًا.

قال الطبري: والذي يجب أن يحصل: أنَّ التعلَّق بعد إيضاح الإجماع في أصل المعنى، فإنَّ الترجيح زيادة في عين الدليل أو في مأخذه، وليس الأوْلى عين الدليل ولا ركنًا منه، وإنَّما يتبيّن ذلك بشيء، وهو أنه إذا بان المعنى الحاضر غيره بطل التعلق، كقول أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هدم الثلاث فلأن يهدم ما دونه أوْلى، فإننا بيّنا أن لا هدم، وإذا امتنع القول بالهدم فلا جمع، قال: ولسنا نرى في التعليق كثير فائدة من حيث إثبات الحكم، نعم نبَّه على معنى الأصل كما نطق به القرآن، فهو يرجع إلى التنبيه على العلَّة وليس شيئًا زائدًا [ثُمَّ قال:].

● [**المسألة (١٢٠): دلالة السياق**[١]:]

أنكرها بعضهم، ومن جهل شيئًا أنكره.

وقال بعضهم: إنها متفق عليها في مجاري كلام اللَّه تعالى، وقد احتج بها أحمد على الشافعي في أنَّ الواهب ليس له الرجوع من حديث: «**العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه**»[٢]، حيث قال الشافعي: هذا يدلُّ على جواز الرجوع؛ إذْ قيء الكلب ليس مُحرّمًا عليه، فقال أحمد: ألا تراه يقول فيه: «**ليس لنا مثل السَّوْء، العائد في هبته**» الحديث، وهذا مثل سوء فلا يكون لنا.

واحتج بها في أنَّ المراد بأن استيعابهم واجب، وسياق الآية يدلُّ على الأول بقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَـٰتِ فَإِنْ أُعْطُوا۟ مِنْهَا رَضُوا۟ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْا۟ مِنْهَآ إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾ [التوبة: ٥٨]، فإنَّ اللَّه تعالى لما رأى بعض من لا يستحق الصدقة يحاول أن يأخذ منها، وسيخط إذا لم يُعْط، يقطع طمعه ببيان أنَّ المستحق لها غيره، وهم الأصناف الثمانية.

وقال الشيخ عز الدين في كتاب «الإمام»: السياق يُرشد إلى تبين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك يُعرْف بالاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحًا، وإن كانت ذمًّا، وإن كانت مدحًا بالوضع، كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٤]». اهـ.

وقال ابن دقيق العيد في «إحكام الأحكام» (ص٦١٨) (ح٣٣٩) على الحديث الذي رواه البخاري (٢٦٩٩)، ومسلم (١٩٠٤) مرفوعًا: «الخالة بمنزلة الأم»، قال:

«الحديث أصل في باب الحضانة، وصريح في أنَّ الخالة فيها كالأم عند عدم الأم،

---

(١) السياق: سياق الكلام تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه (المعجم الوجيز) (ص٣٣٠).
(٢) رواه البخاري (٢٦٢٢)، ومسلم (١٦٢٢).

وقوله ﷺ: «**الخالة بمنزلة الأم**»، سياق الحديث يدلُّ على أنها بمنزلتها في الحضانة، وقد يستدلّ بإطلاقه أصحاب التنزيل على تنزيلها منزلة الأم في الميراث، إلَّا أنَّ الأول أقوى؛ فإنَّ السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفَهْمُ ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه، ولم أر مَنْ تعرض لها في أصول الفقه بالكلام عليها وتقرير قاعدتها مطوّلة، إلَّا بعض المتأخرين ممَّن أدركنا أصحابهم، وهي قاعدة متعيّنة على الناظر، وإن كانت ذات شغب على الناظر». اهـ.

قال الفقيه الأصولي محمد صالح العثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ **في «شرح نظم الورقات» (ص٥٧، ٧٧)**:

«فالكلام في سياقه معلوم المعنى، ولا يمكن أن يُصرف عمَّا يقتضيه السياق إطلاقًا، ودلالة السياق على المعنى أقوى من دلالة اللفظ على المعنى، والكلمة المفردة لا تفيد معنى إطلاقًا، فإنَّ الصحابة يفهمون أنَّ المتكلم مراده كذا بمقتضى سياق الكلام، وبهذا عرف: أنَّ القرائن وسياق الكلام له أهمية كبيرة في فهم المراد، فليست كل كلمة تأتي في موضوع لمعنًى تأتي في كل موضوع بهذا المعنى، فالقرائن والسياق لا شك أنها لها تأثير في تغيير معنى الكلام، ومن ثَمَّ تجد مسألة فيها أمر يختلف العلماء فيه، هل هو للوجوب أو هو للاستحباب؟ ربَّما يخرج بعضم عن هذا كله ويقول: هذا للإباحة، هذا للتهديد، حسب القرائن». اهـ.

أمَّا للتهديد فقوله: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، وأمَّا للدعاء، فقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ويكون للإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢]، وقوله: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣].

ولشيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» **(٧/ ٣٥٦)** على غرار كلام العثيمين السابق.

وانظر كتابي: **«أدلة الأحكام بين ظاهر النص واستنباط المعنى الفقهي المقصود وضابط ذلك وأثره على الأحكام الشرعية»** (ص٧٤- ٨٠).

* * *

«فصل»
[٨]
«النَّسْخُ»

وفيه مسائل:

● **المسألة (١٢١): تعريف النسخ لغة وشرعًا وبيان وقوعه شرعًا وعقلًا:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٦/ ٢٩٧١/ وما بعدها):

«الاستدلال بالكتاب والسنة متوقّف على معرفة بقاء الحكم أو ارتفاعه، وهو بيان النسخ وأحكامه:

● **[تعريف النسخ لغةً:]**

والنسخ له معنيان: معنى في اللغة، ومعنى في الشرع، **فالنسخ في اللغة:** يطلق على الرفع، والإزالة[١]: كنسخت الشمس الظل؛ أي: رفعته وأزالته، ونسخت الريح الأثر كذلك.

ويطلق أيضًا على النقل، وهو نوعان: **أحدهما:** النقل مع عدم بقاء الأول كالمناسخات في المواريث، فإنها تنتقل من قوم إلى قوم مع بقاء المواريث في نفسها، ومنه قول بعض المبتدعة بالتناسخ في الأرواح، يزعمون أنَّ الأرواح تنتقل من هيكل إلى هيكل.

والنوع الثاني: النقل مع بقاء الأول فيكون المراد مماثلته، كنسخ الكتاب، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩]». اهـ.

وقال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٢٥٣/ وما بعدها):

«الإزالة والنقل، إمَّا أن يكونا متساويَيْن في العموم والخصوص فلا إشكال؛ لأنهما

(١) قال القرطبي في «جامعه» (٢/ ٤٩): «الإبطال والإزالة وهو منقسم في اللغة على ضربين: **أحدهما:** إبطال الشرع وزواله وإقامة آخر مقامه، ومنه نسخت الشمس الظل إذا أذهبته وحلت محله وهو معنى قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]. **الثاني:** إزالة الشيء دون أن يتقدم آخر مقامه كقوله: نسخت الريح الأثر، ومن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَـٰنُ﴾ [الحج: ٥٢]؛ أي: يزيله فلا يُتلى ولا يثبت في المصحف بدله». اهـ.

حينئذ مترادفان، فيصح أن يقال: النسخ: الإزالة، والنسخ: النقل، أو يكونا مُتفاوتَيْن في العموم والخصوص، فتكون الإزالة أوْلى بحقيقة النسخ من النقل؛ لأنه أوفق لكلام أهل اللغة؛ إذْ كان ترجيحًا بالحقيقة من حيث عموم اللفظ وخصوصه؛ إذْ النسخ حقيقة في الإزالة.

قال الجوهري: نسخت الشمس الظلّ، وانتسخته: أزالته، ونسخت الريح آثار الديار: غيّرتها، ونسخت الكتاب وانتسخته واستنسخته: كله بمعنًى -واحد- ونسخ الآية بالآية: إزالة مثل حكمها، فالثانية ناسخة، والأولى منسوخة، والتناسخ في الميراث: أن يموت ورثة بعد ورثة، وأصل الميراث قائم لم يقسم. انتهى.

هذا الذي ذكره في هذه المادة، وقد صرح فيه بلفظ الإزالة.

قلت: وإن جعل النسخ حقيقة في القدر المشترك بين الرفع والإزالة والنقل وما يُشبهه، وهو التغيير، كان أوْلى، وقد صرح الجوهري بلفظ التغيير فيما ذكرناه.

- **[النسخ من الألفاظ الإضافية، التي يدلُّ اللفظ منها على متعلقات له]**

النسخ في الشرع: وتحقيق هذا المكان: أنَّ النسخ من الألفاظ الإضافية: التي يدلُّ اللفظ منها على متعلقات له، فلابدَّ فيه من: ناسخ، ومنسوخ، ومنسوخ له، ومنسوخ به، ونسخ، فيجب الكشف عن حقائق هذه الأمور ليتميز بعضها من بعض.

(١) فالناسخ في الحقيقة هو اللَّه ﷻ؛ لأنه الرافع للأحكام، والمزيل لها، ويطلق الناسخ مجازًا على اللفظ الذي يُزيل اعتبار لفظٍ غيره، وعلى الحكم الذي يرتفع به غيره، كما يُقال: هذه الآية نسخت تلك، وهذا الحكم نسخ ذلك الحكم، كما يُقال: وجوب التوجّه إلى الكعبة نسخ وجوب التوجّه إلى بيت المقدس.

(٢) والمنسوخ وهو الحكم المرتفع بغيره، كالتوجه إلى بيت المقدس.

(٣) والمنسوخ له: علَّة النسخ، وهي المصلحة أو الحكمة المقتضية له، أو إرادة اللَّه ﷻ لتلك الحكمة، فإنَّ إرادة اللَّه ﷻ علة بعيدة، والحكمة المقتضية للنسخ علة قريبة.

(٤) والمنسوخ به هو اللفظ والحكم الرافع لغيره، كقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤]، الدال على التوجه إلى الكعبة، وهذا المنسوخ به سبق أنه يُسمّى ناسخًا مجازًا.

والنسخ: نسبة بين هذه المسمّيات، وهو استعمال الناسخ والمنسوخ به في إزالة حكم المنسوخ.

• [تعريف النسخ شرعًا:]

فإذا عرفت ذلك فإنَّ تعريف النسخ في الشرع، قيل: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه.

فقوله: «بخطاب متقدم» هو متعلق بالثابت.

وقوله: «بخطاب متراخ عنه» متعلق برفع الحكم.

وتقريره: النسخ: هو أن يُرفع بخطاب متراخ، حكم ثَبَتَ بخطاب متقدم، ثُمَّ فسّر الرفع بأنه إزالة الحكم على وجهٍ لولاه لبقي ثابتًا، كرفع الإجارة بالفسخ، فإنه يُغاير زوالها بانقضاء مدّتها؛ لأنَّ فسخها قطع لدوامها، لسبب خفِيٍّ عن المتعاقدين عند ابتداء العقد، وانقضاء مدتها هو ارتفاع حكمها لسبب عَلِمَاه عند ابتداء العقد، وهو انقضاء الأجل؛ فمن استأجر أرضًا سنة، علم عند ابتداء العقد أنَّ عند انتهاء السنة يرتفع حكم الإجارة، ولو انقطع ماء الأرض، أو بانت مستحقة في أثناء السنة، فللمستأجر الفسخ، مع عدم علمه عند ابتداء العقد بانقطاع ماء الأرض، أو بانت مستحقّة في أثناء السنة، فللمستأجر الفسخ، مع عدم علمه عند ابتداء العقد بانقطاع ماء الأرض واستحقاقها، فكذلك نسخ الحكم، هو قطع لدوامه، لا بيانُ انتهاء مدته في علم اللَّه تعالى؛ إذْ ذلك لا يُسمى نسخًا، كما أنَّ انقضاء مدة الإجارة لا يُسمَّى فسْخًا.

• [بيان الاحترازات التي وقعت في التعريف المذكور:]

• هذا بيان احترازات وقعت في الحدّ المذكور:

أحدها: قولنا: رفع الحكم الثابت بخطاب متقدّم: احترازٌ من زوال حكم النفي الأصليّ؛ فإنه ليس بنسخ، كما نقول: الأصل براءة الذمة، فهذا حكم ثبت بالنفي الأصلي، فإذا أثبتنا في الذمة حقًّا بشاهدين، أو غير ذلك من البيّنات الشرعية، فقد رفعنا حكم براءة الذمة، وشغلناها بالحق، مع أنَّ هذا ليس بنسخ؛ لأنَّ الحكم المرفوع هاهنا ليس ثابتًا بخطاب متقدّم؛ بل بالنفي الأصلي، ومعنى النفي الأصلي: هو البقاء على حكم العدم في المحدثات قبل وجودها.

الاحتراز الثاني: قولنا: رفع الحكم بخطاب: احترازٌ من زوال الحكم بالموت والجنون، فإنَّ من مات، أوْ جُنَّ، انقطعت عنه أحكام التكليف، وليس ذلك بنسخ؛ لأنَّ انقطاع الأحكام عنهما لم يكن بخطاب، وكذلك ارتفاع حكم الصوم بمجيء الليل، وحكم الفطر بمجيء النهار ليس نسخًا؛ لأنه لم يكن بالخطاب؛ بل بانتهاء غاية الحكم وانقضاء وقته، ويلزم مَنْ عرّف النسخ بانتهاء مدة الحكم أن يجعل دخول الليل نسخًا للصوم؛ لأنَّ بدخوله بَانَ انتهاء مدة الصوم، لكن لم يُسمِّ الأصوليون ذلك نسخًا.

الاحتراز الثالث: اشتراط التراخي في الخطاب الرافع حيث قلنا: رفع الحكم بخطاب متراخ: احتراز من زوال الحكم بخطابٍ متّصل كالشرط والاستثناء، نحو: أنت طالق إنْ دخلت الدار، فإنَّ قوله: إن دخلت الدار قد رفع حكم عموم وقوع الطلاق، الذي دلَّ عليه: أنت طالق.

وقوله: أنت طالق ثلاثًا إلَّا واحدة، هذا الاستثناء رفع عموم الطلاق الثلاث، حتى ردّه إلى اثنتين.

وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٣]، فالغاية المذكورة رفعت عموم التحريم، فهذا كله وأمثاله ليس بنسخ؛ لأنه وإن كان رفعًا لحكم بخطاب، لكن ذلك الخطاب غير متراخ، فهو تخصيص لا نسخ، وهو مَعَنى قولنا: فإنه بيان لا نسخ؛ لأنَّ التخصيص بيان.

والأجود في تعريف النسخ أن يُقال: رفع الحكم الثابت بطريق شرعي[1]، بمثله متراخ عنه.

وإنَّما كان هذا أجود لما ذكرنا من أنه يتناول ما ثبت بالخطاب، أوْ ما قام مقامه من إشارة أو إقرار فيهما؛ أي: في المنسوخ والناسخ، فإنَّ كل واحد منهما ثبت تارة بالخطاب، وتارة بما قام مقام الخطاب، ورفع ذلك، والرفع به يُسمى نسخًا، ولو اقتصرنا على قولنا: رفع الحكم بالخطاب كما سبق في التعريف الأول لخرج منه ما ثبت بغير الخطاب، كالإشارة والفعل والإقرار أعني: التقرير الذي هو أحد أقسام السنة كما سبق فيها، فلا يكون الحدّ جامعًا.

والتقدير: أنَّ النسخ هو: أن يُرفع بطريق شرعي، حكم ثبت بطريق شرعي.

وأمَّا اشتراط التراخي في النسخ ففائدته: الاحتراز من تهافت الكلام وتناقضه في قول القائل: افعل لا تفعل، وصل ولا تصل». اهـ.

قال النووي في «شرح مسلم» (١/ ٤٠):

(١) قال المرداوي في «التحبير» (٦/ ٢٩٧٦): «قولنا: بدليل شرعي أولى من قول من قال: بخطاب شرعي لدخول الفعل في الأول لا الثاني؛ إذ لا يُقال للفعل خطاب، وعبر البيضاوي: بطريق شرعي، وهو حسن فقد جعل الأئمة من النسخ بالفعل: نسخ الوضوء ممَّا مسّته النار، بأكله من الشاة ولم يتوضأ ﷺاهـ.
قلت: وهو الحديث الذي رواه البخاري (٢٠٧)، ومسلم (٣٥٤) في صحيحيهما، وهو الحديث الناسخ: بالأكل من الشاة ثُمَّ صلى ولم يتوضأ، والحديث المنسوخ حديث مسلم (٣٥١) مرفوعًا: «**توضؤوا ممَّا مست النَّار**».

«أمَّا النسخ فهو: رفع الشارع حكمًا منه متقدّمًا بحكم منه متأخر.

هذا هو المختار في حدّه، وقد أدخل فيه كثيرون أو الأكثرون من المصنفين في الحديث ما ليس منه؛ بل هو من قسم التخصيص، أو ليس منسوخًا ولا مخصصًا؛ بل مؤوّلًا أو غير ذلك». اهـ.

وقال القرطبي في «جامعه» (٢/ ٥٠):

«اعلم أن الناسخ على الحقيقة هو اللَّه تعالى، ويسمى الخطاب الشرعي ناسخًا تجوّزًا؛ إذْ به يقع النسخ، كما قد يتجوّز فيسمى المحكوم فيه ناسخًا، فيُقال: صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء، فالمنسوخ هو المُزال، والمنسوخ عنه هو المتعبَّد بالعبادة المزالة وهو المكلف.

اختلفت عبارات أئمتنا في حد الناسخ، فالذي عليه الحذَّاق من أهل السنة أنه: إزالة ما قد استقر من الحكم الشرعي بخطاب وارد متراخيًا.

هكذا حدّه القاضي عبد الوهاب والقاضي أبو بكر، وزادا: لولاه لكان السابق ثابتًا، فحافظا على معنى النسخ اللغوي؛ إذ هو بمعنى الرفع والإزالة، وتحرّزا من الحكم العقلي، وذكر الخطاب، ليعمّ وجوه الدلالة من النص والظاهر والمفهوم وغيره، وليخرج القياس والإجماع؛ إذْ لا يتصوّر النسخ فيهما ولا بهما، وقيّدا بالتراخي؛ لأنه لو اتصل به لكان بيانًا لغاية الحكم لا ناسخًا، أو يكون آخر الكلام يرفع أوَّله، كقوله: قم لا تقم.

والمنسوخ عند أئمتنا أهل السنَّة هو الحكم الثابت نفسه لا مثله كما تقوله المعتزلة: بأنه الخطاب الدال على أنَّ مثل الحكم الثابت فيما يستقبل بالنص المتقدم زائل.

والذي قادهم إلى ذلك مذهبهم في أنَّ الأوامرَ مُرادة، وأنَّ الحسن صفة نفسيّة للحسن، ومراد اللَّه حسن، وهذا قد أبطله علماؤنا في كتبهم». اهـ.

ذكر القرطبي هذا الكلام في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

- **ذكر الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٧٤- ٧٥) الفِقرة الأخيرة وزاد:**

«ومراد اللَّه تعالى حسن، وقد قامت الأدلة على أنَّ الأوامر لا ترتبط بالإرادة على أنَّ الحسن والقبح في الأحكام إنَّما هو من جهة الشرع لا بصفة نسبيّة، قاله ابن عطية في تفسيره». اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٧٢):

«تنبيه: منع بعض الحنفية إطلاق لفظ التبديل على النسخ، فإنه رفع الحكم المنسوخ

وإقامة الناسخ مقامه، وذلك يوهم البَداء، وهو محجوج بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١]». اهـ.

- **النسخ نوع من أنواع تأخير البيان إلى وقت الحاجة:**

قال الإمام أبو محمد بن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٤٧٥- ٤٦٧):

«حد النسخ أنه بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لا يتكرر، وأمَّا ما عُلق بوقت ما، فإذا خرج ذلك الوقت، أو أدى ذلك الفعل سقط الأمر به فليس هذا نسخًا، فلو كان هذا نسخًا لكانت الصلاة منسوخة إذا خرج وقتها، والصيام منسوخًا بالإخراج والحيض، والحج منسوخًا، وهذا ما لا يقوله أحد بالإجماع المقطوع به على ألَّا يُسمى نسخًا وقد قال بعض من تقدم: إنَّ النسخ هو تأخير البيان نفسه.

قال أبو محمد: والنسخ على ما فسرناه قبل، نوع من أنواع تأخير البيان؛ لأنَّ تأخير البيان ينقسم قسمين: أحدهما: جُملة غير مفهومة المراد بذاتها مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ١١١]، فإذا جاء وقت تكليف ذلك بين لنا الحكم المراد منا في ذلك اللفظ المجمل بلفظ آخر مفسر.

والقسم الثاني: عمل مأمور به في وقت ما، وقد سبق في علم اللَّه ﷻ أنه سيحيلنا عنه إلى غيره في وقتٍ آخر، فإذا جاء ذلك الوقت بيّن لنا تعالى ما كان مستورًا عنا من النقل عن ذلك العمل إلى غيره، وبالجملة، فإنَّ اسم البيان يعمُّ جميع أحكام الشريعة كلها؛ لأنها كلها إعلام من اللَّه تعالى لنا وبيان المراد منَّا.

فإن قال قائل: ليس النسخ من البيان لأنَّ البيان يقع في الأخبار، والنسخ لا يقع في الأخبار.

قيل له: إننا لم نقل: إنَّ النسخ هو البيان، وإنَّما قلنا هو نوع من أنواع البيان، فكل نسخ بيان وليس كل بيان نسخًا، فمن البيان ما يقع في الأخبار وفي الأوامر، ومنه ما يقع في الأوامر فقط، فمن هذا النوع الواقع في الأوامر النسخ، هو رفع لأمر متقدم وقد يكون -أيضا- بيان يقع في الأوامر ليس نسخًا لكنه تفسير، إلَّا أنه لا يجوز لأحد أن يجمل شيئًا من البيان على أنه نسخ رافع لأمر متقدم إلَّا بنص جلي في ذلك، أو إجماع، أو برهان ضروري، ألا ترى أنَّ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، فلسنا نقول: إنه نسخ أهل الكتاب من هذا الحكم، لكنَّا نقول: إن المراد بقوله تعالى في هذه الآية: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، إنَّما هم من عدا أهل الكتاب، وبيّن ذلك تعالى في استثنائه أهل الكتاب في الآية

الأخرى(١)، وهكذا قولنا في آية الرضاع(٢)، وآية قطع السارق(٣)، فنقول بلا شك إنَّ اللَّه لم يرد بذلك كل رضاعة ولا كل سارق، ثُمَّ نسخ ذلك عن بعضهم». اهـ.

- **بيان وقوع النسخ شرعًا وعقلًا:**

قال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (٣/ ٧٦٩/ وما بعدها):

«**مسألة**: يجوز نسخ الشرائع عقلًا وشرعًا، وقد قال أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في رواية صالح وأبي الحارث: قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]: أنَّ ذلك لجواز النسخ، وأنَّ اللَّه تعالى أخبر أنه إذا شاء نسخ من كتابه ما أحب.

وبهذا قالت جماعة.

وحكى عن أبي مسلم الأصفهاني: أنه كان يمنع وقوع النسخ شرعًا ويجيزه عقلًا(٤)، والدلالة على جوازه شرعًا: أنَّ التوجه إلى بيت المقدس كان واجبًا بلا خلاف، ثُمَّ نسخه اللَّه بالتوجه إلى الكعبة بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] الآية.

وكذلك تقديم صدقة بين يدي نجوى النَّبِيِّ ﷺ كان واجبًا بقوله تعالى: ﴿إِذَا نَـٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢]، ثُمَّ نسخ اللَّه تعالى ذلك(٥).

وقال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، فأخبر أنَّ فيه ناسخًا ومنسوخًا.

وقال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَـٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠]، فأخبر أنه قد حرَّم عليهم ما كان حلالًا لهم، وهذا هو النسخ، ونظائر ذلك كثيرة.

والدلالة على جوازه عقلًا: أنَّ الناس في التكليف على قولين:

---

(١) وهي قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩].

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَـٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣]، فلابدَّ من خمس رضعات مشبعات.

(٣) قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فلابدَّ من سرقة نصاب: ربع دينار فأكثر من حرزه، بشروط السرقة المعروفة.

(٤) وأبو مسلم هذا معتزلي لا يُؤبه لقوله فهو يحيى بن عمر بن يحيى الأصفهاني، له ترجمة في «طبقات المعتزلة» (ص٢٩٩)، وقيل اسمه محمد بن بحر الأصفهاني قال ابن بدران في كتابه «نزهة الخاطر» (١/ ١٩٩): «وبالجملة، فإنَّ أبا مسلم إن كان هذا القول على إطلاقه فهو جاهل بأسرار الشريعة المحمدية جهلًا منكرًا، والجاهل لا عبرة بخلافه ولا بوفاقه في هذا الفن؛ لأنه فن المجتهد لا فن الأغبياء المقلدين». اهـ[أفاده محقق العُدَّة].

(٥) نُسخت بالآية التي بعدها ﴿فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُواْ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المجادلة: ١٣].

منهم من قال: للَّه تعالى أن يكلف عباده بما شاء أن يكلفهم، لمصلحة ولغير مصلحة، ولكن لا يُختلف أنَّ التكليف إنَّما وقع على وجه المصلحة كما أن ما يفعل فينا إنَّما يفعله للمصلحة.

ومنهم من قال: حسن التكليف لما فيه من مصالحهم.

وأيّهما كان، فإنَّ النسخ يجب أن يكون جائزًا؛ لأنه على القول الأوّل، النسخ بمنزلة ابتداء التكليف، وعلى القول الثاني لا يمتنع أن يختلف حال المكلف في المصلحة، فيختلف التكليف، ألا ترى أن الرجل قد يكون من مصلحته في وقت البر واللطف، وفي وقت آخر مصلحته التشديد والعنف؟

ولأنَّ تأخير بيان المراد باللفظ العام من وقت الخطاب إلى وقت الحاجة جائز، كتأخير بيان التخصيص، وهو تأخير لبيان المراد باللفظ العام في الأعيان، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، وما أشبه ذلك». اهـ.

وقال ابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٥٣٣/ وما بعدها):

«ويجوز النسخ عقلًا باتفاق أهل الشرع سوى الشمعثية من اليهود، وكذا يجوز سمعًا باتفاق أهل الشرع سوى العنانية من اليهود، فإنهم يجوّزونه عقلًا، لا سمعًا، ووافقهم على ذلك أبو مسلم الأصفهاني.

قال في «شرح التحرير»: والحق الذي لا محيد عنه ولا شك فيه: جوازه عقلًا وشرعًا». اهـ.

● **المسألة (١٢٢): بيان حكمة النسخ وعلّته والفرق بين النسخ والبداء:**

قال القرطبي في: «الجامع لأحكام القرآن» (٢/ ٤٩- ٥٠):

«أنكرت طوائف من المنتمين للإسلام المتأخرين[(١)] جوازه وهم محجوجون بإجماع السلف السابق على وقوعه في الشريعة، وأنكرته أيضًا طوائف من اليهود وهم محجوجون بما جاء في توراتهم بزعمهم أنَّ اللَّه تعالى قال لنوح ﵇ عند خروجه من السفينة: «إني قد جعلت كل دابة مأكلًا لك ولذريتك، وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب، ما خلا الدم فلا تأكلوه».

ثُمَّ قد حرم على موسى وعلى بني إسرائيل كثيرا من الحيوان، وبما كان آدم ﵇ يزوج الأخ من الأخت، وقد حرم اللَّه ذلك على موسى ﵇، وعلى غيره، وبأنَّ إبراهيم الخليل أمر بذبح ابنه ثُمَّ قال له: لا تذبحه، وبأَّن موسى أمر بني إسرائيل أن يقتلوا من عبدَ منهم

(١) وهم الروافض الخبثاء «البحر المحيط» للزركشي (٤/ ٧٠).

العجل، ثُمَّ أمرهم برفع السيف عنهم، وبأنَّ نبوته غير مُتعبد بها قبل بعثه، ثُمَّ تعبد بها بعد ذلك،

وليس هذا من باب البداء؛ بل هو نقل العباد من عبادةٍ إلى عبادة، وحكمٍ إلى حكم، لضرب من المصلحة، إظهارًا لحكمته وكمال مملكته، ولا خلاف بين العقلاء أنَّ شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية، وإنَّما كان يلزم البداء لو لم يكن عالمًا بمآل الأمور، وأمَّا العالم بذلك فإنَّما تتبدل خطاباته بحسب تبدل المصالح، كالطبيب المراعي أحوال العليل، فراعى ذلك في خليقته بمشيئته وإرادته، لا إله إلا هو، فخطابه يتبدل، وعلمه وإرادته لا تتغير، فإنَّ ذلك مُحال في جهة اللَّه تعالى.

وجعلت اليهود النسخ والبداء شيئًا واحدًا، ولذلك لم يجوزوه فضلوا.

قال النحاس: والفرق بين النسخ والبداء: أنَّ النسخ تحويل العبادة من شيء إلى شيء قد كان حلالًا فيحرم، أو كان حرامًا فيحلل.

وأمَّا البداء: فهو ترك ما عزم عليه، كقولك: امض إلى فلان اليوم، ثُمَّ تقول لا تمض إليه، فيبدو لك العدول عن القول الأول، وهذا يلحق البشر لنقصانهم، وكذلك إن قلت: ازرع كذا في هذه السنة، ثُمَّ قلت: لا تفعل، فهو البداء». اهـ.

وقال نجم الدين الطوفيَّ في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٢٦٢- ٢٦٥):

«قالوا: النسخ يدلُّ على البَدَاء وهو: أنَّ الشارع بدا له ما كان خَفِيَ عنه حتى نهى عمَّا أمر به، أو أمر بما نهى عنه، لكن البَداء على الشارع محال، والجواب عن لزوم البداء، فإنه غير لازم للقطع؛ أي: لأنا نقطع بكمال علم اللَّه تعالى، والبداء يُنافي كمال العلم لأنه يستلزم الجهل المحض؛ لأنه ظهور الشيء بعد أن كان خفيًّا.

وهو مصدر بدا يبدو بداءً، قال الجوهري: بدا له في هذا الأمر بداء ممدود؛ أي: نشأ له فيه رأي، وإذا ثبت استحالة البداء على اللَّه ﷻ، فتوجيه النسخ: هو أنَّ اللَّه ﷻ عَلِمَ المصلحة في الحكم تارة، فأثبته بالشرع، وعلم المفسدة فيه تارة، فنفاه بالنسخ؛ ولذلك فائدتان:

إحداهما: رعاية الأصلح للمكلفين تفضّلًا من اللَّه ﷻ لا وجوبًا.

الفائدة الثانية: امتحان المكلفين بامتثالهم الأوامر والنواهي، خصوصًا في أمرهم بما كانوا منهيين عنه، ونهيهم عما كانوا مأمورين به، فإنَّ الانقياد له أدلُّ على الإيمان والطاعة، واللَّه ﷻ أعلم بالصواب». اهـ.

وللزركشي في «البحر» (٤/ ٧٧) فصل سمَّاه: «في بيان الحكمة في نسخ الشرائع» نحو ما ذُكر.

وقال ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٤٨٣-٤٨٤):

«فإن قال قائل: ما الفرق بين البداء والنسخ؟ قيل له وباللَّه تعالى التوفيق: الفرق بينهما لائح وهو: أنَّ البداء هو أن يأمر بالأمر، والآمر لا يدري ما يؤول إليه الحال، والنسخ هو: أن يأمر بالأمر والآمر يدري أنه سيحيله في وقت كذا ولابدَّ، قد سبق ذلك في عمله وحتمه مِنْ قضائه، فَلما كان هذان الوجهان معنييْن متغايرين مختلفين، وجب ضرورة أن يعلق على كل واحد منها اسم يعبر به عنه غير اسم الآخر؛ ليقع التفاهم ويلوح الحق، فالبَدَاء ليس من صفات الباري تعالى ولسنا نعني الباء والدال والألف، وإنَّما نعني المعنى الذي ذكرنا من أن يأمر بالأمر لا يدري ما عاقبته فهذا مبعد من اللَّه ﷻ، وسواءً سمّوه نسخًا أو بداء أو ما أحبوا، وأمَّا النسخ فمن صفات اللَّه تعالى من جهة أفعاله كلها وهو القضاء بالأمر قد علم أنه سيحيله بعد مدة معلومة عنده ﷻ كما سبق في علمه تعالى». اهـ.

● **المسألة (١٢٣): الفرق بين النسخ والتخصيص:**

قال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر» (ص: ١٢٣- ١٢٥):

«اعلم أنَّ السلف يطلقون اسم النسخ على ما يطلقه عليه الأصوليون وعلى التخصيص والتقييد، فالجميع يسمّونه نسخًا كما نبّه عليه غير واحد.

وأمَّا الأصوليون فلا يطلقون النسخ على التخصيص، ولا التخصيص على النسخ، وحدّ النسخ عندهم هو ما تقدم، وحدّ التخصيص في اصطلاحهم: هو قصر العام على بعض أفراده بدليل يقتضي ذلك.

وبتعريف كل منهما يظهر الفرق، وذكر المؤلف الفرق بينهما من سبعة أوجه:

الأول: إنَّ التخصيص بيان أنَّ المخصوص غير مراد باللفظ، والنسخ يخرج ما أريد باللفظ الدلالة عليه، وإيضاحه: أنَّ مثل قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [العنكبوت: ١٤]، ظاهرة أنها ألف كاملة؛ لكن قوله: ﴿إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ أنَّ هذه الخمسين غير مراد دخولها في الألف، وأنَّ المراد بالألف تسعمائة وخمسون، بدليل قوله: ﴿إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، وهذا المثال بناءً على أنَّ الاستثناء بألَّا ونحوها من العدد تخصيص، وهو قول الأكثر.

بخلاف النسخ، فالذي يرفعه الناسخ كان قبل النسخ مقصودًا دخوله في معنى اللفظ وفي الحكم كما هو واضح.

الثاني: أنَّ النسخ يشترط تراخيه بخلاف التخصيص، فإنه يجوز اقترانه، وربَّما لزم

كالتخصيص بالشرط والصفة والغاية والاستثناء وبدل البعض من الكل، كما سيأتي إيضاحه إن شاء اللَّه تعالى في مبحث المخصصات(١).

الثالث: أنَّ النسخ يدخل في الشيء الواحد كنسخ استقبال القبلة بيت المقدس ببيت اللَّه الحرام، فالمنسوخ شيء واحد، بخلاف التخصيص فلا يدخل إلَّا في عام له أفراد متعددة يخرج بعضها بالمخصص ويبقى بعضها الآخر.

الرابع: أنّ النسخ لا يكون إلَّا بخطاب جديد، والتخصيص قد يقع بغير خطاب كالتخصيص بالقياس والعقل وبالعرف المقارب للخطاب وغير ذلك.

الخامس: أنَّ النّسخ لا يدخل الأخبار، وإنَّما هو في الإنشاء فقط، بخلاف التخصيص فإنه يكون في الإنشاء وفي الخبر.

السادس: أنَّ النسخ لا يبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته، والتخصيص لا ينتفي معه ذلك.

إيضاحه: أنَّ مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍۚ﴾ [البقرة: ٢٤٠] لما نُسخ بقوله: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًاۖ﴾ [البقرة: ٢٣٤]، لم تبق دلالة الآية الأولى على الحول في العدة مقصودة في المستقبل بعد ورود الناسخ، بخلاف التخصيص.

السابع: أنَّ المتواتر لا يُنسخ بالآحاد بخلاف التخصيص، فإنَّ المتواتر يخصص بالآحاد؛ لأنَّ النسخ بيان، فقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، متواتر، خُصّص عمومه بحديث: «**لا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها**»(٢)، وهو آحاد». اهـ.

قلت: أمَّا هذا السابع فليس صحيحًا؛ بل ينسخ الآحاد المتواتر كما سيأتي بإذن اللَّه.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٦٩):

«سبق في باب التخصيص تفريق بعضهم بينهما، بأنَّ التخصيص يرفع بعض الحكم، والنسخ يرفع الكل، وهو ضعيف؛ بل قد يكون النسخ رافعًا للبعض؛ لأنَّ الشارع إذا أثبت الحكم في جميع أفراد العام، ثُمَّ رفع بعضه يكون نسخًا لذلك البعض، كما ينسخ الكل، ومثله بعضهم بالعرايا، وإن كان الأصحاب جعلوه من التخصيص؛ لأنَّ نهيه عن بيع الطعام

---

(١) قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٤٥٨): «أمَّا التفريق بينهما بالحد: فقيل: إنَّ التخصيص بيان المراد باللفظ العام، والنسخ رفع الحكم بعد ثبوته، وأنَّ النسخ لا يكون إلَّا بمنفصل عن المنسوخ، والتخصيص يصح ويكون بالمنفصل والمتصل». اهـ

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٥١٠٩)، ومسلم (١٤٠٨).

بالطعام عام، ثُمَّ رفع بعضه بالعرايا، وقوله: «**أينقص الرطب إذا جف**»[(١)] دليل على أن قوله: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام**»[(٢)] إيراد على عمومه تمرًا أو غير تمر، فحينئذ تكون إباحة العرايا نسخًا لذلك البعض، لا تخصيصًا؛ لأنَّ التخصيص إخراج بعض ما تناوله اللفظ، ولا يكون مندرجًا تحت إرادة اللافظ ابتداءً، وبه يحصل الفرق بين النسخ والتخصيص». اهـ.

وذكره الآمدي في الإحكام» (٣/ ١٤٠- ١٤٢) فذكر عشرة شروط فزاد فقال:

«**الأول**: أنَّ التخصيص يُبيّن أنَّ ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم قد أراد بلفظه الدلالة عليه، والنسخ يبيّن أنَّ ما خرج لم يرد التكليف به، وإن كان قد أراد بلفظه الدلالة عليه.

الخامس: أنَّ التخصيص لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقًا في مستقبل الزمان، فإنه يبقى معمولًا به فيما عدا صورة التخصيص، بخلاف النسخ، فإنه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل بنفي مستقبل الزمان بالكلية، وذلك عندما إذا ورد النسخ على الأمر بمأمور واحد.

السابع: أنَّ النسخ رفع الحكم بعد أن ثبت بخلاف التخصيص.

الثامن: أنه يجوز نسخ شريعة بشريعة، ولا يجوز تخصيص شريعة بأخرى.

التاسع: أنَّ العام يجوز نسخ حكمه حتى لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص». اهـ.

- **المسألة (١٢٤): أركان النسخ:**

قال الزركشي في: «البحر المحيط» (٤/ ٦٩):

«أركان النسخ ثلاثة: الناسخ، والمنسوخ، والمنسوخ عنه.

أمَّا الناسخ فهو اللَّه تعالى على الحقيقة، وتسمية خطابه الدال على النسخ ناسخًا توسع؛ إذْ به يقع النسخ، كما يُقال: صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء، والمنسوخ هو المزال، وهو الحكم المرتفع أو المبيّن على الخلاف، والمنسوخ عنه هو المتعبَّد بالعبادة المزالة». اهـ وهو المكَلَّف.

- **المسألة (١٢٥): يجوز نَسْخُ ما نُسِخ:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٧٥):

«مسألة: يجوز نسخ النسخ؛ لأنَّ المعنى المقتضي لجوازه أولًا قد يتفق في الثاني. وقد

(١) مرَّ تخريجه، وممَّن رواه الترمذي (١٢٢٥) في «سننه»، وقال: حديث حسن صحيح.
(٢) رواه مسلم (١٥٩٢).

وقع ذلك؛ قال الشافعي فيما حكاه العبّادي عنه: لا أعلم شيئًا أحل، ثُمَّ حُرِّم، ثُمَّ أحل، ثُمَّ حرم إلَّا المتعة، وذكر غيره أنها نسخت خمس مرَّات.

وممَّن ذكر هذه المسألة ابن حزم في «الإحكام»، وقال: لا فرق بين أن ينسخ اللَّه حكمًا بغيره، وبين أن ينسخ ذلك الثاني بثالث، وذلك الثالث برابع، وهكذا كلما زاد، وقد جاء في بعض الآثار: «أحيلت الصلاة والصوم ثلاثة أحوال»، وصح التكرير في نكاح المتعة.

وقال القاضي ابن العربي: نسخت القبلة مرتين، وكذا نكاح المتعة، ولحوم الحمر الأهلية، ولا أحفظ رابعًا. قلت: وادعى بعضهم تكرر النسخ في الكلام في الصلاة». اهـ.

- **المسألة (١٢٦): أقسام النسخ:**

قال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (٣/ ٧٨٠/ وما بعدها):

«**فصل**: والنسخ على ثلاثة أضرب: نسخ الحكم دون الرَّسْم؛ ونسخ الرسم دون الحكم، ونسخ الرسم والحكم.

أمَّا نسخ الحكم دون الرَّسْم فجائز، وذلك مثل الوصية للوالدين والأقربين[1]، ومثل عدة الوفاة، فإنَّ ذلك منسوخ، ورسمه في القرآن.

وذلك أنَّ العدة كانت في بدء الأمر حولًا، فنسخت إلى أربعة أشهر وعشر، وهما جميعًا في القرآن، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠] نُسخ بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤].

وأمَّا نسخ الرسْم دون الحكم فجائز أيضًا، وذلك مثل آية الرجم.

وقد روي عن عمر بن الخطاب ﵁ قال: «لو لا أن يقال: عمر زاد في كتاب اللَّه، لكتبت في حاشية المصحف: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالًا من اللَّه واللَّه عزيز حكيم»[2].

وكذلك نسخ التتابع في صوم كفارة اليمين في قراءة عبد اللَّه، وبقي حكمها[3].

---

(١) يشير إلى قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]، قيل: نسخها قوله ﷺ: «**إنَّ اللَّه أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث**» رواه أحمد في «المسند» (١٧٤٩٥)، وابن ماجه في «السنن» (٢٧١٣)، والترمذي (٢١٢١)، وقال: حسن صحيح، وصححه المجد في «المنتقى» (٢٥٢٧)، والشوكاني في «النيل» (١١/ ٢٨١).

(٢) رواه البخاري (٦٨٢٩)، ومسلم (١٦٩١) بلفظ مقارب.

(٣) قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٦]، وقراءة ابن مسعود شاذة وفيها: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات».

وأمَّا نسخهما، فمثل ما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت:

«كان فيما أنزل اللَّه تعالى عشر رضعات معلومات، فتوفّي رسول اللَّه ﷺ وهي ممّا يُقرأ من القرآن»، فكانت العشر منسوخة الحكم والرسم». اهـ

وهذا الحديث المنسوخ رواه مسلم في «صحيحه» (١٤٥٢)، والحديث الناسخ رواه أيضًا مسلم (٢٥/ ١٤٥٢)، وهو نفس السابق بزيادة: «ثُمَّ نزل أيضًا خمس معلومات».

وقال المرداوي في «التحبير» (٦/ ٣٠٣٥)، وما بعدها):

«قسم كثير من العلماء النسخ في القرآن ستة أقسام:

أحدها: ما نسخ حكمه وبقي رسمه وحكم الناسخ ورسمه باقيان، كنسخ آية الوصية للوالدين والأقربين بآية المواريث، ونسخ عدة الوفاة حولًا بأربعة أشهر وعشر.

الثاني: ما نسخ حكمه ورسمه وهما في الناسخ ثابتان كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة، وصيام عاشوراء برمضان على رأي وقيل: إنَّما كان استقبال بيت المقدس بالسنَّة فنسخ بالقرآن.

الثالث: ما نسخ حكمه وبقي رسمه، ورفع رسم الناسخ وبقي حكمه، كقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ﴾ [النساء: ١٥] الآية بـ«الشيخ والشيخة» إلى آخره.

الرابع: ما نسخ حكمه ورسمه وبقي حكم الناسخ لا رسمه، كحديث عائشة في العشر رضعات، فإنَّ الخمس حكمها باق دون لفظها، وأمَّا قول عائشة: (فتوفيَّ النَّبِيّ ﷺ، وهُنّ ممَّا يُتلى في القرآن» فمؤوّل كما قال ابن السمعاني: بأنَّ مرادها يُتلى حكمه، أو أنَّ من لم يبلغه نسخ تلاوته يتلوه وهو معذور.

وإنَّما أوَّل بذلك؛ لإجماع الصحابة على تركها من المصحف حين جمعوا القرآن، وأجمع عليه المسلمون بعدهم.

الخامس: ما نسخ رسمه وبقي حكمه، ولكن لا يُعلم ناسخه، ففي «الصحيحين» من حديث أنس: أنه كان في القرآن: «**لو أن لابن آدم واديًا من ذهب لابتغى أن يكون له ثان، ولا يملأ فاه إلَّا التراب، ويتوب اللَّه على من تاب**»[1]. رواه أحمد[2]، وقال: كان هذا قرآنًا فنسخ خطّه.

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٤٣٧)، ومسلم (١٠٤٨).
(٢) أحمد في «المسند» (٣٥٠١).

قال ابن عبد البر في «التمهيد»: قيل: إنه من سورة ﴿صٓ﴾، لكن ورد في رواية: لا ندري أشيء نزل، أو شيء كان يقوله.

ويمثل له أيضًا بما في البخاري في السبعين الذين قُتلوا ببئر معونة ونزل فيهم: «بلغوا قومنا بأنا قد لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا»، قال أنس: فقرأنا فيهم قرآنًا(١)، وذكره ثُمَّ رفع بعده.

وبالجملة فمثل هذا كثير، ولهذا قيل في سورة الأعراف: إنها كانت نحو البقرة، وكذا سورة الأحزاب، ولكن مثّل بعضهم بذلك ما نسخ لفظه وبقي حكمه.

السادس: ناسخ صار منسوخًا، وليس بينهما لفظ متلوّ، كالإرث بالحِلف والنصرة نسخ بالتوارث بالإسلام والهجرة، ثُمَّ نسخ التوارث بذلك.

قال ابن السمعانيّ: وهذا يدخل في النسخ من وجه، قال: وعندي أنَّ القسمين الأخيرين في إدخالهما في النسخ تكلف». اهـ.

- **قال ابن حزم في: «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٤٨٠)**:

«فصل في قول اللَّه تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]:

قال اللَّه تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾، وقد قرئ «أو نُنسأها»، ومعنى اللفظيّن مختلف، فالنسخ قد بيّنّا معناه، وهو رفع الحكم، وأمَّا: «ننسها» فمن النسيان، وهو رفع اللفظ جملة، وأمَّا «ننسأها» فهو من التأخير، ومعناه: أن يؤخر العمل بها إلى مدة معلومة، ويفعل اللَّه من كل ذلك ما شاء، لا معقب لحكمه». اهـ.

- **المسألة (١٢٧): يجوز النسخ إلى بدل وإلى غير بدل:**

قال أبو يعلى في «العدّة في أصول الفقه» (٣/ ٧٨٣/ وما بعدها):

«وقد يُنسخ إلى بدل وغير بدل، فما نسخ إلى غير بدل: العدة حولًا إلى أربعة أشهر وعشر، وما زاد على أربعة أشهر لغير بدل.

وما يُنسخ إلى بدل فعلى أربعة أضرب: نسخ واجب إلى واجب، وواجب إلى مباح، وواجب إلى ندب، ومحظور إلى مباح.

فأمَّا واجب إلى واجب فعلى ضربين: واجب مضيق إلى مثله، كنسخ القبلة عن بيت

---

(١) البخاري (٤٠٩٠) في «صحيحه».

المقدس إلى الكعبة، وواجب مخير إلى مضيّق، كالصيام، كان المطيق القادر عليه في صدر الإسلام مخيرًا بين الصيام والفدية، فنسخ إلى مضيق وحتم؛ قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾، ثُمَّ قال: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٤، ١٨٥].

وأمّا واجب إلى مباح، فالصدقة عند مناجاة الرسول، كانت واجبة بقوله تعالى: ﴿إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢]، فنسخ ذلك الوجوب إلى جواز تركها وجواز فعلها بقوله تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا۟ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [المجادلة: ١٣].

وأمَّا واجب إلى ندب فكالمصابرة في صدر الإسلام على كل واحد أن يصابر عشرة فنسخ إلى اثنين وندب إلى ما زاد بقوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ [الأنفال: ٦٥].

فنسخ اللَّه هذا رحمة منه لعباده ورخصة بقوله: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦] فنسخ إلى مصابرة كل واحد اثنين، وندب إلى مصابرة أكثر.

وأمَّا نسخ حظر إلى أمر إباحة، كقوله: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فكان الأكل والشرب والمباشرة محظورة، ثُمَّ نسخت[(١)].

وقال ﷺ: «**كنتم قد نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها، ولا تقولوا إلا خيرًا**»[(٢)]، فأباحه بعد الحظر». اهـ.

- **المسألة (١٢٨): يجوز نسخ الشيء بمثله، وأخف منه وأثقل:**

قال القاضي أبو يعلى في: «العدة في أصول الفقه» (٣/ ٧٨٥/ وما بعدها):

«يجوز نسخ الشيء بمثله وأخف منه وأثقل، وهو قول الجماعة واختلف أهل الظاهر فيما حكاه الحرزي في مسائله: فذهب جماعة منهم إلى هذا، ومنع منه آخرون، وقالوا: لا يجوز

(١) يعني: في ليل رمضان لمن نام بعد المغرب حَرُم عليه ذلك ومن لم ينم جاز له ذلك إلى العشاء فحسب، كان ذلك ثُمَّ نسخ، ذكره ابن كثير في «تفسيره» (١/ ٣٢٦)، والحديث في ذلك في «صحيح البخاري» (٤٥٠٨) في سبب نزول النسخ وفرح المسلمون بذلك.
(٢) رواه مسلم (١٩٧٥) (٣٧/ ٩٧٧).

نسخ الأخف بالأثقل، وهو قول أبي بكر بن داود، دليلنا: أنَّ اللَّه تعالى أوجب الصوم في أول الإسلام على التخيير، ثُمَّ نسخ ذلك وحتّمه، والانحتام أغلظ من التخيير.

وهكذا كان حد الزاني في أوّل الإسلام الحبس بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ [النساء: ١٥] ثم نسخ ذلك، وجعل حد البكر الجلد والتغريب، والثيب الجلد والرجم(١). وهذا نسخ شيء إلى ما هو أغلظ منه وأشد، فثبت جواز ذلك.

ولأنَّ حقيقة النسخ: الرفع والإزالة، وإثبات الحكم الثاني طريقه ابتداء شرع، لا أنه من مقتضى الحكم الأول وموجبه، ألا ترى أنَّ اللَّه تعالى لو رفع حكمًا ولم يثبت مكانه شيئًا آخر، كان ذلك نسخًا، فلم يمتنع أن يزيل حكماً ويثبت مكانه أغلظ منه وأشد، ولأنه لا يمتنع أن تكون المصلحة في الأغلظ، وفيما مضى من الأخف.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾ [البقرة: ١٠٦]، ومعلوم أنه لم يرد بقوله: خيرًا منها فضيلة الناسخ على المنسوخ؛ لأنَّ القرآن كله متساوي الفضيلة، فعلم أنه إنَّما أراد بالخير الأخف.

والجواب: أنَّ الشيء إنَّما يوصف بأنه خير من غيره؛ لأنَّ النفع الذي فيه يكون موفيًا على النفع الذي في غيره، ألا ترى أنك تقول: فِعْلُ الفرض خير لك من فعل النافلة، تريد أنه أنفع له، ومعلوم أنَّ النَّفع في الفعل، إنَّما يكثر بكثرة المشقة فيه، أو بكثرة انتفاع غير الفاعل به، بدلالة أنَّ القتال في سبيل اللَّه أكثر نفعًا في باب الثواب من الصوم؛ لأنَّ المشقة فيه أكثر من المشقة في الصوم، وإنَّ دعوة نبينا إلى دين اللَّه تعالى كانت أعظم ثوابًا من دعوة غيره من النبيين، وإن كان فيهم من لحقه من المشقة أكثر ممَّا لحق نبيّنا عليه السلام، فإذا كان فِعل الأشق أنفع من فعل الأخف في باب الثواب وجب أن يكون أنفع منه، فيصح النسخ به.

واحتج بأنَّ النسخ في اللّغة هو الإزالة وإسقاط العبادة، فمقتّضاه التخفيف دون التثقيل.

والجواب: أنَّ الإزالة والإسقاط موجود هاهنا؛ لأنه رفع ما كان عليه من الحكم السابق.

---

(١) وهو ما رواه مسلم (١٢/ ١٦٩٠) مرفوعًا: «**خذوا عني خذوا عني، قد جعل اللَّه لهنَّ سبيلًا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيبّ بالثيبّ جلد مائة والرجم**»، ثُمَّ نسخ الجلد للثيبّ؛ لأنَّ النَّبِيّ ﷺ رجم ولم يجلد، وهذا أخف من الجلد مع الرجم رواه البخاري (٦٨٥٩)، ومسلم (٢٥/ ١٦٩٧) من حديث أُنيس، وكذلك الأمر بقتال الكفار نسخ الكفّ عنهم في بداية الإسلام بقوله: ﴿وَدَعۡ أَذَىٰهُمۡ﴾ [الأحزاب: ٤٨].

وقولهم: إنَّ مقتضاه التخفيف ليس كذلك؛ لأنَّ الحكم الثاني ابتداء شرع، لا أنه من مقتضى الحكم الأول وموجبه.

واحتج بأنَّ اللَّه تعالى نسخ الشيء رحمةٌ للمكلف وطلبًا لنفعه، فيجب أن لا ينسخ إلَّا بما هو أخفُّ منه، لأنَّ ذلك أوْلى بالرحمة.

والجواب: أنَّ من رحمة اللَّه تعالى له أن يكلفه أنفع الأشياء له، وأدعاها إلى عظيم ثوابه، وقد يكون ذلك فيما يشق عليه، كما يكون فيما هو أخف منه، بل قد يكون الأشق أنفع وأجزل لثوابه.

وجواب آخر وهو: أنَّ هذا يوجب أن لا يبتدئ أحدًا بتكليف ما يشق عليه، لأنَّ ذلك أخف وأسهل وأدعي إلى الرحمة، ويلزمه أن يكون اللَّه تعالى إذا أسقط عبادة، أسقطها لا إلى بدل أصلًا؛ لأن ذلك أخف». اهـ.

قلت: إذا ثبت بالنص بنسخ الأخف إلى الأثقل كما مضى آنفًا فلا كلام ولا جدل أمَّا نسخ الشيء إلى مِثْلِهِ، فمثاله نسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة.

وقال الزركشي في «البحر» (٤/ ٩٥) على قوله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]:

«فإن قالوا: الآية مصرِّحة بإثبات البدل، قلنا: هذا إخبار بأنَّ النسخ يقع على هذا الوجه، وليس فيه ما يدلُّ على أنه لا يجوز وقوع النسخ على غير هذا الوجه». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر» (٤/ ٩٥):

«النسخ ببدل يقع على وجوه: أحدها: أن ينسخ بمثله في التخفيف أو التغليظ كنسخ استقبال بيت المقدس بالكعبة، الثاني: نسخه إلى ما هو أخف منه كنسخ العدة حولًا بالعدة أربعة أشهر وعشر، وهذان القسمان لا خلاف فيهما». اهـ.

قال المرداوي في «شرح التحرير» (٦/ ٣٠٢٨):

«تنبيه: لم تنسخ إباحة إلى إيجاب ولا إلى كراهة، رأيت ذلك في بعض كتب أصحابنا». اهـ.

- **المسألة (١٢٩): في شروط النسخ:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٧٨/ وما بعدها):

«**فصل في شروط النسخ**:

الأول: أن يكون الحكم المنسوخ شرعيًّا لا عقليًّا؛ أي: قد ثبت بالشرع، ثُمَّ رُفع، فإن

كان شيئًا يفعله الناس بعادة لهم أقروا عليها ثُمَّ رفع، كاستباحتهم الخمر في أوَّل الإسلام على عادة كانت لهم إلى أن حرم لم يكن نسخًا. وإنَّما هو ابتداء شرع.

الثاني: أن يكون الناسخ منفصلًا عن المنسوخ متأخرًا عنه، فإنَّ المقترن كالشرط والصفة والاستثناء لا يسمى نسخًا، وإنَّما هو تخصيص، كقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧] فليس ذلك ناسخًا للصوم نهارًا، وكذا قوله: ﴿وَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ لِتَذۡهَبُواْ بِبَعۡضِ مَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ﴾ [النساء: ١٩].

قال إلكيا: هذا إذا كانت الغاية معلومة، فإن كانت مجملة وهي التي رمز الشرع إليها، ولو لم ترد أمكن إجراء حكم النص كقوله: ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ [النساء: ١٥] فهل يجعل بيان الحكم على خلاف الحكم السابق بعدها نسخًا للحكم المتقدم أمْ لا؟ قال: فيه قولان لأصحاب الشافعي، والأقرب أنه نسخ بحق شَرعية الجلد بعد قوله: ﴿أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ [النساء: ١٥]، وبه جزم الأستاذ أبو منصور كما لو قال: افعلوه إلى أن أنسخه.

الثالث: أن يكون النسخ بخطاب شرعي، فارتفاع الحكم بموت المكلف أو جنونه ليس بنسخ، وإنَّما هو سقوط التكليف جملة.

الرابع: أن لا يكون المرفوع مقيدًا بوقت يقتضي دخوله زوال المُغيَّا(١) بغاية، فلا يكون نسخًا عند وجودها.

الخامس: أن يكون الناسخ أقوى من المنسوخ أو مثله، فإن كان أضعف منه لم ينسخه؛ لأنَّ الضعيف لا يزيل القوي، قال إلكيا: وهذا ممَّا قضى به العقل، بل دلَّ الإجماع عليه، فإنَّ الصحابة لم ينسخوا القرآن بخبر الواحد(٢).

السادس: وذكره إلْكِيا: أن يكون المقتضى بالمنسوخ غير المقتضى بالناسخ، حتى لا يلزم البداء. قال: ولا يشترط بالاتفاق أن يكون اللفظ الناسخ متناولًا لما تناوله المنسوخ، أعني التكرار والبقاء إذ لا يمنع فهم البقاء بدليل آخر سوى اللفظ، ومن هنا يفارق التخصيص.

---

(١) المُغيَّا: هي القصبة التي تغرز في نهاية السباق فيأخذها أول المتسابقين إذا وصل إليها فهي الغاية للسباق.

(٢) وهذا فيه نظر لأنَّ إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد في الأمور العلمية والعملية، فإذا ثبت الحديث يُعمل به مطلقًا كما يُعمل بالمتواتر، كما مرَّ في مسائل السنَّة.

السابع: أن يكون ممَّا يجوز أن يكون مشروعًا، وأن لا يكون ممَّا لا يحتمل التوقيت نسخًا، مع كونه مشروعًا. فلا يدخل النسخ أصل التوحيد بحال، لأنَّ اللَّه تعالى بأسمائه وصفاته لم يزل ولا يزال، وكذا ما علم بالنص أنه يتأبَّد ولا يتأقت فلا يدخله نسخ، كشريعتنا هذه.

قال سليم: وكل ما لا يكون إلَّا على صفة واحدة كمعرفة اللَّه تعالى ووحدانيّته ونحوه فلا يدخله النسخ، ومن هنا يعلم أنه لا نسخ في الأخبار؛ إذْ لا يُتصور وقوعها، على خلاف ما أخبر به الصادق.

وكذا قال إلكيا الطبري، وقال: الضابط فيما ينسخ ما يتغير حاله من حسن لقبح.

- **[هل يجوز نسخ الحكم المؤبّد؟]**:

واعلم أن في جواز نسخ الحكم المعلق بالتأبيد وجهين، حكاهما الماورديّ، والرويانيّ وغيرهما: أحدهما المنع؛ لأنَّ صريح التأبيد مانع من احتمال النسخ قال: وأشبههما الجواز.

قلت: ونسبه ابن بَرْهان إلى معظم العلماء، وأبو الحسين في المعتمد إلى المحققين، قال: لأنَّ العادة في لفظ التأبيد المستعمل في لفظ الأمر المبالغة لا الدوام.

وقال الماوردي: لأنَّ المطلق يقتضي التأبيد كالمؤكد، ولأنه لمَّا جاز انقطاع المؤبد بالاستثناء في قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: ٢٤، ٢٥] **جاز انقطاعه بالنسخ كالمطلق**.

ونظير المسألة: تخصيص الحكم المؤكد. وقال صاحب «الكبريت الأحمر»: ظاهر كلام الجمهور جواز نسخ الحكم المصرح فيه بكلمة التأبيد، ومنعه جماعة.

وقال الجصّاص: الصحيح عند أصحابنا امتناع نسخه؛ لأنَّ اللَّه تعالى ألزمنا اعتقاد الحكم باقيًا على سبيل التأبيد بالتنصيص عليه، فلا يجوز أن يكون بقاؤه مؤقتًا إلى وقت، وادَّعى شارح البَزْدَوِي في «الكشف» الاتفاق على أنَّ التنصيص في وقت من أوقات الزمان بخصوصه يمنع النسخ، وليس كما قال.

ثُمَّ ظاهر كلام ابن الحاجب تخصيص الجواز بما إذا كان إنشاء نحو: صوموا أبدًا، بخلاف ما إذا كان خبرًا مثل: الصوم واجب مستمر أبدًا، فلا يجوز نسخه.

وفي كلام الآمدي إشارة إليه، والفرق واضح؛ إذْ يلزم من نسخ الخبر الخلاف، وكذلك إمام الحرمين حيث قال في أول النسخ: فإن قيل: لو قال: هذا الحكم مؤبّدًا لا ينسخه شيء،

فهل يجوز تقدير نسخه؟ قلنا: لا، لأنَّ في تقدير وروده تجويز الخلف. انتهى.

ولكن هذه العلة لا خصوصية لها بالمؤبد، فإنَّ الخبر من حيث هو يمتنع فيه النسخ، لا من حيث التأبيد، وصواب العبارة أن يُقال: التقييد بالتأبيد لا يزيد حكمًا متجدّدًا، بل هو تأكيد، سواءً كان في الخبر أم الإنشاء، أمَّا في الخبر فلا خلاف، وأمَّا في الإنشاء فعلى المختار.

وقال بعضهم: إنَّما منع ابن الحاجب بعض الإنشاءات فكأنه فصّل بين أن يكون التأبيد قيدًا في فعل المكلف، نحو: صوموا أبدًا، فيجوز، وبين أن يكون قيدًا للوجوب وبيانًا لمدة بقائه واستمراره فلا يجوز.

قلت: وهذا هو الصواب كما صرّح به في المُنتهى». اهـ.

قلت: وعندي في المسألة علم: وهو ما رواه مسلم في «صحيحه» (**١٧٥/ ١٠٩**) أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «**ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجَّأ بها في بطنه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا**».

وقاتل النفس ليس بخالد في النَّار، لأنَّ القتل كبيرة وليس كفرًا، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ١١٦]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ [الزمر: ٥٣]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفۡ لَهُ ٱلۡعَذَابُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَيَخۡلُدۡ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الفرقان: ٦٨- ٧٠].

وروى مسلم في «صحيحه» (١١٦) باب: الدليل على أنَّ قاتل نفسه لا يكفر، من حديث جابر بن عبد اللَّه رضي الله عنه أنَّ الطفيل بن عمرو الدوسي أتى النَّبيّ ﷺ فقال: يا رسول اللَّه هل لك في حصن حصين ومَنْعَةَ، قال: حصن كان لدوس في الجاهلية، فأبى ذلك النَّبيّ ﷺ للذي ذخر اللَّه للأنصار، فلمَّا هاجر النَّبيّ ﷺ إلى المدينة هاجر إليه الطفيل بن عمرو، وهاجر معه رجل من قومه فاجتووا المدينة، فمرض فجزع فأخذ مُشاقص له فقطع بها براجمه فشخبت يداه[1] حتى مات، فرآه الطفيل بن عمرو في منامه فرآه وهيئته حسنة ورآه مُغطّيًا يديه فقال له: ما صنع بك ربك؟ فقال غفر لي بهجرتي إلى نبيِّه ﷺ فقال: ما لي أراك مُغطيًا يديك، قال: قيل لي: لن نصلح منك ما أفسدت فقصَّها على رسول اللَّه ﷺ فقال رسول اللَّه ﷺ «**اللهم وليديه فاغفر**».

(١) أي: سال دمها (قاله النووي في «شرح مسلم» (٢/ ٩٧).

فهذا الصحابي رضي الله عنه قتل نفسه بمشاقص، جمع مشقط وهو نصل السهم [قاله ابن الأثير في النهاية (٢/ ٤٣٨/ مادة شقص).

فإذن قتل نفسه بحديدة ولم يخلد في النَّار أبدًا، فنسخ هذا الحديثُ الحديثَ الأول الذي فيه الأبدية والتأبيد.

غير أنَّ الإشكال في المسألة سحب الجواز إلى قوله تعالى على الكافرين: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ﴿٦٤﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا لَّا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [الأحزاب: ٦٤- ٦٥]، والجواب: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٧]، فهذه الآية تبين الأبدية والإقامة مع الإخبار بعدم الخروج فانتهى الأمر، وجواب آخر: إلى أن مات رسول اللَّه ﷺ، وانقطع الوحي ما حدث نسخ لهذا، ولا نسخ بعد الوحي فثبت المطلوب.

وقال السمعاني في «القواطع» (١/ ٤٢٢):

«يجوز النسخ وإن اقترن بالمنسوخ ذكر التأبيد؛ ببيّنة: أنه إذا جاز أن يُقال: لازم غريمك أبدًا، ويريد إلى وقت القضاء، جاز أن يُقال: افعل كذا أبدًا ويراد إلى وقت النسخ؛ يدلُّ عليه أنه إذا جاز ذكر الكل والجميع في الأعيان ولا يمنع ذلك التخصيص، جاز أن يذكر أبدًا في الزمان ولا يمنع ذلك النسخ، ولأنه إذا جاز أن يفيد الخطاب بالتأبيد ثُمَّ يكون معناه ما لم يعجز المخاطب عن الفعل لمرض وغيره، جاز أن يفيد التأبيد ويكون معناه أبدًا ما لم أنسخه عنكم». اهـ.

وذكر المرداوي في «التحبير» (٦/ ٢٩٩٥) شرطًا من شروط النسخ فقال:

«**ومنها**: أن يكون بين الناسخ والمنسوخ تعارض، وقد يُقال: لا يحتاج إلى هذا الشرط؛ لأنَّ هذا من ضرورة تصوّر النسخ؛ لأنه إذا أمكن الجمع فلا تعارض كما تقدم، ولهذا لا يُقال: نسخ صومَ يوم عاشوراء وجوبُ صوم رمضان، ووافق رفع فرض غير الزكاة فرض الزكاة.

فالنسخ رافع عند ذلك لا به». اهـ.

قلت: لا يُقال بالنسخ بين الدليلين إلَّا عند تعذر الجمع، لأنَّ إعمال الأدلة هو الأصل، وإهمال الأدلة غير مطلوب، ولابد من الإعمال ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا.

- **المسألة (١٣٠): دلائل النسخ وما يعرف به:**

قال ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٤٩٧/ وما بعدها):

«فصل في كيف يعلم المنسوخ والناسخ ممَّا ليس منسوخًا؟

لا يحل لمسلم يؤمن باللَّه واليوم الآخر أن يقول في شيء من القرآن والسنة: هذا منسوخ إلَّا بيقين؛ لأنَّ اللَّه ﷻ يقول: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]، وقال تعالى ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣] فكل ما أنزل اللَّه تعالى في القرآن أو على لسان نبيّه ففرض اتباعه، فمن قال في شيء من ذلك إنه منسوخ فقد أوْجب ألَّا يطاع ذلك الأمر، وأسقط لزوم اتباعه، وهذه معصية للَّه تعالى مجردة، وخلاف مكشوف، إلَّا أن يقوم برهان على صحة قوله، وإلَّا فهو مفتر مبطل ومن استجاز خلاف ما قلنا فقوله يؤول إلى إبطال الشريعة كلها؛ لأنه لا فرق بين دعواه النسخ في آية ما أو حديث ما، وبين دعوى غيره النسخ في آية ما أو حديث ما، وبين دعوى غيره النسخ في آية أخرى وحديث آخر، فعلى هذا لا يصح شيء من القرآن والسنَّة، وهذا خروج عن الإسلام، وكل ما ثبت بيقين فلا يبطل بالظنون، ولا يجوز أن تسقط طاعة أمر أمرنا به اللَّه تعالى ورسوله إلَّا بيقين نسخ لا شك فيه، فإذا قد صحَّ ذلك وثبت فلنقل في الوجوه التي بها يصح نسخ الآية أو الحديث، فإذا عُدم شيء من تلك الوجوه فقد بطلت دعوى من ادّعى النسخ في شيء من الآيات أو الأحاديث:

فإذا اجتمعت علماء الأمة كلهم بلا خلاف من واحد منهم على نسخ آية أو حديث فقد صح النسخ حينئذ، فإن اختلفوا نظرنا، فإن وجدنا الأمرين لا يمكن استعمالهما معًا أوْ وَجدنا أحدهما كان بعد الآخر بلا شك، أوْ وجدنا نصًّا جليًا على منسوخ، ووجدنا نصًّا في ذلك من نهي بعد أمر أو أمر بعد نهي، أو نقل من مرتبة إلى مرتبة على ما قدّمنا، فقد أيقنّا بالنسخ، مثل قوله ﷺ: «**نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن الانتباذ في الأسقية فانتبذوا**»(١)، وأباح الانتباذ في كل ظرف.

ومثل قول جابر: «كان آخر الأمرين من رسول اللَّه ﷺ ترك الوضوء ممَّا مست النار»(٢)، ومثل أنه رخص في الحجامة للصائم(٣)، والترخيص لا يكون إلَّا بعد النهي، والحجامة هكذا تقتضي فعل الحاجم والمحجوم معًا، فهذان وجهان.

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٣٧/ ١٩٧٥).

(٢) رواه أبو داود في «سننه» (١٩٢)، والنسائي (١٨٥)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٤٣)، وابن حبان (١١٣٤)، وصححه المجد في «المنتقى» (٢٧٠)، وقال ابن حجر في «التلخيص» (ح١٥٥): «ويشيّد أصل حديث جابر. ما أخرجه البخاري في «الصحيح» عن سعيد بن الحارث قلت لجابر: الوضوء ممَّا مست النَّار؟ قال: لا»، قلت رواه البخاري (٥٤٥٧).

(٣) رواه الدارقطني في «سننه» (٢/ ١٨٢/ رقم٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٤/ ٢٦٨)، ورواته كلهم عن رجال البخاري، وإسناده صحيح، كذا قال الحافظ في الفتح (٤/ ١٧٨)، ويشهد له حديث البخاري (١٩٣٨) أنَّ النَّبِيّ ﷺ احتجم وهو صائم.

أو نجد حالًا قد أيقنّا بإبطالها وارتفاعها، وحالًا أخرى قد أيقنّا بنزولها ووجوبها ورفعها للحال الأوْلى، ثُمَّ جاء نص من قرآن أو حديث موافق للحال المرفوعة التي قد سقطت بيقين، إلَّا أننا لا ندري هل جاء هذا النص الموافق لتلك الحال المرفوعة قبل مجيء الحال الرافعة أو بعدها؟ فإذا كان مثل هذا ففرض ألَّا يترك ما أيقنّا بوجوبه علينا، وصحّ عندنا لزومه لنا، وحرم علينا أن نرجع إلى حال قد أيقنّا بارتفاعها عنّا، وصح عندنا بطلانها إلا بنصّ جليّ رادّ لنا إلى الحالة الأولى، ورافع عنا الحالة الثانية، ومن تعدّى هذا فقد قفا ما لا علم له به، وترك الحق واليقين، واستعمل الشك والظنون، وذلك ما لا يحل أصلًا، فكيف وقول اللَّه تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ [المائدة: ٣]، شواهد قاطعة بأنه لا يجوز البتة أن يكون اللَّه تعالى تركنا في عمياء وضلالة لا ندري معها أبدًا هل هذا الحكم منسوخ أو غير منسوخ، هذا أمر قد أمنّا وقوعه أبدًا؛ إذْ لو كان ذلك لكان الدين قد بطل أكثره». اهـ

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ١٥٢/ وما بعدها):

«إذا ورد في الشيء الواحد حكمان مختلفان ولم يمكن استعمالهما استدلَّ على نسخ أحدهما بأمور:

أحدها: اقتضاء اللفظ له بأن يعلم تقدّم أحد الحكمين على الآخر، فيكون المتقدم منسوخًا والمتأخر ناسخًا، قال الماوردي: المراد بالتقدم: التقدم في التنزيل، لا التلاوة، فإنَّ العدة بأربعة أشهر سابقة في التلاوة على العدة بالحول، مع أنها ناسخة لها، واقتضاء اللفظ إمَّا بالتصريح كقوله: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦] فإنه يقتضي نسخه لثبات الواحد للعشرة، وقوله: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإنه يقتضي نسخ الإمساك بعد الفطر، وقوله: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١٣] فإنه يقتضي نسخ الصدقة عند المناجاة، وإمَّا بأن يذكر لفظ يتضمن التنبيه على النسخ، كما نسخ الإمساك في البيوت حدُّ الزنى بقوله: ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥] فنبّه على عدم الاستدامة في الإمساك، ولذلك قال: «**خذوا عنّي قد جعل اللَّه لهن سبيلًا**»(١)، وإمَّا بالاستدلال بأن تكون إحدى الآيتين مكية، والأخرى مدنية فعُلم أنَّ المنزل بالمدينة ناسخ للمنزل بمكة.

---

(١) رواه مسلم (١٢/ ١٦٩٠).

الثاني: بقوله ﷺ: هذا ناسخ أو في معناه، كقوله: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**»[١].

الثالث: فعل النَّبِيِّ ﷺ كرجم ماعز ولم يجلده يدلُّ على أنَّ قوله: «**الثيب بالثيب جلد مائة ورجمه بالحجارة**»[٢] منسوخ، ذكره ابن السمعاني، ثُمَّ قال: وقد قالوا: إنَّ الفعل لا ينسخ القول في قول أكثر الأصوليين، وإنَّما يستدل بالفعل على تقدم النسخ بالقول، فيكون القول منسوخًا بمثله من القول، لكن فعله بيَّن ذلك القول[٣].

الرابع: إجماع الصحابة كنسخ رمضان صوم يوم عاشوراء، ونسخ الزكاة سائر الحقوق في المال، ذكره ابن السمعاني أيضًا، وكذا حديث: «**من غلّ صدقته، فإنا آخذوها وشطر ماله**»[٤]، واتفقت الصحابة على ترك استعمالهم هذا، فدلَّ عدولهم عنه على نسخه. انتهى.

وقد نصّ الشافعي على ذلك أيضًا، فيما نقله البيهقي في «المدخل» فقال: ولا يستدل على الناسخ والمنسوخ إلَّا بخبر عن الرسول آخر مؤقت يدلُّ على أنَّ أحدهما بعد الآخر، أو بقول من سمع الحديث أو العامة. انتهى.

وجرى عليه أبو إسحاق المروزي في «الناسخ» من كتابه، والماوردي في «الحاوي»، وقال: يكون الإجماع مبيِّنًا لا ناسخًا.

وكذا قال القاضي: يستدلّ بالإجماع على أنَّ معه خبرًا به وقع النسخ؛ لأنَّ الإجماع لا ينسخ.

وقال الصيرفيّ: فإن أجمع على إبطال حكم أحدهما فهو منسوخ أوْ غلط، والأمر ثابت. انتهى.

والتحقيق أنَّ الإجماع لا ينسخ به؛ لأنه لا ينعقد إلَّا بعد الرسول، وبعده يرتفع النسخ،

---

(١) رواه مسلم (٣٧/ ١٩٧٥).
(٢) رواه مسلم (١٢/ ١٦٩٠).
(٣) في هذا القول نظر؛ لأنَّ النَّبِيّ يشرع بالقول والفعل والنسخ من التشريع ويدلُّ على ذلك حديث مسلم (٢٧٧): «**عمدًا صنعته يا عمر**»، وحديث: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**» رواه البخاري (٦٣١)، وقوله: «**خذوا عني مناسككم**» رواه مسلم (٣١٠/ ١٢٩٧)، وكذلك ما حدث في صلح الحديبية لما أثر فيهم الفعل ولم يمتثلوا للقول رواه البخاري (٢٧٣٢).
(٤) رواه أبو داود في «سننه» (١٥٧٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٤/ ١١٦)، والحاكم في المستدرك (١٤٤٨)، وصححه ووافقه الذهبي وحسنه المجد في «المنتقى» (١٥٣٣)، وذكر الشوكاني في «النيل» تصحيح يحيى ابن معين للحديث، بلفظ: «**في كل إبل سائمة، ومن منعها فإنا آخذوها وشطر ماله**».

وإنَّما النسخ يرفع بدليل الإجماع، وعلى هذا ينزل نصُّ الشافعي والأصحاب.

الخامس: نقل الراوي الصحابي تقدم أحد الحكمين وتأخر الآخر؛ إذْ لا مدخل للاجتهاد فيه، كما لو روي أن أحدهما شرع بمكة، والآخر بالمدينة، أو أحدهما عام بَدْر والآخر عام الفتح، فإن وُجد مثال هذا فلابدَّ أن يكون المتأخر ناسخًا للمتقدم، كقول جابر: «كان آخر الأمرين ترك الوضوء مما مست النار»[١]، وكقول أُبيّ بن كعب: كان «الماء من الماء» رخصة في أوّل الإسلام، ثُمَّ أمر بالغسل[٢]، وقد احتج أصحابنا بقول عائشة في الرضعات أنَّ العشر منها نُسِخْن بالخمس، واحتجوا على أنَّ قوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعۡدُ﴾ [الأحزاب: ٥٢]، منسوخ بقوله: ﴿إِنَّآ أَحۡلَلۡنَا لَكَ أَزۡوَٰجَكَ ٱلَّٰتِيٓ ءَاتَيۡتَ أُجُورَهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، لأجل قول عائشة: «ما مات رسول اللَّه حتى أحلَّ اللَّه له النساء اللاتي حظرن عليه»[٣]، ووراء ذلك أمور:

أحدها: قال رسول اللَّه ﷺ: نسخت عنكم كذا.

الثاني: هذا كله إذا صرَّح بالنسخ قياسًا، وأمَّا إذا قال قولًا يخالف الحديث فلا يقتضي نسخ النص سواءً انتشر أم لا، ومن جعل قوله حجة إذا انتشر ولم يحفظ له مخالف ترك به حكم النص وتبيّن عنده أنه منسوخ؛ لأنه إجماع.

الثالث: إذا كان راوي أحدهما متقدم الصحبة، والآخر متأخرًا، فقسمه ابن السمعاني إلى قسمين: أحدهما: أن تنقطع صحبة الأول عند صحبة الثاني، فيكون الحكم الذي رواه المتأخر الصحبة ناسخة لرواية المتقدم، لجواز أن يكون المتقدم راويًا لما تأخر كما لا يجوز أن يكون راويًا لما تقدم، وإثبات النسخ بمجرد الاحتمال ممتنع كرواية ابن عباس وابن مسعود في التشهد، فلا تكون رواية ابن عباس ناسخة لرواية ابن مسعود، ولكن يطلب الترجيح من خارج.

والقسم الثاني ذكره الهندي قال: ومن هذا يُعلم أنه لا يثبت النسخ بكون راوي أحد

---

(١) حديث صحيح وقد مرَّ أنفًا.

(٢) رواه الترمذي في «سننه» (١١٠)، وقال: حديث حسن صحيح، وابن خزيمة في «صحيحه» (٢٢٥)، وأبو داود (٢١٤، ٢١٥)، وصححه المجد في «المنتقى» (ح٢٩٠)، وقال الحافظ في «التلخيص» (ح١٨٠): «وفي السنن بسند رجاله ثقات» فذكر الحديث.

(٣) رواه أحمد في «المسند» (٢٤٠١٩)، والترمذي في «سننه» (٣٢١٦)، وقال: حسن صحيح، والبيهقي في «الكبرى» (٧/ ٥٤).

الخبرين من أحداث الصحابة، أو يكون إسلامه متأخرًا عن إسلام راوي الآخر، وأطلق الأستاذ أبو منصور وابن بَرْهان: أنَّ رواية المتأخر صحبة ناسخة لرواية المتقدم.

الرابع: أن يكون الراوي لأحدهما أسلم بعد موت الآخر أو بعد قِصَّته.

السادس: معرفة التاريخ للواقعتين كحديث شداد بن أوس أنه قال: «**أفطر الحاجم والمحجوم**»[١]، قال الشاشي: هو منسوخ بحديث ابن عباس: «احتجم وهو محرم صائم»[٢]، أخرجه مسلم، قال ابن عباس: إنَّما صحبه محرمًا في حجة الوداع سنة عشر، وفي بعض طرق حديث شداد: أنَّ ذلك كان في زمن الفتح، وذلك سنة ثمان.

السابع: كون أحد الحكمين شرعيًّا، والآخر موافقًا للعادة، فيكون الشرعي ناسخًا للمعتاد، كخبر مس الفرج[٣].

- **[إجمال ما فُصّلَ:]**

وقال الماوردي في «الحاوي»: دلائل النسخ يقدم أحدها على الآخر، فإن جهل عُدل إلى الثاني، وهو بيان الرسول، فإن ثبت عنه عمل به، وكانت السنَّة مبينة لا ناسخة، فإنَّ عدم عُدِل إلى الثالث وهو الإجماع، فإن فُقد عدل إلى الرابع وهو الاستعمال، فإذا كان أحدهما مستعملًا والآخر متروكًا، كان المستعمل ناسخًا والمتروك منسوخًا، فإن فُقِد عُدل إلى الخامس وهو الترجيح بشواهد الأصول والأدلة، وكان غاية العمل به». اهـ.

وقال الخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٢٦/ وما بعدها) باب: «القول فيما يُعرف به الناسخ والمنسوخ:

---

(١) رواه الترمذي في «سننه» (٧٧٤)، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود (٢٣٦٧)، وابن ماجه (١٦٨٠)، وصححه المجد في «المنتقى» (١٦٤١)، والحديث مختلف فيه بيّنته في كتابي: «**ضعيف ناسخ الحديث ومنسوخه**» (وانظر: «النيل» (٨/ ٢٧٢/ وما بعدها) للشوكاني، و«التلخيص الحبير» (٢/ ٣٩٠/ وما بعدها).

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (١٩٣٨).

(٣) رواه أبو داود (١٨١)، والنسائي (١٦٣)، وابن ماجه (٤٧٩)، والترمذي (٨٢)، وقال: حديث حسن صحيح، وأحمد في «المسند» (٧٠٧٦)، وصححه المجد في «المنتقى» (٢٥٢)، والبخاري، قال: «أصحّ شيء في هذا الباب» نقله الترمذي في «سننه» عنه. وهناك حديث طلق بن علي بلفظ: الرجل يمس ذكره أعليه وضوء؟ فقال ﷺ: «**إنَّما هو بَضْعَة منك؟**» رواه أبو داود (١٨٢)، وابن ماجه (٤٨٣)، والترمذي (٨٥)، وقال: «وهذا الحديث أصح شيء روي في هذا الباب»، والنسائي (١٦٥) صححه علي ابن المديني وقال: هو عندنا أحسن من حديث بُسرة -يعني الحديث الأول- وصححه الفلاس، والطحاوي وابن حبان وابن حزم وابن الجوزي وأبو حاتم وأبو زرعة والطبراني [«نيل الأوطار»: (٢/ ٢٣٦/ وما بعدها)].

«اعلم أنَّ النسخ قد يعلم بصريح النطق، كما ذكرنا في حديث تحريم المتعة، وقد يعلم بالإجماع، وهو أن تجمع الأمة على خلاف ما ورد من الخبر فيستدل بذلك على أنه منسوخ لئلَّا تجتمع الأمة على الخطأ، وقد يعلم المنسوخ بتأخر أحد الأمرين عن الآخر مع التعارض مثال ذلك: ما أنا أبو بكر البرقاني . . . . ، عن عبادة بن الصامت أنَّ النَّبِيّ ﷺ كان إذا أنزل عليه الوحي نكس رأسه ونكس أصحابه رؤوسهم، فلمَّا سُرِّي عنه رفع رأسه فقال: «**قد جعل اللَّه لهنَّ سبيلًا، الثيب بالثيب والبكر بالبكر، أمَّا الثيب فيُجلد ثُمَّ يرجم، وأمَّا البكر فيجلد ثُمَّ ينفي**»[١].

وأنا القاضي أبو عمر الهاشمي . . . . ، عن ابن عباس أنَّ ماعز بن مالك رضي الله عنه أتى النَّبِيّ ﷺ فقال: إنه زنى، فأعرض عنه، فأعاد عليه فأعرض عنه، فسأل قومه أمجنون هو؟ قالوا: ليس به بأس، قال: أفعلت بها؟ قال: نعم، فأمر به أن يرجم، فانطلق به فرجم ولم يصل عليه»[٢].

قلت: [الخطيب]: رجم النَّبِيّ ﷺ ماعزًا من غير أن يجلده، دلَّ على أنَّ الجلد المذكور في حديث عبادة منسوخ، فإن قال قائل: ما الدليل على أنَّ قصة ماعز متأخرة عن حديث عبادة؟ قلنا: دلَّ على ذلك: ما أنا طلحة بن علي الكتاني . . . . ، عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ [النساء: ١٥]، قال: وقال في المطلقات: ﴿لَا تُخۡرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخۡرُجۡنَ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ﴾ [الطلاق: ١]، قال: هؤلاء الآيات قبل تنزيل سورة النور في الجلد فنسختها هذه الآية: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النور: ٢]، قال: والسبيل الذي جعله اللَّه لهنَّ الجلد والرجم، فإذا جاءت اليوم بفاحشة مبيّنة فإنها تخرج وتُرجم بالحجارة»[٣]، فقول رسول اللَّه ﷺ: «**قد جعل اللَّه لهنَّ سبيلًا**»، إلى آخر اللفظ هو أول ما نسخ من الحبس والأذى عن الزانيين الحُرَّيْن الثيبيْن، وثبت الرجم عليهما؛ لأنَّ كل شيء بعد أول فهو آخر.

فيُعلم التأخر في الأخبار بضبط تواريخ القصص، ويعلم أيضًا بإخبار الصحابي أنَّ هذا ورد بعد هذا كما [فذكر حديث ترك الوضوء ممَّا مست النار]

أنا أبو منصور . . . . ، قال: سمعت الزهري يقول: «يؤخذ بالأحدث من أمر رسول اللَّه ﷺ».

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١٣، ١٤/ ١٦٩٠).
(٢) أصله عند البخاري (٦٨٢٥)، ومسلم (١٦٩١)، ولفظه عند أبي داود في «سننه» (٤٤٢١).
(٣) رواه أبو داود في «سننه» (٤٤٠٤) قال المنذري في «مختصر السنن» (٧/ ٤٨٥): «في إسناده على بن الحسين بن واقد وفيه مقال»، وقد حسنوه بمجموع طرقه.

أنا أبو الحسن. . . . ، سمعت عليًّا يقول: «نهى رسول اللَّه ﷺ أن يحتسبوا لحوم الأضاحي بعد ثلاث»[1].

. . . . عائشة: قالت: فلمَّا كان بعد ذلك قيل يا رسول اللَّه لقد كان النَّاس ينتفعون من ضحاياهم، فقال رسول اللَّه ﷺ: «**وما ذاك**»؟، قالوا: يا رسول اللَّه نهيّنا عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث فقال رسول اللَّه ﷺ: «**إنَّما نهيتكم من أجل الدافّة التي دفَّت حضرة الأضحى، فكلوا وتصدقوا وادخروا**»[2]، قال الشافعي: فإذا دفَّت الدافة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف دافة، فالرُّخصة ثابتة بالأكل والتزوّد والادّخار والصدقة.

ويحتمل أن يكون النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث منسوخًا بكل حال فيُمسك الإنسان من ضحيته ما شاء ويتصدق بما شاء».

قلت: [الخطيب]: وإذا تعارض خَبَرَان من رواية صحابيين كان أحدهما أقدم صحبة كابن مسعود وابن عباس، لم يجز أن ينسخ خبر الأقدم بالأحدث لأنهما عاشا إلى أن قُبِضَ رسول اللَّه ﷺ، فيجوز أن يكون الإقدام سمع ما رواه بعد سماع الأحدث، ولأنه يجوز أن يكون الأحدث أرسله عمَّن قَدُمَتْ صحبته فلا تكون روايته متأخرة عن رواية الأقدم، فلا يجوز النسخ مع الاحتمال». اهـ.

وزاد السمعاني في القواطع (١/ ٤٣٦- ٤٤٠) تفصيلًا، ومنه قال:

«**والوجه الرابع من دلائل النسخ**: إجماع الصحابة، وإجماعهم ضربان: إجماع قول وإجماع فعل، أمَّا إجماعهم على القول، مثل قولهم: نسخ صوم رمضان صوم عاشوراء، ومثل قولهم: نسخت الزكاة سائر الحقوق في المال.

وإمَّا إجماعهم على الفعل، مثل صلاتهم إلى الكعبة بعد صلاتهم إلى بيت المقدس». اهـ.

قال ابن حزم في «الإحكام» (١/ ٣٩٠):

«إجماع الأمة على أنه لا يحل لأحد أن يقول في آية أو حديث: إنهما منسوخان لا يجوز العمل بهما، إلَّا بنص جليّ أو إجماع». اهـ.

(١) رواه البخاري (٥٥٧٣)، ومسلم (١٩٦٩).
(٢) رواه البخاري (٥٥٧٠)، ومسلم (٢٨/ ١٩٧٢).

- **المسألة (١٣١): إجماع الصحابة يُنْسخ به:**

قال ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٥٣٠):

«النسخ بالإجماع المنقول عن النبي ﷺ جائز؛ لأنَّ الإجماع أصله التوقيف من النبي ﷺ إمَّا بنص قرآن أو برهان قائم من آي مجموعة منه، أو بنص سنة أو برهان قائم منها كذلك، أو بفعل منه عليه السلام أو بإقرار منه عليه السلام لشيء علمه، فإذا كان الإجماع كذلك فالنسخ به جائز.

وقد ادّعى قوم أنَّ الإجماع صح على أنَّ القتل منسوخ على شارب الخمر في الرابعة، وهذه دعوة كاذبة؛ لأنَّ عبد اللَّه بن عمر، وعبد اللَّه بن عمرٍو يقولان بقتله، ويقولان جيئونا به فإن لم نقتله فنحن كاذبان.

قال أبو محمد: وبهذا القول نقول وباللَّه تعالى التوفيق». اهـ.

قلت: روى البخاري في «صحيحه» (**٦٧٨٠**) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنَّ رجلًا على عهد النَّبِيّ ﷺ كان اسمه عبد اللَّه، وكان يُلقب حمارًا، وكان يُضحك رسول اللَّه ﷺ، وكان النَّبِيّ ﷺ قد جلده في الشراب، فأتي به يومًا فأمر به فجُلد، فقال رجل من القوم: اللهم الْعنه، ما أكثر ما يُؤتى به، فقال النَّبِيّ ﷺ: «**لا تلعنوه، فواللَّه ما علمت إنه يحب اللَّه ورسوله**».

قال الحافظ في «الفتح» (١٢/ ٨٦):

«وفيه ما يدلُّ على نسخ الأمر الوارد بقتل شارب الخمر إذا تكرر منه إلى الرابعة أو الخامسة، فقد ذكر ابن عبد البر أنه أتى به أكثر من خمسين مرة». اهـ قلت: فلا عبرة بقول من خالف الحديث فإنَّ النَّبِيّ ﷺ لم يأمر بقتله، والحديث دليل الإجماع ولا عبرة بمخالفة من خالف.

وقال الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٢٦) تحت باب: القول فيما يُعرف به الناسخ والمنسوخ:

«اعلم أنَّ النسخ قد يُعلم بصريح النطق كما ذكرنا في حديث تحريم المتعة، وقد يُعلم بالإجماع، وهو أن تُجمع الأمة على خلاف ما ورد من الخبر فيستدلّ على أنه منسوخ؛ لئلا تجتمع الأمة على الخطأ، مثال ذلك: ما، نا. . . . أبو قتادة رضي الله عنه أنَّ النَّبِيّ ﷺ كان في سفر، فقال: احفظوا علينا صلاتنا» يعني صلاة الفجر، فضرب على آذانهم فما أيقظهم إلَّا حرُّ الشمس، فساروا هنيّة ثُمَّ نزلوا فتوضئوا، وأذن بلال فصلوا ركعتي الفجر، ثُمَّ صلوا الفجر وركبوا، فقال بعضهم لبعض: قد فرَّطنا في صلاتنا، فقال النَّبِيّ ﷺ: «**إنه لا تفريط في النوم، إنَّما التفريط في اليقظة، فإذا**

سها أحدكم عن صلاة فليصلها حين يذكرها ومن الغد للوقت»[1] .

والأمر بإعادة الصلاة المنسية بعد قضائها حال الذكر، عند ذلك الوقت منسوخ، لإجماع المسلمين أنَّ ذلك غير واجب ولا مستحب». اهـ.

قلت: وهناك مثال آخر إن نازع منازع في هذا الذي ذكره الخطيب، فقد روى البخاري (٦٨٤٨، ٦٨٥٠)، ومسلم (١٧٠٨) مرفوعًا: «**لا يُجلد فوق عشر جلدات إلَّا في حدّ من حدود اللَّه**».

قال ابن دقيق العيد في «إحكام الأحكام» (ص٦٥٥):

«فقال بعض الشافعية: إنه منسوخ بعمل الصحابة بخلافه». اهـ.

وقال الحافظ في «الفتح» (١٢/ ١٩٧):

«ومنها أنه منسوخ، دلَّ على نسخه إجماع الصحابة». اهـ.

وقال النووي في «شرح مسلم» (١١/ ١٧٥):

«وذهب الجمهور من الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى جواز الزيادة؛ لأنَّ عمر بن الخطاب ﵁ ضرب من نقش على خاتمه مائة، وضرب صبيغًا أكثر من الحد، وأجاب أصحابنا عن الحديث بأنه منسوخ، واستدلوا بأنَّ الصحابة ﵃ جاوزوا عشرة أسواط». اهـ.

وعلق الحافظ في النقل السابق على كلام النووي فقال: «وهو المعتمد، فإنه لا يعرف القول به عن أحد من الصحابة». اهـ يعني: القول بظاهر الحديث، وكون النسخ بإجماع الصحابة هو من دلائل النسخ كما مرَّ في المسألة (١٣٠)، ولكن لوقوع الخلاف في جوازه بالإجماع أفردت له هذه المسألة.

وقد فصَّل الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ١٢٨/ وما بعدها)، وبيَّن الخلاف في المسألة وممَّا قاله وأقرَّه:

«وممَّن جوّز كون الإجماع ناسخًا: الحافظ الخطيب البغدادي في كتاب «الفقيه والمتفقه»، ومثله بحديث الوادي الذي في الصحيح حين نام الرسول وأصحابه، فما أيقظهم إلَّا حرُّ الشمس، وقال في آخره: «**فإذا سها أحدكم عن صلاة فليصلها حين يذكرها، ومن الغد للوقت**» قال: فإعادة الصلاة المنسية بعد قضائها حال الذكر وفي الوقت منسوخ بإجماع

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٣١١/ ٦٨١)، وأبو داود في «سننه» (٤٣٣)، ونازع أبو الطيب في «عون المعبود» عند الحديث ما ذهب إليه الخطيب.

المسلمين على أنه لا يجب ولا يستحب.

ومثله أيضًا بحديث أسنده إلى زِرّ قال: قلت لحذيفة: أي ساعة تسحَرتم مع رسول اللَّه؟ قال: «هو النهار إلَّا أنَّ الشمس لم تطلع»[1] فقال: أجمع المسلمون أنَّ طلوع الفجر يُحرّم الطعام والشراب على الصائم مع بيان ذلك في قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] انتهى.

ودعواه النسخ في الثاني بالإجماع فيه نظر، فإنّ قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، صريح في التقييد بالفجر، فهو الناسخ حينئذ لا الإجماع، إلَّا أن يريد: أنَّ الأمة لما أجمعت على ترك ظاهره دلَّ إجماعهم على نسخه، لا أنَّ الإجماع هو الناسخ». اهـ.

● **المسألة: (١٣٢): شريعة محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع بالإجماع:**

قال الزركشي في: «البحر المحيط» (٤/ ٧٦):

«شريعة نبينا محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع بالإجماع.

واختلف في أنَّ عيسى بعث مقررًا لشريعة موسى عليه السلام، أو بشريعة مبتدأه؟ حكاه ابن الرِّفْعَة في «المطلب» ثُمَّ قال: والحق أنه لم ينسخ كل شريعة موسى، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: ٥٠] لأنه لم يحلل لهم كل ما حرم عليهم، لأنَّ منه الزنى والقتل والسرقة، وإنَّما أحل لهم السَّبْت، ولحم الإبل، وأشياء من الحيتان والطير تخفيفًا عنهم، ولم يوجب عليهم شيئًا لم توجبه شريعة موسى.

وقال الإمام في «تفسيره»: روي أنَّ الرسل بعد موسى عليه السلام كانت شريعتهم واحدة موافقة لشريعة موسى إلى أن جاء عيسى عليه السلام بشريعة محددة، قال: ومنع القاضي كون الرسول الثاني يأتي بشريعة الرسول الأوّل سواءً؛ أي: من غير زيادة ولا نقص؛ إذا كانت شريعة الأول محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر؛ لأنَّ الرسول إذا كان كذلك لم يعلم من جهته إلَّا ما قد علم من قبل، فكما لا يجوز أن يبعث رسولًا لا شريعة معه أصلًا لما بيّن في العقليات، كذلك ما نحن فيه». اهـ.

قلت: قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨].

---

(١) رواه أحمد في «المسند» (٢٣٢٥٤)، وابن ماجه في «سننه» (١٦٩٥)، والنسائي في «الصغرى» (٢١٥٢) قال السنّدي في «شرح سنن ابن ماجه» (٢/ ٣٢٢): «قال أبو إسحاق: حديث حذيفة منسوخ وليس بشيء». اهـ.

● **المسألة: (١٣٣): لا يشترط في الناسخ أن يكون متأخرًا عن المنسوخ في التلاوة.**

قال ذلك الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ١٠٧- ١٠٨) ثُمَّ قال:

«وهذا كالآية الدالة على البقاء بالبيت سنة متأخرة عن الدالة على البقاء أربعة أشهر وعشرًا، لأنها متقدمة في النزول على أربعة أشهر وعشر، ولكن كتابتها في المصحف جاءت على خلاف ما وقع به النزول، كذلك نقله المفسرون، وشبّهوه بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَاۚ﴾ [البقرة: ١٤٢]، وهذا نزل بعد أن تولَّوْا عن القبلة الأولى وتوجّهوا إلى الكعبة، ثُمَّ جاء بعد ذلك: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَاۚ﴾ [البقرة: ١٤٤]، وقوله: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ﴾ يدلُّ على أنه لم يحول بعد، وقوله: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ﴾ نزل قبل التحويل، وقوله: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ﴾ نزل بعد التحويل، فلم يأت الترتيب في الكتابة على مقتضى النزول، فَتَفَهَّم هذا الفصل فإنه دقيق المسألة عزيز الأمثلة». اهـ.

● **المسألة (١٣٤): يجوز نسخ بعض آية أو حديث لو جمعا حكمين:**

قال ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٤٩٥- ٤٩٦):

«إذا جمعت الآية أو الحديث حكمين فصاعدًا، فجاء نص أو إجماع نسخ أحد الحكمين، أو تخصيصه، أو إخراجه إلى الندب، وقف عنده، ولم يحل لمسلم أن يقول: إنَّ الحكم الآخر منسوخ من أجل هذا الحكم المذكور معه في الآية أو الحديث، ولا أنه مخصوص، ولا أنه ندب، بل يبقى على حكمه كما كان، وعلى ما يوجبه ظاهره، لقول اللَّه ﷻ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ﴾ [الإسراء: ٣].

ومن ادعى أنَّ هذا الحكم مرتبط بيانه أو نسخه بحكم آخر فقد افترى على اللَّه ﷻ، وادَّعى ما لا دليل عليه، ولزمه أنَّ متى وجد في سورة واحدة آية منسوخة أن يقول: إنَّ تلك السورة منسوخة كلها من أجل الآية المنسوخة منها، ولزمه ما هو أفحش من هذا، وهو أن يقول: إنَّ القرآن كله منسوخ من أجل وجوده فيه أحكامًا كثيرة منسوخة.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥] ثُمَّ نسخ تعالى الإمساك في البيوت وأثبت استشهاد الأربعة.

وقد نهى رسول اللَّه ﷺ عن مهر البغي وحلوان الكاهن وكسب الحجّام وثمن الكلب، فخرج كسب الحجام عن التحريم بحديثه عليه السلام: «**أطعمه رقيقك وناضحك**»، فيلزم من خالفنا أن يبيح من أجل ذلك مهر البغي وحلوان الكاهن!

هذا ما لا يقوله مسلم، وقد قال الطحاويّ: إنَّ النهي عن ثمن الكلب منسوخ بنسخ إيجاب قتل الكلاب». اهـ ثُمَّ ردَّ قول الطحاوي بأنه لا دليل عليه.

قلت: أمَّا الحديث الأول: فهو ما رواه أحمد في «المسند» (**١٥٧٥٦**)، وأبو داود في «سننه» (**٣٤٢١**)، والنسائي (**٤٢٩٤**)، والترمذي (**١٢٧٥**)، وقال: حديث حسن صحيح، وابن حبان في «صحيحه» (**٥١٥٢**)، والحاكم في «المستدرك» (**٢٢٤٢**)، (**٢٢٤٣**)، وصححه ووافقه الذهبي وصححه المجد في «المنتقى» (**٢٣٦٨- ٢٣٦٩**) عن رافع بن خديج أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**كسب الحجام خبيث، ومهر البغي خبيث، وثمن الكلب خبيث**»، وفي رواية: «**شر المكاسب**، . . .»، وفي رواية: «أنَّ النَّبِيّ ﷺ نهى عن. . .».

وأمَّا الحديث الناسخ لحرمة كسب الحجام: فما رواه أحمد في «المسند» (**١٤٢٢٤**)، وابن ماجه في «سننه» (**٢١٦٦**)، ومالك في «الموطأ» (**٢/ ٩٧٤/ رقم ٢٨**)، وقال الحافظ في «الفتح» (**٤/ ٤٥٩**): رجاله ثقات، وقال الهيثمي في «المجمع» (**٤/ ٩٣**): «ورجال أحمد رجال الصحيح» ذكر ذلك الشوكاني في «النيل» عند حديث (**٢٣٧٠**)، وصححه المجد في «المنتقى» من حديث مُحَيِّصة بن مسعود أنه كان له غلام حجام فزجره النَّبِيّ ﷺ عن كسبه فقال: ألا أطعمه أيتامًا لي؟ قال: «**لا**» قال: أفلا أتصدق به؟ قال: «**لا**»، فرخّص له أن يعلفه ناضحه»، وفي رواية أحمد قال ﷺ: «**أطعمه ناضحك**».

• **ثُمَّ نسخ الأخير بما رواه البخاري (٢١٠٢)، ومسلم (٦٢/ ١٥٧٧) عن أنس**: «أنَّ النَّبِيّ ﷺ احتجم حَجَمَهُ أبو طيْبة وأعطاه صاعين من طعام، وكلم مواليه فخففوا عنه»، وفي رواية: «أن يخفّفوا عنه من ضريبته» عند البخاري (**٢٢٨١**)، وفي رواية (**٦٦/ ١٢٠٢**): «ولو كان سُحتًا لم يُعطه النَّبِيّ ﷺ» عن ابن عباس، وفي رواية البخاري (**٢١٠٣**) قال: «ولو كان حرامًا لم يعطه»، قال الشوكاني في «نيل الأوطار» عند الحديث (**٢٣٧٢**): «وذلك ظاهره في الجواز». اهـ.

• **المسألة (١٣٥): في مناقل النسخ ومراتبه:**

قال أبو محمد بن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٤٩٤- ٤٩٥):

«**فصل في مناقل النسخ**: مراتب الأوامر في الشريعة كلها خمسة لا سادس لها، وهي حرام، وهو الطرف الواحد، وفرض: وهو الطرف الثاني، وبين هذين الطرفين ثلاث مراتب، فيلي الحرام مرتبة الكراهة، وهي الأشياء التي تركها خير من فعلها، إلَّا مَنْ تركها أُجِر، ومن فعلها لم يأثم، وذلك نحو الأكل مُتّكئًا، والتمسح من الغسل في ثوب مُعدّ لذلك

وما أشبه ذلك.

ويلي مرتبة الفرض مرتبة النَّدْب، وهي الأشياء التي فِعْلُها خير من تركها، إلَّا أنَّ مَنْ فعلها أُجِر، ومن تركها غير راغب عنها لم يأثم، وفي هذا الباب يدخل التطوع كله بأفعال الخير، وبين هاتين المرتبتين مرتبة المباح المطلق، وهو ما تركه وفعله سواء، إن فعله لم يؤجر ولم يأثم، وإن تركه لم يؤجر، كجلوس الإنسان مربعًا أو مرفوع الركبة الواحدة، وصباغة ثوبه أخضر أو أسود، وحسه الشيء بيده وما أشبه ذلك.

فإذا نسخ الفرض نظر، فإن كان بلفظ: «لا تفعل» بعد أن أمرنا بفعله فهو منتقل إلى التحريم، لأنَّ هذه صيغة للتحريم، وإنْ نسخ بأن قال: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [الممتحنة: ١٠] أو بلفظ تخفيف أو بترك أو بفعل، لم ينتقل إلَّا إلى أقرب المراتب وهو الندب، وذلك مثل صيام عاشوراء، فإنه لما نسخ وجوبه انتقل إلى الندب، وكذلك إن نُسخ التحريم، فإن كان نسخه بلفظ «افعل» انتقل إلى الفرض؛ لأنَّ هذه صيغة الفرض، وإن نسخ بلا جناح، أو بتخفيف، انتقل إلى أقرب المراتب إليه وهي الكراهة، وإذا نسخت الكراهة أو الندب بلفظ «افعل» انتقلا إلى الفرض، فإن نسخا بتخفيف انتقلا إلى الإباحة المطلقة؛ لأنَّ الإباحة أقرب إليهما من الفرض والتحريم؛ لأنَّ المكروه والمندوب إليه مباحان، ولكنهما معلقان بشرط كما ترى، وقد نسخ تحريم وطء النساء بعد النوم في ليالي الصوم إلى الإباحة، ونسخ المنع من القتال بإيجابه، ونسخ فرض استقبال بيت المقدس بالتحريم، وقد نسخ فرض بفرض آخر، كنسخ حبس الزواني إلى الجلد والرجم، أو الجلد والتغريب». اهـ.

- **المسألة (١٣٦): في نسخ الفعل بالأمر والأمر بالفعل:**

قال ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٥٢٥- ٥٢٦):

«قد بيّنّا أنَّ كل ما فعله ﷺ من أمور الديانة، أو قاله منها فهو وحيٌّ من عند اللَّه ﷻ، بقوله تعالى: ﴿إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۚ﴾ [الأنعام: ٥٠]، وبقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]، واللَّه تعالى يفعل ما يشاء، فمرة يُنزل أوامره بوحي يُتلى، ومرة بوحي يُنقل ولا يتلى، ومرة بوحي يعمل به ولا يُتلى ولا يُنقل، لكنه قد رفع رسمه وبقي حكمه، ومرة أن يُريَ نبيّه ﷺ في منامه ما شاء، ومرة يأتيه جبريل بالوحي، لا معقب لحكمه، فجائز نسخ أمره ﷺ بفعله، وفعله بأمره، وجائز نسخ القرآن بكل ذلك، وجائز نسخ كل ذلك بالقرآن، وكل ذلك سواء ولا فرق.

وكذلك الشيء يراه رسول اللَّه ﷺ، ويُقره ولا ينكره، وقد كان تقدم عنه تحريم جليٌّ، فإنَّ

ذلك نسخ لتحريمه، لأنه مفترض عليه التبليغ، وإنكار المنكر وإقرار المعروف وبيان اللوازم، وهو معصوم من النَّاس، ومن خلاف ما أمره به ربه تعالى، فلمَّا صحّ كل ما ذكرنا أيقنَّا أنه إذا علم شيئًا كان قد حرمه ثُمَّ علمه ولم يغيّره: أنَّ التحريم قد نسخ، وأنَّ ذلك قد عاد حقًا مباحًا ومعروفًا غير منكر.

وأمَّا إن كان قد تقدم في ذلك الشيء نهي فقط، ثُمَّ رآه ﷺ أو علمه فأقرّه، فإنَّما ذلك بيّن أنَّ ذلك النهي على سبيل الكراهة فقط؛ لأنه لا يحل لأحد أن يقول في شيء من الأوامر إنَّ هذا منسوخ إلَّا ببرهان جليٍّ؛ إذْ كلها على وجوب الطاعة لها وما تيقنّا وجوب طاعتنا له، فحرام علينا مخالفته لقول قائل: هذا منسوخ، ولو جاز قبول ذلك ممَّن ادعاه بلا برهان لسقطت الشرائع كلها؛ لأنه ليس قول زيد وعمر ومالك والشافعي وأبي حنيفة: هذا منسوخ بأوْلى من قول كل من على ظهر الأرض فيما يستعمله مَنْ ذكرنا: هذا أيضًا منسوخ.

وقد قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، ومن قال في شيء من أوامر اللَّه تعالى، أوْ أوامر رسوله ﷺ هذا منسوخ أو هذا متروك، أوْ هذا مخصوص، أوْ هذا ليس عليه العمل، فقد قال: دعوا ما أمركم به ربكم أو نبيّكم ولا تعملوا به، وخذوا قولي وأطيعوني في خلاف ما أُمرتم به.

فحقّ من قال ذلك أن يُعصى ولا يُلتفت إلى كلامه، إلَّا أن يأتي ببرهان من نص أو إجماع.

وممَّا ذكرنا أنه نهى عنه ﷺ، ثُمَّ رآه فلم ينكره، نهي المصلين خلف الجالس عن القيام، ثُمَّ ﷺ في مرضه الذي مات فيه جالسًا، والنّاس وراءه قيام ولم ينكر ﵇ ذلك، فصح أنَّ ذلك النهي الأول ندب، إلَّا من فعل ذلك إعظامًا للإمام فهو حرام على ما بيّن ﵇ يوم صلاته إذا ركب فرس أبي طلحة فسقط». اهـ.

أمَّا نهيه: فقد رواه البخاري (٦٨٩)، ومسلم (٧٧/ ٤٤١) عن أنس قال: سقط النَّبِيّ ﷺ عن فرس فجَحِش شِقّهُ الأيمن، فدخلنا عليه نعوده، فحضرت الصلاة فَصَلَّى بنا قاعدًا، فصلّينا وراءه قعودًا، فلمَّا قضى الصلاة قال: «**إنَّما جعل الإمام ليُؤتَمَّ به، فإذا كبَّر فكبرّوا، وإذا سجد فاسجدوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال: سمع اللَّه لمن حمده فقولوا ربنا ولك الحمد، وإذا صلى قاعدًا فصلوا قعودًا أجمعون**»، وفي رواية لمسلم **(٨٤/ ٤١٣)**: «فالتفت إلينا فرآنا قيامًا، فأشار إلينا فقعدنا فصلينا بصلاته قعودًا، فلمَّا سلَّم قال: «**إن كدتم آنفًا لتفعلون فعل فارس والروم يقومون على ملوكهم وهم قعود فلا تفعلوا ائتموا بأئمتكم إن صلى قائمًا فصلوا**

قيامًا، وإن صلى قاعدًا فصلوا قعودًا».

وأمَّا الحديث الذي نسخ الأمر بالصلاة قعودًا وراء الإمام القاعد: ما رواه البخاري (٦٨٧) من حديث عائشة وفيه: «ثُمَّ إنَّ النَّبِيّ ﷺ، وجد من نفسه خِفّة فخرج بين رجلين أحدهما العباس لصلاة الظهر وأبو بكر يصلي بالنَّاس، فأجلساه إلى جانب أبي بكر فجعل أبو بكر يصلي وهو يأتم بصلاة النَّبِيّ ﷺ، والنَّاس بصلاة أبي بكر والنَّبِيّ ﷺ قاعد».

وكذلك ما رواه البخاري بعد هذا الحديث (٦٨٩)، وفيه: «قال الحميدي: قوله: «**إذا صلى جالسًا فصلوا جلوسًا**» هو في مرضه القديم، ثُمَّ صلى بعد ذلك النَّبِيّ ﷺ جالسًا والنَّاس خلفه قيامًا لم يأمرهم بالقعود، وإنَّما يؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النَّبِيّ ﷺ». اهـ.

ولابن حجر تعليق في «الفتح» (٢/ ٢٠٩- ٢١٠) على وجوه الجمع بين الحديثين.

- **المسألة (١٣٧) فيما يجوز النسخ فيه وفيما لا يجوز فيه النسخ:**

قال الإمام ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٤٨٦/ وما بعدها):

«النسخ لا يجوز إلَّا في الكلام الذي معناه الأمر والنهي، والكلام كله ينقسم إلى أربعة أقسام: أمر، ورغبة، وخبر، واستفهام، فالاستفهام والخبر والرغبة لا يقع فيها نسخ، وإنَّما يسمى الرجوع عن الخبر وعن الاستفهام استدراكًا، فكل ذلك منفيٌّ عن اللَّه ﷻ؛ لأنَّ الرجوع عنهما إنَّما هو تكذيب للخبر المرجوع عنه، ومعرفة وكراهية لما رجع عن الاستفهام عنه لعرض حدث، أو لعلم بشيء كان يحصل، وأمَّا الرجوع عن الرغبة فإنَّما يسمى استقالة أو تنزّهًا عمَّا انَحط إليه قبل ذلك، وقد قدَّمنا أنَّ المعاني إذا اختلفت فواجب أن يُخالف بين أسمائها؛ لئلا يقع الإشكال وليلوح البيان ويصح الفهْمُ والإفهام، فبقي الرجوع عن الأمر بإحداث أمر غيره فيسمى نسخًا، وهو فعل مَنْ علم أن سيرفع أمره ويحيله، فإذا ورد الكلام لفظه لفظ الخبر ومعناه معنى الأمر، جاز النسخ فيه[1]، مثل قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠]، وفي هذا توجد منَّا المعصية، مثل قوله تعالى: ﴿مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، فإنَّما هذا أمر لنا بأن نُؤَمِّن كل من دخل مقام إبراهيم، وليس هذا خبرًا، ولو كان خبرًا لكان كذبًا؛ لأنه قد قتل النَّاس حوله ظلمًا وعدوانًا.

(١) قال الزركشي في «البحر» (٤/ ١٠٠): «أمَّا الخبر الذي بمعنى الأمر أو النهي نحو: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩] فلا خلاف في جواز نسخه اعتبارًا بمعناه». اهـ.

وموجود في كل لغة أن يرد الأمر بلفظ الخبر وبلفظ الاستفهام، كقول القائل لعبده: أتفعل أمر كذا، أو ترى ما يحل بك؟ وإنَّما ذلك أنَّ ا لخبر عن الشيء إيجاب لما يخبر به عنه، والأمر إيجاب لفعل المأمور به، فهذا اشتراك بين صيغة الخبر وصيغة الأمر، فإذا قال قائل: حق عليك القيام إلى زيد، فهذا خبر صحيح البِنْيةَ معناه قم إلى زيد.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، معناه: ليحج النَّاس منكم من استطاع، وكذلك إذا قال القائل: قد أوجبت عليك القيام إلى زيد، فهذا خبر صحيح البِنْية معناه: قم إلى زيد، وكذلك قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣]، معناه: صوموا، فما كان من الأخبار هكذا فالنسخ فيها جائز.

وأمَّا ما كان خبرًا مُجَرَّدًا مثل: قام زيد وهذا عمرو، ووقع أمس خطب كذا، وزيد الآن قائم، وغدًا يكون أمر كذا فهو لا يجوز النسخ فيه البتّة؛ لأنه تكذيب لهذا الخبر، واللَّه تعالى مُنَزَّهٌ عن الكذب بإخباره تعالى، أنَّ قوله الحق، وبقوله تعالى: ﴿فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ﴾ [ص: ٨٤]، وهو موصوف بأنه ينسخ ويحيل ويبدل الأمور بقوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٩]، وبقوله تعالى: ﴿تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، وبقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [المدثر: ٣١] بإخباره تعالى أنه كل يوم في شأن.

ولا نسخ في الوعد ولا في الوعيد البتة؛ لأنه كان يكون كذبًا وإخلافًا، وقد تنزّه اللَّه تعالى عن ذلك، ولكن الآيات والأحاديث الواردة في ذلك مضموم بعضها إلى بعض ولا يجوز أن نقتصر منها على بعض، على ما بيّنّا في كتاب الفِصَل». اهـ.

وقال الإمام ابن القيم في «بدائع الفوائد» (١/ ١٤٠) في بيان عدم جواز نسخ الأخبار:

«فإنَّ أحكام التوحيد التي اتفقت عليه دعوة الرسل يستحيل دخول النسخ فيه وهذه السورة أخلصت التوحيد، ولهذا سمّيت سورة الإخلاص». اهـ.

وبيّن امتناع دخول النسخ على الأخبار معلقًا على الحديث الذي رواه البخاري في «صحيحه» (٢٦٥٨)، ومسلم (١٣٨٥) مرفوعًا: «**كل مولود يولد على الفطرة**» فقال:

«حيث جاءت الفطرة في كلام رسول اللَّه ﷺ فالمراد بها فطرة الإسلام لا غير، ولم يجئ قط في كلامه مرادًا بها فطرة الشقاوة وابتداء الخلقة في موضع واحد، ولفظ الحديث يدلُّ على أنه غير منسوخ، وأنه يستحيل فيه النسخ -كما قال بعضهم- لأنه خبر محض، ليس حكمًا

يدخل تحت الأمر والنهي فلا يدخله النسخ». اهـ.

كذا في «مختصر السنن» (٧/ ٨٣- ٨٤):

وكذلك علق في «مختصر السنن» (٣/ ٢٥) على الحديث الذي رواه البخاري (٢١٤٠)، ومسلم (١٤٠٨) في «صحيحيهما» مرفوعًا: «**لا يخطب الرجل على خطبة أخيه**»، فقال: «إنَّ هذا من الأحكام الممتنع نسخها، فإن صاحب الشرع علّله بالأخوّة، وهي علة مطلوبة البقاء والدوام لا يلحقها نسخ ولا إبطال»[١]. اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٤٢٤/ وما بعدها):

«إنَّ النسخ لا يجوز إلَّا فيما يجوز وقوعه على وجهين، كالصلاة والصوم والعبادات الشرعية، فأمَّا مَا لا يجوز أن يكون إلَّا على وجه واحد مثل التوحيد وصفات اللَّه ﷻ فلا يصح فيه النسخ، وعبّر بعضهم عن هذا فقال إنَّ النسخ لا يقع في موجبات العقول وإنّما يقع في مجوّزات العقول؛ ولذلك قال النَّبِيّ ﷺ: «**إنَّ ممَّا أدرك النَّاس من كلام النبوّة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما شئت**»[٢].

وذلك أنَّ الحياء غريزة في الإنسان محمودة حسنة في العقول، وهو قائم بعينه ونفسه فلم يجز أن تتناسخه الأديان والشرائع، فكان ذلك مستمرًا في الشرائع على وجه واحد باقيًا ما بقي التكليف.

• **وممَّا لا يجوز النسخ فيه**: ما أخبر اللَّه تعالى من أخبار القرون الماضية والأمم السالفة، وكذلك ما أخبر من الكوائن في المستقبل من خروج الدجال وغير ذلك، لا يجوز فيه النسخ؛ فإنه لا يجوز النسخ في الأخبار بوجه ما؛ لأنه يؤدي إلى دخول الكذب في أخبار اللَّه تعالى وأخبار الرسول ﷺ، ولذلك لا يجوز.

فإن قال قائل: ما قولكم في الأخبار الواردة في الوعيد لمرتكبي الكبائر؟ قلنا: يجوز العفو عنها، قالوا: فهذا نسخ، قلنا: هذا ليس بنسخ، إنَّما هو من باب التكرّم والعدول عن المتوعَّد بالفضل، وقد يتكلم المتكلم بالوعيد وهو لا يريد إمضاءه، ولا يعد خِلْفًا بل يُعَدّ عفوًا وكرمًا[٣].

---

(١) بواسطة: «اختيارات ابن القيم الأصولية» (٢/ ٦٧٠- ٦٧٢).

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٣٤٨٤، ٦١٢٠).

(٣) قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٩٨): «فإن كان مما لا يمكن تغييره بأن لا يقع إلَّا على وجه واحد=

وقال أبو عمرو بن العلاء لعمرو بن عُبيد حين تكلما في هذا: إنك رجل أعجميُّ القلب، إنَّ العرب تَعُدُّ الانصراف عن الوعيد كرمًا، والانصراف عن الوعد لؤمًا، وأنشد:

وإنـــي إذا أوعـــدتـــه أو وعـــدتـــه ... لـمُـخـلـف إيـعـادي ومُـنْـجـز مـوعـدي

وقال الأصمعي: سمعت أعرابيًّا يقول: سبحان من إذا وعد وفّى وإذا أوعد عَفَيَ.

وقال بعض أصحابنا: إنَّ وقوع العفو عن المذنبين مع أنَّ الوعيد إنَّما جاء من ترتيب الخطاب بعضه على بعض، فإنَّ اللَّه تعالى قال: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ [النساء: ٩٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ﴾ [الأنفال: ١٦].

إلى مثل هذا، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، وقال في موضع آخر: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦]، وأمثال ذلك، فكانت الآيات المتقدّمة مرتّبة على هذا، والآيات المشتبه فيها مُضمرة، وإذا ورد الأمر بلفظ الخبر مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ١٢٨] فنسخه جائز.

- **وممَّا لا يجوز نسخه: الإجماع**؛ لأنَّ الإجماع لا يكون إلَّا بعد موت رسول اللَّه ﷺ، والنسخ لا يجوز بعد موته ﷺ.

- **وأمَّا نسخ الإجماع بالإجماع**، فمثل أن يجمع الصحابة في حكم على قولين، ثُمَّ يجمع التابعون بعدهم على قول واحد منهما، فتكون الصحابة مجمعة على جواز الاجتهاد فيها، والتابعون مجمعون على نسخ الاجتهاد فيها، وفي هذه المسألة قولان للشافعي، وعلى القول الذي يُجوِّز صحة الإجماع لا يكون نسخًا؛ لأنَّ الصحابة وإن سوَّغوا الاجتهاد، ولكن إنَّما سوَّغوا إذا لم يمنع منه مانع، كما سوَّغوا الاجتهاد من صحابيٍّ عند حضرة الرسول صلوات اللَّه وسلامه عليه، فكان منع الاجتهاد في إجماع التابعين لهذه العلة لا أنه منسوخ[1]». اهـ.

وزاد الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ١٠١- ١٠٢) في الوعيد فقال:

«وذكر بعضهم أنَّ منشأ الخلاف: أنَّ الوعيد هل هو خبر محض؟ أو هو مع ذلك إنشاء؟

= كصفات اللَّه، وخبر ما كان من الأنبياء، والأمم، وما يكون من الساعة وآياتها كخروج الدجَّال، فلا يجوز نسخه بالاتفاق كما قاله أبو إسحاق المرْوزي، وابن برهان؛ لأنه يفضي إلى الكذب». اهـ.

(١) قد مرَّ تحقيق المسألة في مسائل الإجماع.

كصيغ العقود التي تقبل النسخ؛ لكونه إخبارًا عن إرادة المتوعد وعزمه؟ كالخبر عن الأمر والنهي المتضمن خبره عن طلبه المتضمن إرادته الشرعية؛ وفي «صحيح مسلم»: لما نزل قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] **عظم ذلك** فأمرهم النَّبِيّ ﷺ أن يقولوا: سمعنا وأطعنا، فلمَّا ذلّت بها ألسنتهم نسخها اللَّه بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦][1].

قال البيهقي: وهذا النص بمعنى التخصيص، فإنَّ الآية الأولى وردت مَوْرِد العموم، فبيّنتها التي بعدها: أنَّ ممَّا لا يخفى لا يؤاخذ به، وهو حديث النفس الذي لا يستطيع العبد دفعه عن قلبه، وكثير من المتقدّمين كانوا يطلقون عليه اسم النسخ على الاتساع، بمعنى أنه لولا الآية الثانية لكان مؤاخذًا بجميع ذلك، ويحتمل أن يكون هذا خبرًا مُضمّنًا لحكم، وكأنه حكم بمؤاخذة عباده بجميع ذلك وتعبّدهم به، فلمَّا قابلوه بالطاعة خفف عنهم، ووضع عنهم حديث النفس، فيكون قوله: ﴿يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] خبرًا مُضمّنًا لحكم؛ أي: محاسبكم به، وهذا كقوله: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُواْ مِاْئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] الآية، وهذا كتبته من جملة كلام الشيخ أبي بكر الإسماعيلي.

قال: وقال الخطابي: النسخ لا يجري فيما أخبر اللَّه عنه أنه كان، وأنه فعل ذلك فيما مضى، لئلَّا يؤدّي إلى الكذب والخُلْف، ويجري عند بعضهم فيما أخبر أنه يفعله؛ لجواز تعليقه بشرط، بخلاف إخباره عمَّا فعله، فإنه لا يجوز دخول الشرط فيه، وهذا أصح الوجوه، وعليه تأوّل ابن عمر الآية، ويجري ذلك مجرى العفو وليس بخلف. انتهى.

قال الصَّيْرفي: فإنْ سَبَّبَ على أحدنا إدخال الوعيد في باب الأخبار فقد وَهِم، لأنَّ اللَّه قد أخبر أنه يغفر ما دون الشرك إن شاء.

وقال القرطبيّ: أمَّا الوعيد والوعد، فلمَّا كانا معلّقين على ما يجوز النسخ والتبديل جاز نسخهما، نعم قد ورد في الشرع أخبار ظاهرها الإطلاق، وقيّدت في مواضع أخرى، كقوله: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦]، فقد جاء تقييده بقوله: ﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ﴾ [الأنعام: ٤١]، ونحوه، فقد يظنّ من لا بصيرة له أنَّ هذا من باب النسخ في الأخبار وليس كذلك، بل هو من باب الإطلاق والتقييد».

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١٩٩/ ١٢٥).

- **هل يرد النسخ في الدعاء؟**

روى الترمذي عن ابن عمر: أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**اللهم العن أبا سفيان، اللهم العن الحارث بن هشام، اللهم العن صفوان بن أمية**»[١]، قال ﷺ، وهم كفار قريش، ثُمَّ أسلموا بعد ذلك.

قال صاحب «الفردوس»: وهذا منسوخ بقوله: «**اللهم أيما رجل سببته أو شتمته فاجعل ذلك قربة إليك**» متفق عليه، وفي رواية: «**أيما مؤمن**»[٢]». اهـ.

- **المسألة (١٣٨): أمور لا يثبت بها النسخ:**

قال الزركشي في: «البحر المحيط» (٤/ ١٦٠):

«لا يثبت النسخ بالترتيب في المصحف وقد سبق.

ولا بكون أحد الحكمين أخف من الآخر، خلافًا للقائلين بأنه لا ينسخ الشيء إلَّا بما هو أخف منه، فإنهم زعموا أنَّ ذلك من أدلة النسخ، وأنَّ الأخف هو الناسخ والأغلظ هو المنسوخ.

ولا بكون أحدهما يوافق الحظر والآخر الإباحة، خلافًا للقائلين بأنَّ أصل الأشياء الإباحة، حيث زعموا أنَّ الناسخ ما يقتضي الحظر؛ لأنَّ الانتقال من الحظر إلى الإباحة يعيّن العَوْد إلى الإباحة ثانيًا، فجعلت الآية المبيحة تأكيدًا لما قبلها من الإباحة، والآية التي فيها الحظر ناقلة عمَّا كان عليه من الإباحة، ومن زعم أنَّ الأشياء على الحظر حتى يأتي دليل الإباحة، فإنه يجعل آية الإباحة ناسخة، ويجعل التي فيها الحظر مؤكّدة لما كان عليه من الحظر.

قال أبو إسحاق المروزي: وهذا خلاف مذهب الشافعي، وليست الأشياء عنده على الحظر ولا على الإباحة، بل هي على ما شرّع اللَّه فلابدّ من دليل على النسخ واللَّه أعلم». اهـ.

---

(١) رواه أحمد في «المسند» (**٥٦٧٤**) بزيادة: «فنزلت هذه الآية: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران:]»، ورواه البخاري (**٤٥٦٠**) بلفظ: «**اللهم العن فلانًا وفلانًا**»، ورواه الترمذي (**٣٠٠٤**)، وقال: حسن غريب بلفظ أحمد وفيه: «فتاب اللَّه عليهم فأسلموا وأحسن إسلامهم».

(٢) رواه مسلم (**٢٦٠٢**) في «صحيحه»، والبخاري في «الأدب المفرد» (**٢٣٤**).

● **المسألة (١٣٩): في نسخ القرآن بالسُّنَّة والسُّنَّة بالقرآن والسُّنَّة بالسُّنَّة وبرهان ذلك:**

قال ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٥١٨/ وما بعدها):

«اختلف الناس في هذا، بعد أن اتفقوا على جواز نسخ القرآن بالقرآن، وجواز نسخ السنَّة بالسنَّة، فقالت طائفة: لا تُنسخ السنَّة بالقرآن ولا القرآن بالسنَّة، وقالت طائفة: جائز كل ذلك والقرآن يُنسخ بالقرآن وبالسنَّة، والسنَّة تُنسخ بالقرآن وبالسنَّة.

وبهذا نقول وهو الصحيح، وسواءً عندنا السنَّة المنقولة بالتواتر والسنَّة المنقولة بأخبار الآحاد كل ذلك ينسخ بعضه بعضًا، وينسخ الآيات من القرآن، وينسخه الآيات من القرآن وبرهان ذلك: ما بيَّنَّاه في باب الأخبار من هذا الكتاب: من وجوب الطاعة لما جاء عن النَّبيِّ ﷺ كوجوب الطاعة لما جاء في القرآن ولا فرق، وأنَّ كل ذلك من عند اللَّه تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]، فإذا كان كلامه وحيًا من عند اللَّه ﷻ، والقرآن وحي فنسخ الوحي بالوحي جائز؛ لأنَّ كل ذلك سواء في أنه وحي.

واحتج من منع ذلك بقوله تعالى ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ﴾ [يونس: ١٥]، وهذا لا حجة لهم فيه لأننا لم نقل إنَّ رسول اللَّه ﷺ بدّله من تلقاء نفسه، وقائل هذا كافر، وإنَّما نقول إنه ﵇ بدلّه بوحي من عند اللَّه تعالى، كما قال آمرًا له أن يقول: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ﴾ [الأنعام: ٥٠]، فصح بهذا نصًّا جواز نسخ الوحي بالوحي، والسنَّة وحي فجائز نسخ القرآن بالسنَّة والسنَّة بالقرآن.

واحتجوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] قالوا: والسنَّة ليست مثلًا للقرآن ولا خيرًا منه.

وهذا أيضًا لا حجة لهم فيه؛ لأنَّ القرآن أيضًا ليس بعضه خيرًا من بعض، وإنَّما المعنى: نأت بخير منها لكم أو مثلها لكم، ولا شك أنَّ العمل بالناسخ خير من العمل بالمنسوخ، قبل أن ينسخ، وقد يكون الأجر على العمل بالناسخ مثل الأجر على العمل بالمنسوخ قبل أن ينسخ، وقد يكون أكثر منه، إلَّا أنَّ فائدة الآية أننا قد أمنَّا أن يكون العمل بالناسخ أقل أجرًا من العمل بالمنسوخ قبل أن يُنسخ، لكن إنَّما يكون أكثر منه أو مثله، ولابدَّ من أحد الوجهين تفضّلًا من اللَّه تعالى -لا إله إلا هو- علينا وأيضًا فإنَّ السنَّة مثل القرآن في وجهين:

أحدهما: أن كلاهما من عند اللَّه ﷻ على ما تلونا آنفًا من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤].

والثاني: استواؤهما في وجوب الطاعة بقوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وبقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، وإنَّما افترقا في ألَّا يكتب في المصحف غير القرآن، ولا يتلى معه غيره محفوظًا به، وفي الإعجاز فقط(١).

وليس في العالم شيئان إلَّا وهما يشتبهان من وجه ويختلفان من آخر لابدَّ من ذلك ضرورة، ولا سبيل إلى أن يختلفا من كل وجه ولا أن يتماثلا من كل وجه، وإذْ قد صح هذا كله، فالعمل بالحديث الناسخ أفضل وخير من العمل بالآية المنسوخة وأعظم أجرًا، كما قلنا قبل ولا فرق، وقد قال تعالى: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وقد تكون المشركة خيرًا منها في الجمال وفي أشياء من الأخلاق ونحوها، وإن كانت المؤمنة خيرًا عند اللَّه تعالى، وهذا شيء يعلم حسًّا ومشاهدة وباللَّه تعالى التوفيق.

واحتجوا أيضًا بقوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]، وهذا لا حجة لهم فيه، لأنه كل ما جاء عن النَّبِيّ ﷺ فاللَّه ﷻ هو المثبت له، وهو تعالى الماحي به لما يشاء أن يمحو من أوامره، وكل من عند اللَّه، وهذه الآية حجة لنا عليهم في أنه تعالى يمحو ما يشاء بما شاء على العموم، ويدخل في ذلك السنَّة والقرآن.

واحتجوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، قالوا: والمبيِّن لا يكون ناسخًا.

وهذا خطأ من وجهين:

أحدهما: ما قد بيّنّا من أنَّ النسخ نوع من أنواع البيان؛ لأنه بيان ارتفاع الأمر المنسوخ، وبيان إثبات الأمر الناسخ.

والثاني: أنَّ قولهم: إنَّ المبيِّن لا يكون ناسخًا دعوى لا دليل عليها، وكل دعوى تعرّت من برهان فهي فاسدة ساقطة.

● **وممَّا يُبيّن نسْخ القرآن بالسنَّة بيانًا لا خفاء به**: قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٥]، ثُمَّ قال ﷺ: «**خذوا عني، خذوا عني، قد**

---

(١) وهناك وجه ثالث، وهو ما رواه أبو داود في «سننه» (**٤٥٩٣**) عن المقدام بن معدي كرب عن رسول اللَّه ﷺ قال: «**ألا إني أوتيت الكتاب ومثلهُ معه**» ذكر ابن تيمية في «المجموع» (**١٣/ ٣٦٣**) الحديث فقال: «يعني السنَّة». اهـ ورواه الترمذي في السنن (**٢٦٦٤**)، وقال: حديث حسن غريب من هذا الوجه، وابن ماجه (**١٣**)، وأقرَّ المنذري في «مختصر السنن» تحسين الترمذي. وأحمد في «المسند» (**١٦٧٢٢**)، والدارمي في «سننه» (**٥٨٦**).

جعل اللَّه لهن سبيلًا : البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة ، والثيبّ بالثيبّ جلد مائة والرجم»(١) فكان كلامه ﷺ الذي ليس قرآنًا ناسخًا للحبس الذي ورد به القرآن .

فإن قال قائل: ما نسخ الحبس إلَّا قوله تعالى : ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، قيل له : أخطأت ؛ لأنَّ هذا الحديث يوجب بنصّه أنه قبل نزول آية الجلد ؛ لأنه بيان السبيل الذي ذكر اللَّه تعالى ، أمرٌ لهم باستماع تلك السبيل ، وأيضًا فإنَّ الحديث في التغريب والجلد ، وليس ذلك في الآية التي ذُكرت ، فالحديث هو الناسخ على الحقيقة .

وممَّا نسخت فيه السنَّة القرآن: قوله ﷻ : ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، فإنَّ القراءة بخفض أرجلكم وفتحها ، كلاهما لا يجوز أن يكون معطوفًا على الرؤوس في المسح ولابدَّ ، لأنه لا يجوز البتة أن يُحال بين المعطوف والمعطوف عليه بخبر غير الخبر عن المعطوف عليه ، لأنه إشكال وتلبيس وإضلال لا بيان ، لا نقول : ضربت محمدًا وزيدًا ومررت بخالدٍ وعمرًا ، وأنت تريد أنك ضربت عمرًا أصلًا فلمَّا جاءت السنَّة بغسل الرجلين صح أنَّ المسح منسوخ عنهما .

وهكذا عمل الصحابة ﷺ ، فإنهم كانوا يمسحون على أرجلهم حتى قال ﷺ : «**ويلٌ للأعقاب والعراقيب من النار**»(٢)، وكذلك قول ابن عباس : «نزل القرآن بالمسح» .

والنسخ تخصيص بعض الأزمان بالحكم الوارد دون سائر الأزمان ، وهم يُجيزون بالسنَّة تخصيص بعض الأعيان ، مثل قوله ﷺ : «**لا قطع إلَّا في ربع دينار فصاعدًا**»(٣)، وما أشبه ذلك ، فما الفرق بين جواز تخصيص بعض الأعيان بالسنَّة ، وبين جواز تخصيص بعض الأزمان بها؟ وما الذي أوجب أن يكون هذا ممنوعًا ، وذلك موجودًا؟ فإن قالوا : ليس التخصيص كالنسخ ، لأنَّ التخصيص لا يرفع النص ، والنسخ يرفع النص كله ، قيل لهم : إذا جاز رفع بعض النص بالسنَّة -وبعض النصّ نصّ- فلا فرق بين رفع بعض نص آخر بها ، وكل ذلك سواءً ولا فرق بين شيء منه ، وممَّا نسخ من القرآن بالسنَّة : قوله تعالى : ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]، نسخ بعضها قوله ﷺ : «**لا وصية لوارث**»(٤)، وقد قال قوم : إنَّ آيات المواريث نسخت هذه الآية ، وهذا خطأ محض ، لأنَّ النسخ هو رفع حكمٍ

(١) رواه مسلم (١٢/ ١٦٩٠).
(٢) متفق عليه : البخاري (٦٠ ، ٩٦)، ومسلم (٢٧/ ٢٤١).
(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (١٦٨٤)، والبخاري (٦٧٩١).
(٤) حديث صحيح ومرَّ تخريجه وممَّن رواه الترمذي (٢١٢٠)، وقال : حسن صحيح .

المنسوخ ومضاد له، وليس في آية المواريث ما يمنع من الوصية للوالديْن والأقربين؛ إذْ جائز أن يرثوا ويوصى لهم مع ذلك من الثلث.

وممَّا نُسخ من السنَّة بالقرآن: صلحه ﷺ أهل الحديبية[1] إلى المدة التي كانت، ثُمَّ نسخ اللَّه تعالى ذلك في سورة براءة، ولم يجز لنا صلح مشرك إلَّا على الإسلام فقط، حاشا أهل الكتاب، فإنه تعالى أجاز صلحهم على أداء الجزية مع الصَّغار، وأبطل تعالى تلك الشروط كلها، وتلك المدة كلها». اهـ.

قلت: أمَّا الصلح مع المشركين فهو أمر لا نسخ فيه، وهو مردود إلى اجتهاد أولياء الأمور على حسب المصلحة العامة على ضوء **قاعدة**: «**تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة**»، لا سيَّما مع الضعف والهوان الذي به الأمة ولا حول ولا قوة إلَّا باللَّه، وبهذا يجمع بين الأدلة، فإنه لو وُجد وجه للجمع ما يُقال بالنسخ -كما قرر ذلك الأصوليون ومنهم ابن حزم- فإذا كان حال الضعف فيقاس على حال المسلمين في مكة قبل الهجرة، وإذا وُجدت العزة والنُّصرة والغلبة فنعم.

قلت: وكذلك ممَّا ذكره الأصوليون من نسخ القرآن بالسنَّة: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩١]، وناسخه: ما رواه البخاري في صحيحه (**٣٠٤٤**)، ومسلم (**٤٥٠/ ١٣٥٧**) عن أنس: أنَّ النَّبيّ ﷺ دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه المغْفر، فلمَّا نزعه جاءه رجل فقال: ابن خَطَلٍ متعلّق بأستار الكعبة، فقال: «**اقتلوه**» قلت: وإن كان هذا في حق النَّبيّ ﷺ فقط فهو نوع من النسخ أيضًا.

وكذلك قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وناسخه: ما رواه مسلم في «صحيحه» (**١٦/ ١٩٣٤**): أنَّ رسول اللَّه ﷺ نهى عن أكل كُل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير» [قواطع الأدلة (١/ ٤٥٣- ٤٥٤)].

وممَّا نسخ القرآن السنَّة: ما ذكره السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٤٥٦):

«فإنَّ النَّبيّ ﷺ صالح المشركين عام الحديبية[2]، وكان ممَّا شرط في الصلح: إن جاء من المشركات مسلمة إلى النَّبيّ ﷺ ردَّها إليهم ثُمَّ نسخها اللَّه تعالى ونقض الصلح في ذلك على الخصوص بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠].

(١) و(٢) حديث صلح الحديبية رواه البخاري في «صحيحه» (٢٧٣١، ٢٧٣٢).

وأيضًا، فإنَّ النَّبيّ ﷺ أَخَّر الصلوات يوم الخندق حتى مضى هوي من اليل، ثُمَّ صلَّاها على ترتيب ما فاتت[١]، ثُمَّ إنَّ اللَّه تعالى نسخ ذلك بقوله: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢] الآية.

وأيضًا فإنّ النَّبِيّ ﷺ كان مُتَعّبدًا في الابتداء بالتوجه إلى بيت المقدس ولم يكن ثبوت ذلك بالكتاب؛ لأنه ليس من القرآن دليل عليه، ولم يكن ذلك أيضًا لاتباعه شريعة من قبله؛ فقد كان ذلك بمحض السنَّة، ثُمَّ نسخ بالكتاب، فثبت بما بيّنّا وجود نسخ السنَّة بالكتاب، وإذا وُجد صار شرعًا جائزًا». اهـ.

قلت: وقد نسخ تحول القبلة بقوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٥٠].

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٨١٥) باب: (نسخ السنَّة بالقرآن):

«فمن ذلك: نسخ تحليل الخمر بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، ونسخ تحريم المباشرة بقوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ونسخ صوم عاشوراء بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٤]، ونحو ذلك ممَّا يكثر تعداده». اهـ.

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٨١٦- ٨١٧):

«ذهب الجمهور إلى أن الفعل من السنَّة ينسخ القول، كما أنَّ القول ينسخ الفعل، وحكى الماوردي والروياني عن ظاهر قول الشافعي: أنَّ القول لا يُنسخ إلَّا بالقول، وأَّن الفعل لا يُنسخ إلَّا بالفعل.

ولا وجه لذلك؛ فالكل سنة وشرع، ولا يخالف في ذلك الشافعي ولا غيره، وإذا كان كل واحد منهما شرعًا ثابتًا عن رسول اللَّه ﷺ، فلا وجه للمنع من نسخ أحدهما بالآخر، ولاسيما وقد وقع ذلك في السنة كثيرًا.

ومنه قوله ﷺ: «**الثيب بالثيب جلد مائة والرجم**»[٢]، ثُمَّ رجم ماعزًا ولم يجلده[٣]، فكان ذلك نسخًا لجلد من ثبت عليه الرجم.

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٤١١٢)، ومسلم (٢٠٩/ ٦٣١)، والكلام هنا على صلاة الخوف التي أثبتها القرآن ثُمَّ السنَّة بعد ذلك ببيان مجملها.
(٢) رواه مسلم (١٢/ ١٦٩٠).
(٣) رواه البخاري (٦٨١٥)، ومسلم (١٦/ ١٦٩١).

ومنه: ما ثبت في «الصحيح» من قيامه ﷺ للجنازة ثُمَّ ترك ذلك[١]، فكان نسخًا.

وثبت عنه ﷺ قال: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[٢]، ثُمَّ فعل غير ما كان يفعله وترك بعض ما كان يفعله فكان ذلك نسخًا، وهذا كثير في السنَّة لمن تتبعه.

ولم يأت المانع بدليل يدل على ذلك، لا من عقل، ولا من شرع، وقد تابع الشافعيَّ في المنع من نسخ الأقوال بالأفعال ابنُ عقيل من الحنابلة وقال: الشيء إنَّما يُنسخ بمثله أو بأقوى منه، يعني: والقول أقوى من الفعل». اهـ.

وقال الخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٢٢/ وما بعدها):

«ويجوز نسخ القول بالقول، ونسخ الفعل بالقول، ونسخ الفعل بالفعل، ونسخ القول بالفعل؛ لأنَّ الفعل كالقول في البيان، فكما جاز النسخ بالقول جاز بالفعل.

فمن نسخ القول بالقول: ما أنا القاضي أبو بكر . . . عن الربيع بن سبرة حدثه عن أبيه قال حججنا مع النَّبِيّ ﷺ حتى إذا كان بعسفان قال: «**استمتعوا بهذه النساء**»، فجئت أنا وابن عم لي بيُرِدَيْن إلى امرأة، فإذا بُرْدُ ابن عمِّي خيرٌ من بُرْدي، وأنا أشبُّ منه، فقالت: بُرد كبرد، قال: فاستمتعت منها على ذلك البرد -وذكر أجلًا حتى إذا كان يوم التروية قام رسول اللَّه ﷺ فقال: «**إني كنت أمرتكم بهذه المتعة، وإنَّ اللَّه حرَّمها إلى يوم القيامة، فمن كان استمتع من امرأة فلا يرجع إليها، وإن كان بقي من أجله شيء، فلا يأخذ منها ممَّا أعطاها شيئًا**»[٣].

ومن نسخ الفعل بالقول: ما أنا الحسن . . . عن أنس قال: أتى النَّبِيّ ﷺ رهْط من عُرْيْنة فقالوا: يا رسول اللَّه، قد اجتوينا[٤] المدينة فعظمت بطوننا، فأمرهم النَّبِيّ ﷺ أن يلحقوا براعي الإبل فيشربوا من ألبانها وأبوالها، فلحقوا براعي الإبل فشربوا من ألبانها وأبوالها حتى صلحت بُطونهم، فارتدُّوا وقتلوا الراعي، واستاقوا الإبل، فبلغ ذلك النَّبِيّ ﷺ فبعث في طلبهم فجيء بهم، فقطع أيديهم وأرجلهم وَسَمَر[٥] أعينهم»[٦].

أنا طلحة . . . . قال أبو عبيد: «وقد ذكَرَتِ العلماءُ أنَّ هذا قد نُسخ، وأنه كان في أوَّل الإسلام». . وقال أبو عبيد نا عبد الرحمن بن مهدي . . عن ابن سرين قال: «كان أمر العرنيين

(١) رواه مسلم (٩٦٢) في «صحيحه».
(٢) رواه البخاري (٦٣١).
(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (١٤٠٦).
(٤) و(٥) اجتوينا: يعني أنهم استوخموها؛ أي: لم توافقهم وكرهوها لمرض أصابهم، ومعنى سمر أعينهم: أي كحلها بمسامير محمية بالنار [قاله النووي في «شرح مسلم» (١١/ ١١٣)].
(٦) رواه البخاري (٥٦٨٦)، ومسلم (١٦٧١).

قبل أن تنزل الحدود»[١].

قلت: سَمْلُ العينين مُثْلَةٌ وليس حد المرتد والقاتل إلَّا القتل، وقد نهى رسول اللَّه ﷺ عن المُثلة، فنسخ نهيه ما كان تقدمه.

أنا أبو نعيم الحافظ . . . عن عمران بن حصين قال: «قَلَّ ما قام فينا رسول اللَّه ﷺ إلَّا حثّنا على الصدقة ونهانا عن المُثلة»[٢].

ومن نسخ الفعل بالفعل: ما أنا عليٌّ . . . . . عن أبي ليلى قال: كان سهل بن حنيف وقيس بن سعد قاعدين بباب القادسية، فمرت بهما جنازة فقاما فقيل: إنَّما هو من أهل الأرض، فقال: إنَّ رسول اللَّه ﷺ مرت به جنازة فقام، فقيل: إنَّما هي جنازة يهودي، فقال: «**أليست نفسًا؟**»[٣].

وأنا عليٌّ . . . . . عن عليِّ بن أبي طالب أنه قال: «إنَّ رسول اللَّه ﷺ إنَّما قام مرَّة واحدة ثُمَّ لم يَعُد»[٤].

ومن نسخ القول بالفعل: ما أنا أبو القاسم . . . . . . ، عن عبد اللَّه بن عمرو أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**من شرب الخمر فاجلدوه، فإن شربها فاجلدوه، فإن شربها الثلاثة فاجلدوه، فإن شربها الرابعة فاقتلوه**»[٥].

فأُتي برجل قد شرب الخمر ثُمَّ أُتي به فجلده، ثُمَّ أُتي به فجلد، ثُمَّ أُتي به الرابعة فجلده، فرُفع القتل عن النَّاس وثبت الجلد وكانت رخصة»[٦]». اهـ.

● **المسألة (١٤٠): القياس لا يَنسخ ولا يُنسخ به:**

قال الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١٢٣):

«ولا يجوز النسخ بالقياس؛ لأنَّ القياس إنَّما يصح إذا لم يعارضه نصٌّ، فإذا كان هناك

---

(١) رواه البيهقي في «الكبرى» (٩/ ٧٠).
(٢) روى مسلم في «صحيحه» (١٧٣١) بلفظ: «**لا تمثّلوا**»، ورواه أبو داود في «سننه» (٢٦١٣).
(٣) رواه البخاري (١٣٢١)، ومسلم (٩٦٤).
(٤) رواه مسلم (٩٦٧).
(٥) رواه الحاكم في «المستدرك» (٨١١٤)، وصححه ووافقه الذهبي ورواه أبو داود في «سننه» (٤٤٨٢)، وابن ماجه (٢٥٧٣)، وابن حبان في «صحيحه» (٤٤٤٥)، وأحمد في «المسند» (١٦٧٩٠)، (٦١٩٧).
(٦) رواه أبو داود في «سننه» (٤٤٨٥)، وهذا ثابت في البخاري (٦٧٨٠) من حديث عبد اللَّه وكان يُدعى حمارًا، وقد أُتي به أكثر من خميس مرَّة ولم يزد النَّبِيّ ﷺ على جلده، وانظر: «فتح الباري» (١٢/ ٨٦) فقد استدل ابن حجر بالحديث على نسخ القتل بعد الثالثة إلى الرابعة.

نص مخالف للقياس لم يكن للقياس حكم فلا يجوز النسخ به». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ١٣١/ وما بعدها):

«أمَّا كونه ناسخًا فالجمهور على منعه، ومنهم الصيرفيّ في كتابه، ونقله أبو إسحاق المَرْوَزي عن نص الشافعي، وابن السمعاني، واختاره القاضي أبو بكر، ونقله في «التقريب» عن الفقهاء والأصوليين، قالوا: فلا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنَّة بالقياس؛ لأنَّ القياس يستعمل مع عدم النص، فلا يجوز أن ينسخ النص؛ ولأنه دليل محتمل، والنسخ يكون بأمر مقطوع، ولأنَّ شرط صحة القياس: أن لا يكون في الأصول ما يخالفه، ففي نسخ الأصول بالقياس تحقيق القياس دون شرطه وهذا ممتنع، ولأنه إنْ عارض نصًّا أو إجماعًا فالقياس فاسد الوضع، وإنْ عارض قياسًا آخر فتلك المعارضة إنْ كانت بين أصلي القياس، فهذا يتصور فيه النسخ قطعًا؛ إذْ هو من باب نسخ النصوص، وإنْ كان بين العلّتين فهو من باب المعارضة في الأصل والفرع لا من باب القياس.

قال الصيْرفيّ: لا يقع النسخ إلَّا بدليل توقيفي، ولا حظ للقياس فيه أصلًا، اللهم إلَّا أن يرد خبر لمعنى ثُمَّ يرد ناسخ لذلك الخبر الذي فيه ذلك المعنى؛ فيرتفع هو ودلالته، كما لو حرَّم بيع البُر بالبُر للأكل، فقسنا كل مأكول عليه، ثُمَّ أحلَّ البُر بالبُر، فيصير ما قسناه عليه حلالًا؛ لأنَّ تحريمه للمعنى الذي أوجبه ما أوجبه في غيرها، فمتى أزال حكمها بطل حكم ما تعلق بها وليس هذا نسخًا بالقياس، إنَّما هو نسخ للمنصوص عليه بالمنصوص،

كذلك ما أقرَّ عليه النبي ﷺ، لا يجوز رفعه بالقياس، لأنه قد ثبت تحليل عينه، والقياس يقع فيه الخطأ. انتهى.

وجعل الهندي محل الخلاف في حياة الرسول ﷺ، وقال: أمَّا بعده فلا ينسخ بالاتفاق.

وأمَّا كونه منسوخًا فقيه مسألتان: إحداهما مع بقاء أصله، قال ابن السمعاني:

وفيه وجهان كالوجهين فيما إذا نسخ الأصل، هل يكون ذلك نسخًا للقياس؟

قال: وصورته أن يثبت الحكم في عين بعلَّة ويُقاس عليها غيرها، ثُمَّ ينسخ الحكم في تلك العين المقيس عليها، فالأصح أنه يبطل الحكم في الفرع؛ لأنَّ الفرع تابع للأصل، فإذا بطل الحكم في الأصل بطل في الفرع.

وقال ابن برهان في «الأوسط»: نقل عبد الجبار أنه لا يجوز نسخ القياس، لأنه يتضمن نسخ أصوله من الكتاب والسنَّة وهي لم تنسخ، ونقل عنه قول آخر أنه يُجوّز نسخه، قال: والحق ما ذكره أصحابنا، وهو أنه يجوز نسخه في زمن الرسول بالكتاب لا السنَّة والقياس،

وأمَّا بعد موته فلا يجوز. اهـ.

وكذا قال إلْكيا: قيل لا يصح نسخه لأنه مع الأصول فما دامت الأصول ثابتة فنسخه لا يصح.

وأطلق سليم أنه لا يجوز نسخ القياس قال: لأنه يستفاد من أصله فلا يجوز أن ينسخ مع بقاء حكم أصله.

وقال صاحب «المعتمد»: منع القاضي عبد الجبار من نسخ القياس، قال: لأنه تبع للأصول فلم يجز مع ثبوتها رفعه؛ ولأنه إنَّما ثبت بعد انقطاع الوحي.

وقال في «الدّرس» إن كان معلوم العلة جاز نسخه قال: لأنَّ النَّبِيّ ﷺ لو نص على أنَّ علة تحريم البُر هي الكيل وأمر بالقياس لكان ذلك كالنص في تحريم الأرز، فكما جاز أن يحرم الأرز ثُمَّ ينسخه جاز أن ينسخ عنَّا تحريم الأرز المستفاد بهذه العلة المنصوص عليها ويمنع من قياسه على البُر.

وقال الإمام فخر الدين في «المحصول»: يُنسخ القياس إن كان في حياته فلا يمتنع رفعه بالنص وبالإجماع وبالقياس، أمَّا بالنص فبأن ينص عليه السلام في الفرع بخلاف حكم القياس بعد استمرار التعبد بالقياس، وأمَّا بالإجماع فإنه إذا اختلفت الأمة على قولين قياسًا، ثُمَّ أجمعوا على أحد القولين كان إجماعهم رافعًا لحكم القياس المقتضي للقول الآخر، وأمَّا بالقياس فبأن ينصّ على صورة بخلاف ذلك ويجعله معللًا بعلة موجودة في ذلك الفرع.

وأمَّا بعد وفاته فإنه يجوز نسخه في المعنى، وإن كان لا يسمى نسخًا في اللفظ كما إذا أفتى المجتهد بالقياس، ثُمَّ ظفر بالنص أو بالإجماع أو بالقياس المخالف للأوّل.

قال ابن برهان: والحق البيّن ما قسمه أصحابنا فقالوا: إذا كان القياس في زمن الرسول جاز نسخه بالكتاب والسنَّة والقياس، فإذا قال: لا تبيعوا البُر بالبُرّ، ونبّه على علّته فعدّيناها إلى الأرز، ثُمَّ وُجد نص من كتاب اللَّه أو سنة رسوله يقتضي إباحة بيع الأرز بالأرز متفاضلًا، فإنه نسخ لحكم ذلك القياس، أمَّا بعد وفاته فلا يجوز نسخه؛ لأنه يستحيل بعد الوفاة تجدد شرع.

والحكم الثابت بالقياس نسخ أصله يوجب نسخه في قول الجمهور، كما قاله ابن السَّمْعاني، وصورته: ما لو نصَّ الشارع على حكم وعلّله بعلة وألحق غيره به، ثُمَّ نسخ الحكم في الأصل، فهل يرتفع في الفرع؟ عندنا يرتفع، وقالت الحنفيّة: يبقى؛ لأنه لو زال لكان زواله نسخًا بالقياس وهو ممنوع.

والصحيح الأول؛ لأنَّ الفرع لا يبقى بعد زوال الأصل، لأنه إذا بقي لا يكون فرعًا». اهـ.

• **المسألة (١٤١): نسخ المفهوم:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ١٣٨):

«**مسألة في نسخ المفهوم**: وهو ينقسم إلى مفهوم مخالفة، ومفهوم موافقة، أمَّا المخالفة، فيجوز نسخه مع نسخ الأصل، كقوله: «**إنما الماء من الماء**»[1]، فإنه نُسخ مفهومه بقوله: «**إذا التقى الختانان**»[2]، وبقي أصله وهو وجوب الغسل من الإنزال.

وقال ابن السمعاني: دليل الخطاب -يعني مفهوم المخالفة- يجوز نسخ موجبه، ولا يجوز النسخ بموجبه؛ لأنَّ النصّ أقوى من دليله». اهـ.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٨٢٢- ٨٢٣):

«وأمَّا مفهوم المخالفة: فيجوز نسخه مع نسخ أصله وذلك ظاهر، ويجوز نسخه بدون نسخ أصله وذلك كقوله ﷺ: «**الماء من الماء**»، فإنه نُسخ مفهومه بما ثبت من قوله ﷺ: «**إذا قعد بين شُعَبها الأربع وجهدها فقد وجب الغسل**»[3]، وفي لفظ: «**إذا لاقى الختان الختان**» فهذا نسخ مفهوم «**الماء من الماء**»، وبقي منطوقه مُحْكمًا غير منسوخ؛ لأنَّ الغسل واجب من الإنزال بلا خلاف.

وأمَّا نسخ الأصل دون المفهوم ففي جوازه احتمالات ذكرهما الصفيُّ الهندي، قال: والأظهر أنه لا يجوز.

وقال سليم الرَّازي في «التقريب»: مِنْ أصحابنا مَنْ قال: يجوز أن يسقط اللفظ ويبقى دليل الخطاب، والمذهب: أنه لا يجوز ذلك، لأنَّ الدليل إنَّما هو تابع للفظ يستحيل أن يسقط الأصل ويكون الفرع باقيًا». اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ١٣٩/ وما بعدها):

«وأمَّا مفهوم الموافقة: فهل يجوز نسخه والنسخ به؟ أمَّا كونه ناسخًا، فجزم القاضي بجوازه، في «التقريب»، وقال: لا فرق في جواز النسخ بما اقتضاه نص الكتاب، وظاهره، وجوازه بما اقتضاه فحواه ولحنه، ومفهومه، وما أوجبه العموم ودليل الخطاب لأنه كالنص أو أقوى منه. انتهى.

وكذا جزم ابن السَّمْعاني قال: لأنه مثل النطق أوْ أقوى منه؛ قال: لكن الشافعي جعله

---

(١) رواه مسلم (٤٣٤).
(٢) رواه مسلم (٢٣٠).
(٣) رواه البخاري (٢٩١)، ومسلم (٣٤٨).

قياسًا، فعلى قوله لا يجوز نسخ النص به.

ونقل الآمدي والإمام فخر الدين الاتفاق على أنه ينسخ به ما ينسخ بمنطوقه». اهـ.

قال الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» (٣/ ٢٠٥):

«اتفق الكل على جواز النسخ بفحوى الخطاب -يعني: مفهوم الموافقة- كدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] على تحريم الضرب وغيره من أنواع الأذى، وعلى جواز نسخ حكمه.

وإنَّما اختلفوا في جواز نسخ الأصل دون الفحوى، والفحوى دون الأصل، غير أنَّ الأكثر على أنَّ نسخ الأصل يفيد نسخ الفحوى، لأنَّ الفحوى تابع للأصل، ولا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع.

وأمَّا نسخ الفحوى دون الأصل، فقد تردد فيه قول القاضي عبد الجبار؛ فجوّزه تارة نظرًا إلى أنَّ ذلك جار مجرى التنصيص على تحريم التأفيف وتحريم الضرب العنيف، فكأنه قال: لا تقل لهما أُفٍّ ولا تضربهما، فرفع حكم أحدهما يفيد رفع حكم الآخر، ومنع منه تارة، ووافقه على المنع أبو الحسين البصري، مصيرًا منهما إلى أنَّ تحريم التأفيف إنَّما كان إعظامًا للوالدين، فإذا أُبيح ضربهما كان ذلك نقضًا للغرض من تحريم التأفيف.

والمختار في ذلك أن يُقال: إثبات تحريم الضرب في محل السكوت، إمَّا أن يُقال: إنه ثابت بالقياس على تحريم التأفيف في محل النطق، أو إنه ثابت بدلالة اللفظ لغةً على اختلاف المذاهب فيه.

فإن كان الأوّل فيجب أن يُقال: بأنَّ نسخ حكم الأصل يوجب رفع حكم الفرع، لاستحالة بقاء الفرع دون أصله، وإن لم يسم ذلك نسخًا، وأن رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الأصل؛ إذْ لا يلزم من رفع التابع رفع المتبوع.

وإن كان الثاني، فلا يخفى أن دلالة اللفظ على تحريم التأفيف بجهة صريح اللفظ، وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى، وهما دلالتان مختلفتان غيْر أنَّ دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق، وعند ذلك أمكن أن يقال: بأنَّ رفع حكم إحدى الدلالتين لا يلزم منه رفع حكم الدلالة الأخرى.

فإن قيل: فإذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق، فرفع الأصل ممَّا يمتنع معه بقاء التابع.

وأيضًا: فإن الغرض من دلالة المنطوق إعظام الوالدين، فرفع حكم الفحوى ممَّا يُخلّ بالغرض من دلالة المنطوق فيمتنع معه بقاء حكم المنطوق.

قلنا: **أمَّا الأول**: فمندفع؛ وذلك لأنَّ دلالة الفحوى وإن كانت تابعة لدلالة المنطوق، فنسخ حكم المنطوق ليس نسخًا لدلالته، بل نسخًا لحكمه، ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه، لا أنها تابعة لحكمه، ودلالته باقية بعد نسخ حكمه، كما كانت قبل نسخه، فما هو أصل لدلالة الفحوى غير مرتفع، وما هو المرتفع ليس أصلًا للفحوى.

وأمَّا الثاني: فغاية ما يلزم من نسخ حكم الفحوى إبطال الغرض من أصل إثبات الحكم فيه، ولا يخفى أنَّ غرض إثبات التحريم للتأفيف مغاير لغرض تخصيصه بالذكر تنبيهًا بالأدنى على الأعلى، ولا يلزم من إبطال أحد الغرضين إبطال الغرض الآخر». اهـ.

قال الشوكاني في «الإرشاد» (٢/ ٨٢٤/ ٨٢٥):

«وأمَّا جواز نسخه: فهو ينقسم إلى قسمين: الأول: أن ينسخ مع بقاء أصله، والثاني: أن ينسخ تبعًا أصله.

وأمَّا الأول: فقد اختلف الأصوليين فيه على قولين:

أحدهما: الجواز وبه قال أكثر المتكلمين وجعلوه مع أصله كالنَّصين يجوز نسخ أحدهما مع بقاء الآخر، ونقله سليم عن الأشعري وغيره من المتكلمين قال: بناءً على أصلهم أنَّ ذلك مستفاد من اللفظ، فكانا بمنزلة لفظين فجاز نسخ أحدهما مع بقاء حكم الآخر.

القول الثاني: المنع، وصححه سُليم الرازي وجزم به الرُّويانيّ والماوردي ونقله ابن السمعاني عن أكثر الفقهاء؛ لأنَّ ثبوت لفظه موجب لفحواه ومفهومه فلم يجز نسخ الفحوى مع بقاء موجبه، كما لا ينسخ القياس مع بقاء أصله.

وذهب بعض المتأخرين إلى التفصيل فقال: إن كانت علة المنطوق لا تحتمل التغيير كإكرام الوالدين بالنهي عن التأفيف، فيمتنع نسخ الفحوى، لأنه يناقض المقصود، وإن احتملت النقض جاز، كما لو قال لغلامه: لا تعط زيدًا درهما قاصدًا بذلك حرمانه لأكثر منه، ثُمَّ يقول: أعطه أكثر من درهم، ولا تعطه درهمًا لاحتمال أنه استقل من علة حرمانه إلى علة مواساته، [قال الشوكاني:] وهذا التفصيل قوي جدًّا». اهـ.

قلت: وهو كما قال الشوكاني، وبه يُجمع بين الأقوال في المسألة، واللَّه تعالى أعلى وأعلم.

* * *

فهرس موضوعات الجزء الثاني

❊ ❊ ❊

سِلْسِلَةُ الأبحاثِ الفقهيَّةِ الأصوليَّةِ السَّلِفَيَّة

[٩]

مَا قَلَّ وَدَلَّ
في
أُصُولِ الفِقْهِ
للمُسْتَدِلِّ
«تقريبُ أصولِ الفقهِ
على مَنْهَجِ أهلِ السُّنَّةِ والجَمَاعَةِ»

صَنَّفَهُ

د. أبو عبد الرحمن عيد بن أبي السعود الكيال

«الجزء الثالث»

مكتبة الكيال للأبحاث العلمية الشرعية

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

رقم الإيداع

١٣٧٥٩/ ٢٠١٨م

الناشر

مكتبة الكتاب للأبحاث العلمية الشرعية

«فصول دلالات الألفاظ»
وهي لُبُّ أصول الفقه وخلاصته ودعامته
وزُبْدَة هذا العِلْم وثمرته

وهذه الفصول:

- فصل (٩): الأوامر والنواهي.
- فصل (١٠): العام والخاص.
- فصل (١١): المطلق والمُقيّد.
- فصل (١٢): المُجْمَل والمُبَيّن.
- فصل (١٣): الظاهر والمؤوّل.
- فصل (١٤): المنطوق والمفهوم.

❊ ❊ ❊

«فصل»
[٩]
«الأوامر والنَّواهي»

(١) «الأوامر»

وفيها مسائل:

• **المسألة (١٤٢): لفظ الأمر موضوع للوجوب لغةً وشرعًا حتى يصح دليل بنقله إلى غير الوجوب وبرهان ذلك.**

يقول الإمام أبو محمد بن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه الجليل «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٢٧٥/ وما بعدها) الباب الثاني عشر في الأوامر والنواهي:

«الذي يُفهم من الأمر: أنَّ الآمر أراد أن يكون ما أمر به وألزم المأمور ذلك الأمر وقال بعض الحنفيين وبعض المالكيين وبعض الشافعيين: إنَّ أوامر القرآن والسنن ونواهيهما على الوقف حتى يقوم دليل على حملها، إمَّا على وجوب في العمل أو في التحريم، وإمَّا على ندب، وإمَّا على إباحة، وإمَّا على كراهة -يعني: النواهي-.

وذهب قوم من الطوائف التي ذكرنا، وجميع أصحاب الظاهر إلى القول: بأنَّ كل ذلك على الوجوب أو التحريم أو الفعل حتى يقوم دليل على صرف شيء من ذلك إلى كراهة أو إباحة فتصير إليه، وهذا هو الذي لا يجوز غيره، ونحن إن شاء اللَّه تعالى ذاكرون ما اعترض به المخالفون، وبطلانه بالبراهين الصحيحة، ثُمَّ نذكر الأدلة على صحة ما ذهبنا إليه، وباللَّه تعالى التوفيق.

فعُمدة ما قالوا: لو كان لفظ الأمر موضوعًا للإيجاب لم يوجد أبدًا إلَّا كذلك، لكن لما وجدنا بلا خلاف منكم لنا: أوامر معناها الندب أو الإباحة، ووجدنا نواهي بلا خلاف منكم لنا معناها الكراهة، وجب ألَّا نصرف الألفاظ إلى بعض ما تحتمله من المعاني دون بعض إلَّا بدليل، وألفاظ الأوامر عندنا من الألفاظ المشتركة التي لا تختص بمعنى واحد، لكنها

بمنزلة: عير، ورجل، ولون، وعين، فإنَّ قولك: رجل ليس هو بأن يوقع على العضو أوْلى منه بأن يوقع على جماعة الجراد، وقولك: عير ليس بأن يوقع على الحمار أوْلى من أن يوقع على العظم الذي في القدم، وقولك: عين ليس بأن يوقع على يمين عين النظر أوْلى من أن يوقع على عين الماء، وقولك: لون ليس بأن يوقع على الحمرة أوْلى من أن يوقع على البياض، فكذلك قول القائل: «افعل» لما وُجد يُراد به الندب، ووجد به إيجاب، لم يكن إيقاعه على الإيجاب أوْلى من إيقاعه على الندب إلَّا بدليل.

قال عليٌّ -ابن حزم-: هذا شغب فاسد، وذلك أنَّا نقول وباللَّه تعالى التوفيق: إنَّ لكل مُسَمًّىً من عرض أو جسم اسمًا يختص به، يتبيّن به ممَّا سواه من الأشياء ليقع بها التفاهم، وليعلم السامع المخاطب به مراد المتكلم المخاطب له، ولو لم يكن ذلك لما كان تفاهمٌ أبدًا، ولبطل خطاب اللَّه تعالى لنا، وقد قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم: ٤]، ولو لم يكن لكل معنى اسم منفرد به لما صح البيان أبدًا؛ لأنَّ تخليط المعاني هو الإشكال نفسه، فإذن، الأصل ما ذكرناه بضرورة العقل وبنصّ القرآن، ثُمَّ وجدنا في اللغة أشياء ممَّا ذكروا من أسماء تقع على معان شتَّى، ووجدناها أيضًا أسماء يختص كل اسم منها بمسمَّاه فقط، وعلمنا أنَّ المراد باللغة إنَّما هو الإفهام لا الإشكال، لزمنا أن نلزم الأصل الذي هو اختصاص كل معنى باسمه دون أن يشاركه فيه غيره حتى يصح عندنا أنَّ هذا الاسم مرتب بخلاف هذه المرتبة، وأنه ممَّا لا يقع به بيان فيطلب بيانه حينئذ من غيره.

والذي شبَّهوا به الأوامر من الأسماء المشتركة التي ذكروا، مثل لون وعير ورجل تشبيه فاسد ضرورة، وذلك أنَّ المخاطب إذا خاطبنا بخبر ما عن رجل أو عن لون أو أمرنا بأمر ما في ذلك، فممكن أن نحمل خبره وأمره على كل ما يقتضيه ما ذكره، مثل أن يقول: لا تأكلوا عيرًا فيجتنب كل ما يقع عليه اسم عير وإن اختلفت أنواعه، وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ﴾ [الأنعام: ٩٩]، وكان ذلك واقعًا على كل ثمر، وإن اختلفت أنواعه، وكذلك قول القائل: الهواء لا لون له، فقد انتفى بذلك عنه البياض والحمرة والسواد والخضرة والصفرة، فالفائدة بالخطاب بهذه الأسماء قائمة، والتفاهم ممكن، وحملها على ما يقتضيه جائز حسن، إلَّا أن يقوم دليل على تخصيص بعض ما تحتها فيُصار إليه.

وهذا غير ممكن في الأوامر التي أرادوا أن يشبهوها بالأسماء التي ذكرنا؛ لأنه إذا قيل لنا: افعلوا، وكان هذا اللفظ مُمْكنًا أن يراد به الإيجاب وممكنا به الندب أو الإباحة، فلا سبيل في بنية الطبيعة إلى حمله على كل الوجوه التي ذكرنا إذْ ممتنع بالضرورة أن يكون

الشيء ملزمًا ولابد، ومباحًا تركه في وقت واحد لإنسان واحد، هذا محال لا يمكن ولا يُقدر عليه فيبطل تشبيههم، وصح أنَّ الأمر لو كان كما ذكروا لكان غير قادر على الائتمار له أبدًا، ولو كان ذلك لبطل الأمر كُلُّه ضرورة، وإذْ قد صَحّ ورود الأمر من اللَّه ﷻ، وصح التخاطب بالأوامر في اللغة بين الناس، علمنا أنه لا يجوز أن يُخاطبنا تعالى بما لا سبيل إلى الائتمار له، وبالمحالات التي لا نقدر عليها، وصح أنَّ الأمر مراد به معنًى بلفظه وبنيتِهِ، وليس ذلك إلَّا كون ما خوطب به المأمور وباللَّه تعالى التوفيق.

● **[بيان وجه الأوامر التي وُجدت وأرُيد بها غير الوجوب من الندب وغيره:]**

وإنَّما الذي ذكروا من أنهم قد وجدوا أوامر معناها الندب فصدقوا، والوجه في ذلك: أننا قد وجدنا في اللغة ألفاظًا نُقلت عن معهودها وعن موضوعها في اللسان، وعلقت على أشياء أخر، فعل ذلك خالق اللغة وأهلها الذي رتّبها كيف شاء ﷻ، أو فعل في ذلك بعض أهل اللغة من العرب، أو فعل ذلك مصطلحان فيما بينها، كما نقل تعالى اسم الصلاة عن موضوعها في اللغة عن الدعاء إلى استقبال الكعبة ووقوف وركوع وسجود وجلوس بصفات محدودة لا تتعدَّى، وكما نقل تعالى اسم الصيام عن الوقوف إلى امتناع الأكل والشرب والوطء في أيام معلومة، وكما نقل اسم الكفر عن التغطية إلى أقوال محدودة ونيَّات معلومة، فإذا قد وجدنا ذلك لزمنا إذا قام دليل على أن لفظًا ما قد نُقل عن موضوعه من اللغة ورُتِّب في مكان آخر أن يعتقد ذلك، أمَّا مَا لم يقم دليل على نقله فلا سبيل إلى إحالته عن مكانه ألبتَّة.

وقد قال بعض المفسدين للحقائق المتكلمين بما لا يعقل ليس هذا نقلًا، إنَّما النقل ما لم يجز أن يبقى على ما نقل عنه!! وهذا تحكم لا يعرفه أهل اللغة؛ بل كل حال أحيلت فقد تنقل حكمها عمَّا كان عليه، والاسم إذا وقع على معنى ما، فأوقعه اللَّه تعالى أيضًا على معنى آخر، فقد نقله على حكم الوقوع على معنى واحد إلى حكم الوقوع على معنييْن، وأيضًا فلسنا نحاكرهم في لفظ النقل، وإنَّما نريد أنَّ اللفظة كانت تقع في اللغة على معنى ما، فأُوقعت أيضًا على غير ذلك.

ثُمَّ نقول لهم: ما يلزمكم إن صححتم دليلكم الذي ذكرتم، أنكم قد وجدتم آيات كثيرة وأحاديث منسوخات، لا يحل العمل بها، أن تتوقّفوا في كل آية وفي كل حديث؛ لاحتمال كل شيء منها في نفسه أن يكون منسوخًا، كاحتمال كل أمر في نفسه أن يكون ندبًا، فإن التزمتم ذلك كفرتم وخرجتم عن الإسلام، وإن أبيتم التزامه أصبتم وكنتم قد أبطلتم دليلكم في أنه لما قد وجدت أوامر معناها الندب وجب التوقف عن جميع الأوامر حتى يصح إنها إمَّا

إيجاب أو ندب وليس بين ما ألزمناهم من التوقّف عن كل آية وحديث من أجل وجودهم آيات منسوخة وأحاديث منسوخات، وبين ما التزموا من التوقّف عن كل أمر من أَجْل وجودهم أوامر معناها الندب فرقٌ ألبتّة؛ بل هو ذلك بعينه، لسنا نقولَ: إنه مِثْلُهُ؛ بل نقول إنَّ المعنى في ذلك واحد، وبيان ذلك: أنَّ المنسوخ هو الذي لا يلزم أن يُستعمل أيضًا، أو يجوز أن يُستعمل، والمندوب إليه هو الذي لا يلزم فرضًا أن يُستعمل أيضًا فقد اجتمعا في سقوط وجوب الاستعمال اجتماعًا مستويًا وإنَّما افترقا: أنَّ المندوب إليه مباح استعماله، والمنسوخ ليس مباحًا استعماله في بعض الأحوال فقط، فبطل قولهم بإقرارهم أنه ليس من أجل وجودنا ألفاظًا مصروفة عن مواضعها في اللغة يجوز أن يتوقف في سائر الألفاظ خوف أن تكون مصروفة عن مواضعها، فقد بطل الاستدلال الذي أرادوا تحقيقه.

وأيضًا، ومن جميع أهل اللغة، وقد سمعناه تعالى يقول: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وسمعناه يقول: ﴿قُلْ كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٥٠]، وجدنا الدليل البرهاني قد قام على خروج هاتين الآيتين إلى معنى آخر فيلزم على دليلهم الفاسد ألَّا يحملوا لفظة (أو»، ولا لفظة «إن شئت» أبدًا على التخيير؛ لأنه يُقال لهم كما قالوا: لو كانت لفظتا «أو»، و«إن شئت» على التخيير لكانت متى وجدت لما تكن إلَّا للتخيير، فلمَّا وُجدت لغير التخيير في عدَّة مواضع بطل أن تكون للتخيير، وفي هذا إبطال الكلام كله وإبطال التفاهم وفساد الحق والشرائع كلها والعلوم كلها؛ لأنه لا قول إلَّا وقد يوجد موضوعًا في غير بنيته في اللغة، إمَّا على المجاز، أو الاتفاق بين المتخاطبين، فلو وجب من أجل ذلك أن يبطل حمل الأسماء على معانيها التي رُتبّت لها في اللغة لبطل كل ما ذكرنا وكفى فسادًا بكل قول أدَّى إلى إبطال الحقائق.

- **[بيان أنَّ لفظ الأمر موضوع في اللغة للوجوب:]**

فإن قالوا: إنَّا لم نوافقكم على أنَّ لفظ الأمر موضوعة في اللغة للوجوب فيلزمنا ما ألزمتمونا، وإنَّما قلنا: إنه ليس موضوعه في اللغة الوجوب دون الندب ولا الندب دون الوجوب!

فنقول -وباللَّه تعالى التوفيق-: قد أبطلنا في كلامنا هذا جواز وقوع لفظ الأمر على الوجوب وعلى الندب معًا، وفرقنا بين ذلك وبين وقوع الألفاظ المشتركة مثل: لون وعيرٍ على معانٍ شتَّى، وبيَّنَّا أنَّ ذلك جائز ممكن موجود، وأنَّ وقوع لفظ الأمر على الوجوب وعلى الندب معًا محال ممتنع لا سبيل إليه ولا يتشكل في العقل ألبتة، فصح ضرورة أنَّ لفظ الأمر

موضوع في أصل اللغة إمَّا للوجوب فقط، ثُمَّ نُقل بدليل كما ذكرنا في بعض المواضع إلى الندب، أو إلى غير الوجوب من سائر المعاني التي سنبيّنها إن شاء اللَّه تعالى، وإمَّا أنه موضوع في أصل اللغة للندب خاصة، أو لمعنًى ما من سائر المعاني التي قد وردت بلفظ الأمر ثُمَّ نقل إلى الوجوب بدليل، فهذا الذي يتشكّل في العقل، وأمَّا احتمال وقوع لفظ الأمر على الندب والوجوب معًا في وقت واحد فهذا باطل؛ لأنه يوجب أنَّ ورود الأمر لا حقيقة له أصلًا، ولا له معنى ألبتة، وهذا أحمق من قول السوفسطائية، فهذا الذي أردنا أن نبيّن إحالته وقد صحَّ والحمد للَّه.

وذلك أنَّ قول القائل: الأوامر كلها على غير الوجوب حتى يصح دليل نقلها إلى الوجوب دخول في عظيمتين: إحداهما: خرق الإجماع، فما قال بهذا أحدٌ قطُّ، وإنَّما شغَّب من شغَّب بالوقف، وبما قدَّمنا إبطاله من احتمال الأمرين.

والثانية: إبطال فائدة العقل؛ لأنه يصير حينئذ قائلًا: إنَّ الموضوع في اللغة من لفظة «افعل»: لا تفعل إن شئت، وهذا خلاف فهم أهل اللغات؛ لأنَّ الثابت في فطرة العقل أنَّ النهي عن الشيء غير الأمر به وكفى، مع أنَّ الإجماع على ترك هذا القول كاف عن تكلف دليل.

وبرهان ضروري: وهو أنه إن كانت لفظة «افعل» موضوعة لغير الإيجاب إلَّا بدليل يخرجها إلى الإيجاب، وكانت أيضًا لفظة «لا تفعل» موضوعة لغير التحريم إلَّا بدليل يخرجها إلى التحريم، وكان كلتا اللفظتين تعطي: افعل إن شئت، أو لا تفعل إن شئت، فقد صار ولابدَّ من المفهوم من «لا تفعل» هو المفهوم من «افعل»، وهذا لا يقوله ذو مُسكة عقل.

وشغَّب بعضهم بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠] فقالوا: وهذا إباحة بلا شك، فقلنا: يجب عليكم إذا احتججتم بهذا أن تقولوا: إنَّ جميع الأوامر على الندب حتى يقوم دليل على الوجوب وهذا ليس قولهم، وأمَّا هاتان الآيتان فإنَّما خرجتا عن الوجوب إلى الإباحة ببرهان، أمَّا التصيّد، فإنَّ النَّبِيّ ﷺ حلَّ بالطواف بالبيت وانحدر إلى منًى ولم يصطد فصحَّ أنه ليس فرضًا بهذا النص الآخر[1]، وأمَّا ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ فإنَّ عبد اللَّه بن ربيع قال: حدثنا . . . . . عن أبي هريرة أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «**الملائكة تصلي على أحدكم ما دام في مُصلّاه الذي صلى فيه، ما لم يحدث: اللَّهم اغفر له اللهم ارحمه**»[2]، فندبنا إلى القعود في

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١٤٧/ ١٢١٨) في حجة الوداع.
(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٤٤٥)، وكذلك يُستدل على صرف اللفظ بالانتشار بإقراره ﷺ الكثير من=

مصلَّانا بعد الصلاة، فصحَّ بذلك أنَّ الانتشار بعد الصلاة إباحة، فمن جاءنا في شيء من الأوامر ببرهان بنقله عن الفرض إلى الندب، وعن التحريم إلى الكراهة صِرْنا إليه، وأمَّا بالدعوة الكاذبة المحلية للقرآن والسنن عن موضوعها فمعاذ اللَّه من ذلك.

واحتج عليّ بعضهم بالخبر الثابت من طريق أنس: أنَّ رجلًا اتُّهِمَ بأم ولد رسول اللَّه ﷺ فأمر النَّبيّ ﷺ عليّ بن أبي طالب أن يقتله، فأتاه فوجده في رَكِيّ يتبرّد، فأمره بالخروج فلمَّا خرج فإذا هو مجبوب لا ذكر له فتركه وعاد إلى رسول اللَّه ﷺ فأخبره.

وزاد بعض من لا يوثق به في هذا الخبر: أنَّ عليًّا قال له: يا رسول اللَّه: أنفذ لأمرك كالسِّكة المُحْمَاة[1]، أمَّ الشاهد يرى ما لا يرى الغائب؟ فقال له: «**بل الشاهد يرى ما لا يراه الغائب**»، وقد ذُكر هذا اللفظ أيضًا في خبر بعثه عليه السلام عليًّا إلى خيبر، وكلاهما لا يصح أصلًا؛ بل هما زيادتا كذب، لم يرو قط من طريق فيها خير[2]، ويلزم من صححها أن يسقط من الصلاة ثلاث صلوات، أو من كل صلاة ركعة إن رأى ذلك أصلح، أو ينقل صوم رمضان إلى الربيع رفقًا بالنَّاس إذْ الشاهد يرى ما لا يرى الغائب، وأن يزيد في الحدود الزكاة، أو ينقص منها، وهذا كفر صريح فبطل التعلَّق بهذا اللفظ الموضوع.

- **[الأدلة على أنَّ الأمر للوجوب:]**

فأوَّل ذلك: أنه لا يعقل أحد من أهل كل لغة أيّ لغة كانت من لفظة «افعل» أو اللفظة التي يعبّر بها في كل لغة عن معنى: «افعل»، ولا يفهم منها أحد لا تفعل، ولا يعقل أحد من لفظة لا تفعل أو ممَّا يعبر به عن معنى لا تفعل، ويفهم منهم أحد: افعل، ومدّعي هذا على اللغات وأهلها في أسوأ من حال الكهان وقد قال تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ﴾ [الذاريات: ١٠].

ويُقال لمن قال: يعرف أنَّ الأمر على الوجوب إذا اقترن به وعيد: اعلم أنَّ الوعيد من اللَّه ﷻ قد اقترن بجميع أوامر نبيّه ﷺ في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] فاقترن التحذير من الفتنة والوعيد بكل من خالف أمره عليه السلام، فقد حصل مقرونًا بالأوامر كلها إلَّا ما جاء نص أو إجماع متيقن منقول إلى

= الصحابة بعد صلاة الجمعة على المكوث في المسجد ولم يأمرهم بالانتشار وهذا إجماع لا خلاف فيه، وبالمسجد أيضًا أهل الصّفة المقيمون فيه ليل نهار، وبعدم انتشاره هو ﷺ أيضًا.

(١) هي الحديدة التي تُضرب نقودًا أو هي الدراهم والدنانير المضروبة لأنه طُبع بالحديدة [النهاية (٢/ ٣٤٥).

(٢) رواه أحمد في «المسند» (٦٢٨)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (١/ ١/ ١٧٧)، وضعف سنده أحمد شاكر في «المسند». والرواية الأولى بدون الزيادة رواها مسلم في «صحيحه» (٢٧٧١)، وهي ثابتة.

النَّبِيّ ﷺ بأنه لا وعيد عليه؛ لأنه غير واجب، ولا يسقط من كلام اللَّه تعالى إلَّا ما أسقطه وحي له تعالى آخر فقط[(١)]، حدثنا. . . . . عن أبي هريرة قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**كل أمتي يدخلون الجنَّة إلَّا من أبى**»، قالوا: يا رسول اللَّه ومن يأبى؟ قال: «**من أطاعني دخل الجنَّة ومن عصاني فقد أبى**»[(٢)]، يُسأل من قال: إنَّ الأوامر لا تحمل على الوجوب إلَّا بدليل: ما معنى المعصية؟ فلابدَّ له من أن يقول: هي ترك المأمور أن يفعل ما أمره به الآمر، فإذًا لابدَّ من ذلك، فمن استجاز ترك ما أمره به اللَّه تعالى أو رسوله ﷺ فقد عصى اللَّه ورسوله ومن عصاهما فقد ضل ضلالًا بعيدًا واستحق النَّار، وألَّا يدخل الجنَّة بنصّ كلام اللَّه وكلام نبيّه ﷺ قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣].

وقد أتت الأحاديث الصحاح بحمل كل كلام على ظاهره كما ثنا. . . . . عن أبي هريرة قال: خطب رسول اللَّه ﷺ النَّاس فقال: «**إنَّ اللَّه قد فرض عليكم الحج فحجوا**» فقام رجل فقال: أفي كل عام؟ فسكت عنه، حتى أعاده ثلاثًا، فقال: «**لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها، ذروني ما تركتكم، فإنَّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بالشيء فخذوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه**»[(٣)].

فبيّن ﷺ في هذا الحديث بيانًا لا إشكال فيه: أنَّ كل ما أمر به فهو واجب حتى لو لم يقدر عليه، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، ولكنه تعالى رفع عنَّا الحرج ورحمنا، فأمر على لسان نبيّه ﷺ كما تسمع أنَّ ما أمر به ﷺ فواجب أن يعمل به حيث انتهت الاستطاعة، وأنه لا يسقط من ذلك إلَّا ما عجزت عنه الاستطاعة فقط، وأنَّ ما نهى ﷺ عنه فواجب اجتنابه؛ ثنا. . . . أنَّ معاذ بن جبل أخبره وقال: خرجنا مع رسول اللَّه ﷺ عام غزوة تبوك فقال رسول اللَّه ﷺ: «**إنكم ستأتون غدًا إن شاء اللَّه عين تبوك، وإنكم لن**

---

(١) قال القرطبي في «جامعه» (١٢/ ٢٤٧): «بهذه الآية احتج الفقهاء على أنَّ الأمر على الوجوب؛ ووجهها: أنَّ اللَّه -تبارك وتعالى- قد حذَّر من مخالفة أمره، وتوعّد بالعقاب عليها بقوله: ﴿أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ فتحرم مخالفته، فيجب امتثال أمره، ومعنى ﴿يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾؛ أي: يُعرضون عن أمره». اهـ. وقال ابن كثير في «تفسيره» (٥/ ٣٧٥): «قوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾؛ أي: عن أمر رسول اللَّه ﷺ سبيله هو ومنهاجه وطريقته وسنته وشريعته، فتوزن الأقوال بأقواله والأعمال بأعماله، فما وافق ذلك قُبِل، وما خالفه فهو مردود على قائله وفاعله كائنًا من كان، كما ثبت في «الصحيحين» عن رسول اللَّه ﷺ: «**من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو ردّ**»)اهـ رواه البخاري (٢٦٩٧)، ومسلم (١٧١٨).

(٢) رواه البخاري (٧٢٨٠) في «صحيحه».

(٣) رواه البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (١٣٠/ ١٣٣٧/ ٢٢٥٧)، (٤١٢/ ١٣٣٧).

تأتوها حتى يضحى النهار، فمن جاءها منكم فلا يمس مِنْ مائها شيئًا حتى آتي» قال: فجئناها وقد سبقنا إليها رجلان، والعين مثل الشِّراك تنضّ[١] بشيء من ماء، فسألهما النَّبِيّ ﷺ، وقال لهما ما شاء اللَّه أن يقول» ثُمَّ ذكر باقي الحديث وفيه الآية في نبعان الماء ببركته ﷺ[٢].

فهذان استحقا السبّ من النَّبِيّ ﷺ لخلافهما نهيه في مسّ الماء ولم يكن هناك وعيد متقدّم، فثبت أنَّ أمره على الوجوب كله إلَّا ما خصَّه نص، ولولا أنهما تركا واجبًا ما استحقا سب رسول اللَّه ﷺ، وبه إلى مسلم: ثنا . . . . عن ابن عمر قال: لما تُوفِّي عبد اللَّه بن أبِّي بن سلول فقام رسول اللَّه ﷺ ليصلي عليه، فقام عمر فقال: يا رسول اللَّه أتصلي عليه وقد نهاك اللَّه أن تصلي عليه؟ فقال رسول اللَّه ﷺ: «**إنَّما أخبرني اللَّه تعالى فقال:** ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، وسأزيد على السبعين»، قال: إنه منافق!، فصلى عليه رسول اللَّه ﷺ، فأنزل اللَّه ﷻ: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٨٤][٣].

ففي هذا الحديث بيان كاف في حمل كل شيء على ظاهره، فحمل رسول اللَّه ﷺ اللفظ الوارد «بأو» على التخيير، فلمَّا جاء النهي المجرد حمله على الوجوب وصحَّ بهذا أن لفظ الأمر والنهي غير لفظ التخيير والندب، **ورسوله ﷺ أعلم النَّاس بلغة العرب التي بها خاطبه ربُّه تعالى.**

وقد سألت بريرة النَّبِيّ ﷺ إذْ قال لها: «**لو راجعته**» يعني النَّبِيُّ ﷺ: زوجها مغيثًا، فقالت: أتأمرني يا رسول اللَّه؟ فقال: «**لا إنَّما أشفع**»[٤]، ففرق ﷺ كما ترى بين أمره وشفاعته، فثبت أنَّ الشفاعة لا توجب على أحد فعل ما شفع فيه عليه السلام، وأنَّ أمره بخلاف ذلك، وليس فيه إلَّا الإيجاب فقط.

وقال اللَّه ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، في هذه الآية بيان جليّ رافع لكل شكّ في أنَّ من لم يفعل ما أمر به فقد عصى، لأنه تعالى بيَّن أنَّ نبيّه ﷺ إن لم يبلّغ كما أُمر فلم يفعل ما أمر به، ولا معنى لهذا وهذا التقدم إلَّا أنَّ خلاف الأمر معصية لا موافقة.

---

(١) تبض: يعني تبرق؛ أي: تلمع بالماء لقلته عند خروجه «المفصح المفهم» (ص٦٥) لابن هشام.
(٢) رواه مسلم (٢٢٨١) في «صحيحه».
(٣) رواه مسلم (٢٥/ ٢٤٠٠)، وفي الحديث البرهان على أنَّ النَّبِيّ ﷺ أخذ بمفهوم المخالفة.
(٤) رواه البخاري في «صحيحه» (٥٢٨٣).

وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَوَلَّوْاْ عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ ۝٢٠ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ قَالُواْ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنفال: ٢٠- ٢١] فصحَّ أنه لم يرد تعالى منَّا الإقرار وحده إلَّا مع العمل بما أمرنا معه.

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وانبلج الحكم بهذه الآية ولم يبق للشك مجال؛ لأنَّ الندب تخيير، وقد صح أنَّ كل أمر للَّه ولرسوله ﷺ فلا اختيار فيه لأحد، وإذا بطل الاختيار فقد لزم الوجوب ضرورة؛ لأنَّ الاختيار إنَّما هو في الندب والإباحة اللَّذَيْن لنا فيهما الخيرة، إن شئنا فعلنا، وإن شئنا لم نفعل، فأبطل اللَّه ﷻ الاختيار في كل أمر يرد من عند نبيّه ﷺ، وثبت بذلك الوجوب والفرض في جميع أوامرهما، ثُمَّ لم يدعنا اللَّه تعالى في شك من القسم الثالث وهو الترك فقال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦](١).

وليس يُقابل الأمر الوارد إلَّا بأحد ثلاثة أوْجه لا رابع لها، نعلم ذلك بضرورة الطبيعة وببديهة العقل: إمَّا الوجوب وهو قولنا، وإمَّا الندب والتخيير في فعل أو ترك، وقد أبطل اللَّه ﷻ هذا الوجه في قوله تعالى: ﴿أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وأمَّا الترك وهو المعصية فأخبر تعالى أنَّ من فعل ذلك ﴿فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًا مُّبِينًا﴾ فارتفع الإشكال جملة وبطل كل شغب يأتون به، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ﴾ [العنكبوت: ٥١] فنصَّ تعالى على توبيخ من لم يكتف بالتلاوة، وهذا هو الحكم بالظاهر، وحظر الانتقال إلى التأويل، وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فصحَّ أن لا بيان إلَّا بنصّ القرآن ونص كلام رسول اللَّه ﷺ.

وقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُواْ ۚ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَـٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [المائدة: ٩٢] فهذا لفظ الوعيد بقوله تعالى: ﴿وَٱحْذَرُواْ ۚ﴾ مقرونًا بمخالفة الطاعة، فأخبرنا تعالى أن ترك الطاعة تَوَلٍّ، ولا تركًا للطاعة أكثر ممَّن يستجيز أن يترك ما أمر به أو يفعل ما نهى عنه.

---

(١) قال القرطبي في «جامعه» (١٤/ ١٣٧): «وهذا أَدَلُّ دليل على ما ذهب إليه الجمهور من فقهائنا وفقهاء أصحاب الإمام الشافعي وبعض الأصوليين، من أنَّ صيغة «افعل» للوجوب في أصل وضعها؛ لأنَّ اللَّه -تبارك وتعالى- نفي خيرة المكلف عند سماع أمره وأمر رسوله ﷺ، ثُمَّ أطلق على من بقيت له خيرة عند صدور الأمر اسم المعصية، ثُمَّ علَّق على المعصية بذلك الضلال؛ فلزم حمل الأمر على الوجوب». اهـ.

وقد فرَّق قوم بين أوامر اللَّه ﷻ، وأوامر رسوله ﷺ، وهذا بيِّن الفساد، فقد أنكر اللَّه تعالى ذلك بقوله: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء: ٨٠]، وقد احتج من قال بقولنا ممَّن سلف: لو كان الأمر لا يعلم بلفظه أنه على الوجوب، لكان لا يخلو من أن يعلم المراد فيه، إمَّا بأمر آخر، أو بشيء يُستخرج من الأمر، وكلا الأمرين فلابدَّ من الرجوع فيه إلى أمر، فالكلام في الأمر الثاني كالكلام في الأمر الأوَّل، وهذا لا إلى غاية، فعلى هذا لا يثبت وجوب أمر أبدًا.

وقالوا أيضًا: المعصية في اللغة: هي مخالفة الأمر، والطاعة: هي تنفيذ الأمر، وقال اللَّه تعالى: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾ [النساء: ٦٤] فثبت الوجوب في الأوامر ضرورة بحكم اللَّه تعالى، فالنار على من تركها.

وقد أنكر رسول اللَّه ﷺ على أبي سعيد بن المعلَّى إذْ ناداه فلم يستجب له -كان في صلاة- فقال رسول اللَّه ﷺ: «**ألم يقل اللَّه تعالى**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡۖ﴾؟ [الأنفال: ٢٤]»(١).

وفي هذا بيان جليّ في حمل أوامر اللَّه تعالى وأوامر رسوله ﷺ على الوجوب، وعلى الظاهر منها، ومن تلك الأوامر: أمره تعالى أن يُطاع رسوله ﵇، وفي قوله المذكور ﵇ لأبي سعيد: بيان جليّ في صحة ما أثبتناه قبل من استثناء الأقل معاني من الأكثر معاني واستعمال جميع الأوامر، لأنه تعالى قال: ﴿ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿لَّا تَجۡعَلُواْ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيۡنَكُمۡ كَدُعَآءِ بَعۡضِكُم بَعۡضٗاۚ﴾ [النور: ٦٣]، فخُص ﵇ دون سائر النَّاس أن يكلمه المصلون إذا كلهم، ولا يكون ذلك قاطعًا لصلاتهم.

وممَّا يبيّن أنَّ أوامر اللَّه تعالى كلها على الفرض حتى يأتينا نص أو إجماع، أنه ليس فرضًا قوله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ۝١٧ مِنۡ أَيِّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥ ۝١٨ مِن نُّطۡفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ۝١٩ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ۝٢٠ ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقۡبَرَهُۥ ۝٢١ ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ ۝٢٢ كَلَّا لَمَّا يَقۡضِ مَآ أَمَرَهُۥ﴾ [عبس: ١٧- ٢٣] فعدّد اللَّه تعالى في كفر الإنسان أنه لم يقض ما أمره به، وكل من حمل الأوامر على غير الفرض واستجاز تركها، فلم يقض ما أمره، وفيما ذكرنا كفاية، وباللَّه تعالى التوفيق.

وقد فرَّق ﷺ بين أمر الفرض، وأمر التخيير بفرق، ولا مدخل للشغب فيه بعده، وهو ما حدثناه. . . . . عن جابر بن سمرة قال: سأل رجل رسول اللَّه ﷺ أتوضأ من لحوم الغنم؟

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٤٦٤٧).

قال: «**إن شئت فتوضأ، وإن شئت فلا تتوضأ**» قال: أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: «**نعم فتوضّأ من لحوم الإبل**»(١).

فأورد ﷺ الوضوء الذي ليس عليه واجبًا بلفظ التخيير، وأورد الآخر بلفظ الأمر فقط، ولو كان معناهما واحدًا لما كان ﷺ مُبيّنًا للسائل ما سأل عنه، وهذا ما لا يظنه مسلم، واللَّه الهادي إلى سواء السبيل وحسبنا اللَّه ونعم الوكيل». اهـ.

قلت: ومن جملة ما استدلوا به أيضًا ما ذكره الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٤٤٥/ وما بعدها):

«واستدلوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، وليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق؛ بل الذم، وأنه لا عذر له في الإخلال بالسجود بعد ورود الأمر به له في ضمن قوله سبحانه للملائكة: ﴿ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ﴾ [الأعراف: ١١]، فدلَّ ذلك على أنَّ معنى الأمر المجرد عن القرائن الوجوب، ولو لم يكن دالًّا على الوجوب لما ذمّه اللَّه سبحانه على الترك، ولكان لإبليس أن يقول: إنك ما ألزمتني بالسجود، واستدلوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُواْ لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨] فذمَّهم على ترك فعل ما قيل لهم افعلوه، ولو كان الأمر يُفيد الندب لما حَسُن هذا الكلام، كما أنه لو قال لهم: الأوْلى أن تفعلوا، ويجوز لكم تركه، فإنه ليس له أن يذمَّهم على تركه.

واستدلوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ [طه: ٩٣]؛ أي: تركت مقتضاه، فدلَّ على أنَّ تارك المأمور به عاص، وكل عاص متوعّد، وهو دليل الوجوب لهذه الآية، ولقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣]، والأمر الذي أمره به هو قوله: ﴿ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى﴾ [الأعراف: ١٤٢]، وهو أمر مجرد عن القرائن، واستدلوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، والمراد منه: الأمر حقيقة وليس بمجاز عن سرعة الإيجاد كما قيل.

وعلى هذا يكون الوجود مرادًا بهذا الأمر؛ أي: أراد اللَّه أنه كلما وُجد الأمر يوجد المأمور به، فكذا في كل أمر من اللَّه تعالى ومن رسوله ﷺ.

واستدلوا أيضًا بما صح عنه ﷺ من قوله: «**لولا أن أشقَّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**»(٢)، وكلمة «لولا» تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره، فهاهنا تفيد انتفاء الأمر لوجود المشقة.

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٩٧/ ٣٦٠).
(٢) متفق عليه: البخاري (٨٨٧)، ومسلم (٢٥٢).

فهذا الحديث يدلُّ على أنه لم يُوجد الأمر بالسواك عند كل صلاة، والإجماع قائم على أنه مندوب، فلو كان المندوب مأمورًا به لكان الأمر قائمًا عند كل صلاة، فلمَّا لم يوجد الأمر علمنا أنَّ المندوب غير مأمور به.

• **واستدلوا أيضًا بأنَّ الصحابة ﷺ كانوا يستدلون بالأوامر على الوجوب ولم يظهر مخالف منهم، ولا من غيرهم في ذلك فكان إجماعًا.**

واستدلوا أيضًا بأنَّ لفظ «افعل» إمَّا أن يكون حقيقة في الوجوب فقط، أو في الندب فقط، أو فيهما جميعًا، أو في غيرهما، والأقسام الثلاثة الأخيرة باطلة فتعيّن الأوّل؛ لأنه لو كان للندب فقط لما كان الواجب مأمورًا به، فيمتنع أن يكون الأمر للندب فقط، ولو كان لهما لزم الجمع بين الراجح فعله مع جواز تركه، وبين الراجح فعله مع المنع من تركه، والجمع بينهما محال، ولو كان حقيقة في غيرهما لزم أن يكون الواجب والمندوب غير مأمور بهما، وأن يكون الأمر حقيقة فيما لا ترجيح فيه، وهو باطل، ومعلوم أنَّ الأمر يُفيد رجحان الوجود على العدم، وإذا كان كذلك وجب أن يكون مانعًا من الترك». اهـ.

• **بيان الأهمية القُصْوَى لهذه المسألة وأنَّ عليها مدار هذا الدين:**

لقد أفردت القول في هذه المسألة لأن عليها مدار هذا الدين، ووجه ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، والعبادة أمر ونهي.

قال القرطبي في: «الجامع لأحكام القرآن» (١٧/ ٤٢):

«قال عليّ رضي الله عنه: أي وما خلقت الجن والإنس إلَّا لآمرهم بالعبادة، وعن مجاهد قال: إلَّا لآمرهم وأنهاهم، وقال عكرمة: إلَّا ليعبدون ويطيعون فأثيب العباد وأعاقب الجاحد [قال القرطبي] نقول: عبد بيِّن العبودة والعبودية: الخضوع والذل، والتعبيد التذليل، والعبادة: الطاعة». اهـ.

فلو لم يكن الأمر للوجوب فلا عبادة للَّه إذن؛ لأنَّ العباد لهم أن يفعلوا وألَّا يفعلوا، وهذا خروج عن العبودية والطاعة إلى التخيير: افعل أوْ لا تفعل، وذلك على ضوء أقوال الأصوليين في أنَّ الأمر ليس للوجوب حتى وصلت الأقوال إلى أكثر من ثلاثين قولًا في ذلك منها الندب والإرشاد والإباحة، وهذا يعني هدم الديانة والثواب والعقاب والجنَّة والنار، وقد وُجد من الأصوليين من يقول ويدافع ويذبُّ عن قوله بأنَّ الأمر ليس للوجوب وهذا من أفسد ما يكون.

فكان لابدَّ من حشد الأدلة لبيان أنَّ الأمر المطلق للوجوب وبيان أنَّ من يقول غير هذا فقد

أساء وتعدّى وظلم وأتى ببدع من القول ليس عليه أثارة من العلم؛ بل هو قول إمَّا أنه نبع عن جهل مطبق، أو هوى مُتّبع.

● **قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٣٤٢/ وما بعدها):**

«قُدِّم الكلام في الأمر على الكلام في النهي، لتقدم الإثبات على النفي، أو لأنَّ الأمر طلب إيجاد الفعل، والنهي طلب الاستمرار على عدمه، فقُدم الأمر تقديم الموجود على المعدوم، وهو التقديم بالشرف، ولو لوحظ التقديم الزماني لقدِّم النهي تقديم العدم على الوجود؛ لأنَّ العدم أقدم.

فأمَّا لفظة «أمر» فإنه يطلق لغةً على ضد النهي، وهو ظاهر، ويطلق على الفعل بدليل قوله: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: ٩٧]؛ أي: فعله[١]، فإذن الأمر عام للقول المخصوص والفعل، واتفقوا على أن إطلاقه على القول الطالب للفعل حقيقة وهو قولك «افعل»، وما يجري مجراه.

وكل لفظ عام لشيئين فصاعدًا فلا يخلو إمَّا أن يكون حقيقة في كل واحد أوْ لا، والثاني مجاز، والأوّل إمَّا أن يتفّقا في اللغة أيضًا وهو المتواطئ أوْ لا يتفقا وهو المشترك، فهذه ثلاث احتمالات قد ذهب إلى كل واحد منها صائر، واختلفوا في وقوعه على العقل ونحوه من الشأن والصفة والقصة والمقصود والغرض، على مذاهب: أحدها: أنه حقيقة في الكل، فإنَّ القائل لو قال: «أمر» لا يدري السامع أي الأمور أراد فإذا قال: أمر بكذا، فُهم القول، فإذا قال: أمر فلان مستقيم فُهم الشأن والطريقة، فإذا قال: زيد في أمر عظيم فُهِمَ الفعل، وحكاه ابن بَرْهان عن كافة العلماء، ولهذا قالوا: إنَّ أفعال النَّبِيّ ﷺ على الوجوب؛ لأنها داخلة تحت قوله تعالى: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣]، والثاني: أنه حقيقة في القول مجاز في الفعل، ووجه العلاقة فيه المشابهة، فإنَّ الفعل يشبه القول في الافتقار إلى مصدر يصدر عنه، وهذا يعم الأفعال والأقوَال، ونقله القاضي عبد الوهاب في «الإفادة» عن أحمد بن حنبل، وحكاه صاحب «المعتمد»، و«المصادر» عن الأكثرين، والذي أدَّاهم إلى هذا البحث في هذه المسألة اختلافهم في أفعال النَّبِيّ ﷺ هل هي على الوجوب أم لا؟

قال الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع»: أفعال الرسول ﷺ هل تتضمن أمرًا؟ فيه وجهان: أصحهما لا.

---

(١) قال القرطبيّ في «جامعه» (٩/ ٦٥): «﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾؛ أي: شأنه أوْ حاله». اهـ.

أمَّا مدلول الأمر: فالصحيح فيه: أنه اللفظ الدال على طلب فعل غير كف بالوضع، فخَرَجَ النهي، فإنه طلب فعل أيضًا ولكن هو كف، قال الإمام: والحق أنه اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض، لا لمطلق اللفظ الدال على مطلق الطلب، وذلك إنَّما يظهر ببيان أنَّ الأمر للوجوب، وهذا جارٍ على قوله: إنَّ لفظ الأمر هو صيغة «افعل»، والصواب: تغيّرها، ويدلُّ له ذهاب الجمهور، ومنهم القاضي إلى أنَّ المندوب مأمور به، مع قولهم: إنَّ صيغة «افعل» حقيقة في الوجوب.

وهل يعتبر في الأمر العلو أو الاستعلاء[1]؟ فيه أربعة مذاهب: المختار: لا يعتبران، ونقله الإمام الرازي في أول المسألة الخامسة عن أصحابنا، لكن احتج بقوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الشعراء: ٣٥]، وهو مردود لأنَّ المراد به المشورة، وأحسن منه الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف: ٧٧]، وقطع به العبدري في «المُستوْفَى» محتجًّا بإجماع النحويين على ذلك الأمر والنهي، وأنه لا رتبة بينهما، وذكروا أيضًا الدعاء في حق اللَّه تعالى وقسموه إلى ما يأتي بلفظ الأمر نحو: ارحمنا، وبلفظ النهي نحو: لا تعذبنا قال سيبويه: واعلم أنَّ الدعاء بمنزلة الأمر والنهي، وإنَّما قيل له الدعاء؛ لأنه استُعْظِم أن يُقال أمر ونهي. انتهى.

ولم يذكروا المقابل للدعاء اسمًا لأنهم لم يجدوه في كلام العرب، وكان هذا أمرًا طارئًا على اللغة بعد استقرارها.

قال سيبويه: فالصواب: أنَّ صيغة «افعل» ظاهر في اقتضاء الفعل، سواءً كان من أعلى أو مساوٍ أو دون، لكن يتميز بالقرينة، فإن كان المخاطب مخلوقًا كانت قرينة دالة على حمله على الدعاء بالاصطلاح العرفي الشرعي لا اللغوي.

ويشهد لما قاله، قول ابن فارس في كتابه: «فقه العربية»، وهو من فرسان اللغة: الأمر عند العرب، فإذا لم يفعله المأمور به سُمِّي المأمور به عاصيًا». اهـ.

وبقية المذاهب المذكورة: يعتبر العلو والاستعلاء، ويعتبر العلو فقط، والاستعلاء فقط، والراجح المختار بالدليل المعضد باللغة.

واختار نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٣٥٣) اشتراط الاستعلاء، فقال:

«ومن الدليل على اشتراط الاستعلاء في الأمر: أنَّ النَّبِيّ ﷺ لما قال لبريرة: «**صالحي**

---

(١) الاستعلاء: كون الأمر على وجه الغلظة والترفع والقهر، والعلو: شرف الآمر وعلو منزلته في نفس الأمر [أفاده الشنقيطي في «مذكرته» (ص٣٣٧)].

مُغيثًا» -يعني: زوجها لما أرادت فِراقه- قالت: أتأمرني يا رسول اللَّه؟ قال: «**لا، لكني أشفع**»[(١)]، فلو لم يكن الاستعلاء شرطًا في الأمر لما افترق الأمر والشفاعة». اهـ.

وقال أيضًا (٢/ ٣٥١):

«العقلاء اتفقوا على أنَّ العبد إذا أمر سيّده بأن قال أمرتك أن تفعل، أو أخرج لفظة لسيده مخرج الاستعلاء عُدَّ أحمق، ناقص العقل، سيئ الأدب، مذمومًا، ولولا اشتراط الاستعلاء في الأمر لاستوى فيه السيد لعبده، والعبد لسيده، ولم يتجه عليه التحميق فيما إذا أمره؛ لأنه حينئذٍ يكون طالبًا للفعل منه طلبًا مجرّدًا، كالسائل الملتمس، الوجه الثاني: أنَّ عادة الملوك إذا ورد عليهم أمر مهم إنَّما يستشيرون مَنْ حضرهم من وزرائهم لا أنهم يصيرون لهم رعية يأتمرون بأوامرهم، فهذا يدلُّ على أنَّ قول فرعون لمن حوله: ماذا تأمرون؟ استشارة لا ائتمار». اهـ.

● **المسألة (١٤٣): بيان استعمال صيغة «افعل» لغير الوجوب لوجود القرائن بهذا الاستعمال:**

قد ثبت في المسألة السابقة أنَّ صيغة «افعل» موضوعة لغةً وشرعًا للوجوب، ولا تُصرف عن الوجوب إلَّا بدليل أو قرينة معتبرة، وأنَّ الأمر للوجوب ما لم يُصرف عن الوجوب إلى الندب أو غيره بوجه شرعي، وقد ثبت في الكتاب والسنَّة ورود صيغة «افعل» لمعان كثيرة:

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٤٥٢- ٤٥٤):

«واعلم أنَّ هذا النزاع إنَّما هو في المعنى الحقيقي للصيغة -كما عرفت- وأمَّا مجرّد استعمالها فقد تُستعمل في معان كثيرة، قال الرازي في «المحصول»: قال الأصوليّون: صيغة «افعل» مستعملة في خمسة عشر وجهًا.

للإيجاب: كقوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وللندب: كقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، ويقرب منه التأديب؛ كقوله ﷺ لابن عباس: «**كُلْ ممَّا يليك**»[(٢)]؛ فإنَّ الأدب مندوب إليه، وإن كان قد جعله بعضهم قسمًا مغايرًا للمندوب، وللإرشاد: كقوله: ﴿فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ﴾ [النساء: ١٥]، ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والفرق بين الندب والإرشاد: أنَّ الندب لثواب الآخرة، والإرشاد لمنافع الدنيا، فإنه لا ينتقض الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله، وللإباحة: كقوله: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾ [الحاقة: ٢٤]، وللتهديد، كقوله: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]،

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٥٢٨٣).

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٥٣٧٦)، ومسلم (٢٠٢٢).

﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ﴾ [الإسراء: ٦٤]، ويقرب منه الإنذار، كقوله: ﴿قُلْ تَمَتَّعُواْ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [إبراهيم: ٣٠]، وإن كان قد جعلوه قسمًا آخر، وللامتنان، كقوله: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [النحل: ١١٤]، وللإكرام كقوله: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٦]، وللتسخير، كقوله: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، وللتعجيز كقوله: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣]، وللإهانة كقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩][(١)]، وللتسوية، كقوله: ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾ [الطور: ١٦]، وللدعاء، كقوله: ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِى﴾ [الأعراف: ١٥١]، [نوح: ٢٨]، وللتمنيِّ، كقوله:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل

وللاحتقار كقوله: ﴿أَلْقُواْ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [يونس: ٨٠]، وللتكوين، كقوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]. انتهى.

فهذه خمسة عشر معنى، ومن جعل التأديب والإنذار معنييْن مستقلَّيْن جعلهما سبعة عشر معنى، وجعل بعضهم من المعاني: الإذن نحو: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ﴾ [المؤمنون: ٥١]، والخبر نحو: ﴿فَلْيَضْحَكُواْ قَلِيلًا وَلْيَبْكُواْ كَثِيرًا﴾ [التوبة: ٨٢]، والتفويض نحو: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، والمشورة كقوله: ﴿فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾ [الصافات: ١٠٢]، والاعتبار نحو: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ﴾ [الأنعام: ٩٩]، والتكذيب نحو: ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١١١]، والالتماس: كقولك لنظيرك «افعل»، والتلهيف نحو: ﴿مُوتُواْ بِغَيْظِكُمْ﴾ [آل عمران: ١١٩]، والتصبير: نحو ﴿فَذَرْهُمْ يَخُوضُواْ وَيَلْعَبُواْ حَتَّىٰ يُلَٰقُواْ يَوْمَهُمُ ٱلَّذِى يُوعَدُونَ﴾ [المعارج: ٤٢] فتكون جملة المعاني ستة وعشرين معنى». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٣٥٦/ وما بعدها):

«تنبيهات:

الأول: خطّأ إمام الحرمين والغزالي ترجمة المسألة بأنَّ الأمر هل له صيغة؟ لأنَّ قول الشارع: أمرتكم بكذا صيغة دالة على الأمر، وقوله نهيتكم صيغة دالة على النهي، وقوله: أوجبت صيغة دالة على الوجوب، وهذا لا خلاف فيه، وإنَّما صيغة «افعل» إذا أطلقت هل تدلُّ على الأمر بغير قرينة أو لا تدلُّ عليه إلَّا بقرينة؟ هذا موضع الخلاف[(٢)].

(١) وكذلك قوله: ﴿ذُوقُواْ مَسَّ سَقَرَ﴾ [القمر: ٤٨]، ﴿وَذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾ [الأنفال: ٥٠].
(٢) قد بيّنت في المسألة السابقة: الراجح بلا شك أنها للوجوب والأمر بغير قرينة، وإنَّما القرينة في صرفها من الوجوب إلى غيره.

الثاني: المراد بصيغة «افعل»، وما قام مقامها[١] من اسم الفعل: كَ: صَهْ، والمضارع المقرون باللَّام مثل: «ليقم» على الخلاف السابق فيه، وصيغ الأمر من الثلاثي: «افعل» نحو: اسمع، وافْعُل نحو: احضُر، وافعِل نحو: اضرب، ومن الرباعي فَعْلِلْ نحو: قرطِسْ، وأفعِل نحو: أعْلِمْ، وفَعِّل نحو: عَلِّم، وفاعِلَ، نحو: ناظِرَ، ومن الخماسيِّ: تَفَعْلَلْ نحو: تقرْطَس، وتفاعل نحو تقاعَسْ، وانفعل نحو: انطلق، وافتعل نحو: استمع، وافعلّ نحو: احمرَّ، ومن السداسي: استفعل نحو: استخرج، وافعوعل نحو: اغدودن، وافعالّ نحو: احمارّ، وافعنلل نحو: اقعنسس[٢]، وافعوِّل نحو اغلوِّط[٣].

وكذلك المصدر المجعول جزء الشرط بحرف الفاء كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]؛ أي: فحرّروا، وقوله: ﴿فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤]؛ أي: فاضربوا الرقاب، وقوله: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]؛ أي: فافدوا، وقوله: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]؛ أي: صوموا.

وإنَّما خصَّ الأصوليون «افعل» بالذكر؛ لكثرة دورانه في الكلام.

وترد صيغة «افعل» لنّيف وثلاثين معنى [فذكر ما مرَّ وزاد:] الرابع: التأديب، وعبر عنه بعضهم بالأدب، ومثله بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، قال: وليس في القرآن غيره، ومثله القفال بالأمر بالاستنجاء، باليسار[٤]، وأكل الإنسان ممَّا يليه، ومثله ابن القطان بالنهي عن التعريس على قارعة الطريق[٥]، والأكل من وسط القصعة[٦]، وأن يقرن بين التمرين[٧]، قال: فيسمى هذا أدبًا، وهو أخصّ من الندب، فإنَّ التأديب يختص

(١) إضافة على ما ذكره الزركشي هنا ما سأذكره في المسألة القادمة (١٤٤) تفصيلًا.

(٢) قال ابن منظور في «لسان العرب» «مادة قعس» (٥/ ٣٦٩٢): «وتقاعس العزّ؛ أي: ثبت وامتنع ولم يُطأطئ رأسه فاقْعَنْسَ؛ أي: فثبت معه». اهـ.

(٣) قال ابن منظور (٥/ ٣٢٨١) مادة (غلط): «الأغلوطة: الكلام الذي يُغْلَطُ فيه ويُغالظ فيه، ومنه قولهم: حدَّثته حديثًا ليس بالأغاليط، والغلط ضد الرِّقة». اهـ.

(٤) رواه مسلم في «صحيحه» (٢٦٢).

(٥) ورواه ابن ماجه (٣٢٩)، وضعفه البوصيري في «الزوائد» (١/ ٢٠٩)، وحسنه الشوكاني في «نيل الأوطار» (١/ ٣٤٨)، وحسنه الألباني في تعليقه على «سنن ابن ماجه».

(٦) رواه ابن ماجه في «سننه» (٣٢٧٧)، والترمذي (١٨٠٥)، وقال: حديث حسن صحيح وصححه المجد في «المنتقى» (ح٣٦٦٨).

(٧) رواه أحمد في «المسند» (٥٠٣٧)، وصححه الشيخ أحمد شاكر، والطيالسي في «مسنده» (١٩٠٦) بلفظ «فإنَّ رسول اللَّه ﷺ نهى عن القرَآن إلَّا أنَّ يستأذن الرجل أخاه».

بإصلاح الأخلاق وكل تأديب ندب من غير عكس.

الخامس: الإباحة: كقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣].

السادس: الوعد، كقوله تعالى: ﴿وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: ٣٠].

السابع: الوعيد ويسمَّى التهديد: كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، بدليل قوله: ﴿إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، بدليل قوله: ﴿فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [إبراهيم: ٣].

ومنهم من قال: التهديد أبلغ من الوعيد، ومثل محمد بن نصر المروزي للتهديد بقوله تعالى: ﴿فَٱعْبُدُواْ مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِۦ﴾ [الزمر: ١٥]، وقوله لإبليس: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ﴾ [الإسراء: ٦٤]، ومنه قوله: «**من باع الخمر فليشقص الخنازير**»(١)، قال وكيع: معناه بعضها.

التاسع: الإنذار، كقوله: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُواْ وَيَتَمَتَّعُواْ﴾ [الحجر: ٣]، والفرق بينه وبين التهديد من وجهين:

أحدهما: الإنذار يجب أن يكون مقرونًا بالوعيد كالآية: ﴿قُلْ تَمَتَّعُواْ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [إبراهيم: ٣٠]، والتهديد لا يجب فيه ذلك؛ بل قد يكون مقرونًا به وقد لا يكون.

وثانيهما: أنَّ الفعل المهدد عليه يكون ظاهره التحريم والبطلان، وفي الإنذار قد يكون كذلك وقد لا يكون.

الحادي عشر: السخرية: كقوله: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، وجعله الصيرفي وابن فارس من أمثلة التكوين، قال ابن فارس: هذا لا يكون إلَّا من اللَّه تعالى، ومثل بها ابن الحاجب في «أماليه» للتسخير، ومثل للإهانة بقوله: ﴿كُونُواْ حِجَارَةً﴾ [الإسراء: ٥٠]، قال: والفرق بينهما أنَّ التسخير عبارة عن تكوينهم على جهة التبديل لمن جعلناهم على هذه الصفة، والإهانة عبارة عن تعجيزهم فيما يقدرون عليه؛ أي: أنتم أحقر من ذلك.

تنبيه: وقع في عبارتهم التسخير، والصواب ما ذكرناه، فإنَّ السخرية: الهزء كقوله تعالى: ﴿إِن تَسْخَرُواْ مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾ [هود: ٣٨]، وأمَّا التسخير فهو نعمة وإكرام كقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٣].

---

(١) رواه أحمد في «المسند» (١٨١٣٠)، وأبو داود في «سننه» (٣٤٨٩)، والدارمي في «سننه» (٢١٠٢)، والبيهقي في «الكبرى» (٦/ ١٢)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٢٢٠٣٩)، والتشقيص التجزئة والتبعيض والمراد: فليستحل أكلها وليكن لها جزَّارًا [«عون المعبود» (٦/ ٣٤٤)]، والحديث سكت عنه المنذري ورواته ليس فيهم مطعون.

الخامس عشر: الاحتياط، ذكره القفال ومثله بقوله ﷺ: «**إذا قام أحدكم من النوم فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثًا**» بدليل قوله: «**فإنه لا يدري أين باتت يده**»(١)؛ أي: فلعل يده لاقت نجاسة من بدنه لم يعلمها فليغسلها قبل إدخالها لئلا يفسد الماء.

الحادي والعشرون: التحسير والتلهيف، ذكره ابن فارس بقوله تعالى: ﴿قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ﴾ [آل عمران: ١١٩]، وقوله تعالى: ﴿اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: ١٠٨].

الرابع والعشرون: التحكيم والتفويض، كقوله: ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢]، وسماه ابن فارس والعبادي: التسليم، وسماه ابن نصر المروزي: الاستبسال، قال: اعلموه أنهم قد استعدوا له بالصبر، وأنهم غير تاركين لدينهم، وأنهم يستقلون بما هو فاعل في جنب ما يتوقعونه من ثواب اللَّه قال: ومنه قول نوح: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١] أخبرهم بهوانهم عليه.

الخامس والعشرون: التعجّب ذكره الصفيّ الهندي، ومثله قوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٥٠]، وجعله القفال وغيره من قسم التعجيز، ومثله: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ [الإسراء: ٤٨]، ومثل ابن فارس والقرافي للتعجب بقوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨].

السابع والعشرون: المشورة كقوله تعالى: ﴿فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾ [الصافات: ١٠٢]، والفرق بينه وبين المسألة ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٨٩]: أنَّ السؤال يحل محل الحاجة إلى ما يسأل، والمشورة تقع تقوية للعزم.

الثامن والعشرون: قرب المنزلة مثل قوله: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ [الأعراف: ٤٩].

الحادي والثلاثون: إرادة الأمثال، كقولك عند العطش: اسقني ماء، فإنك لا تجد من نفسك عند التلفظ به إلَّا إرادة السقي، أعني طلبه، فإنَّ فرض ذلك من السيد لعبده تصور أن يكون للوجوب أو النَّدب مع هذه الزيادة، وهو إتحاف السيد بغرضه، وذلك غير متصور في حق اللَّه تعالى.

الثاني والثلاثون: إرادة الامتثال لأمر آخر كقوله ﷺ: «**كن عبد اللَّه المقتول ولا تكن عبد اللَّه القاتل**»(٢)، فإنه لم يقصد الأمر بأن يقتل، وإنَّما القصد به: الاستسلام وعدم ملابسة الفتن.

الثالث والثلاثون: التخيير، كقوله تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [المائدة: ٤٢]،

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٨٧/ ٢٧٨) بلفظ: «إذا استيقظ».

(٢) رواه الطبراني في «الكبير» (١٧٢٤، ٤٠٩٩)، وأحمد في «المسند» (١٤٤٦) وصححه أحمد شاكر، والحديث فيه علي بن زيد بن جدعان، ولكن اعتضد بطرقه، قاله ابن حجر في «التلخيص الحبير» (ح٢١٤٥).

ذكره القفال، ثُمَّ قال: وأقسام الأوامر كثيرة لا تكاد تنضبط كثرة، وكلها تعرف بمخارج الكلام وسياقه وبالدلائل التي تقوم عليها.

ثُمَّ تكلم على القرائن السابقة في حمل الصيغة على ما سبق، قال: وكل من باب المعاملات والمعارضات فالأمر فيه إرشاد وحظر وإباحة، كالأمر بالكتابة بالبيع، وقوله: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٩٤]؛ أي: إن شئتم، ولهذا قال: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ [المائدة: ٤٥]، قال: وكل ما أجاز أن يُستدلَّ به على خصوص العام جاز أن يستدل به على أنَّ الأمر ليس للوجوب، وقد ترد الآية الواحدة بأمرين مختلفين لمعنيين نحو قوله: ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، وقوله: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ﴾ [الطلاق: ١]، وقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣]، ثُمَّ قال: ﴿وَءَاتُوهُم﴾ [النور: ٣٣].

وقال الأستاذ أبو منصور البغدادي: أجمعوا على أنها متى كانت بمعنى الطلب والشفاعة أو التعجيز أو التهديد أو الإهانة أو التقريع أو التسليم والتحكيم لم يكن أمرًا، وأمَّا التكوين فقد سمَّاه أصحابنا أمرًا، كقوله تعالى ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧].

إذا علمت هذا، فلا خلاف أنها ليست حقيقة في جميع المعاني؛ لأنَّ أكثرها لم يفهم من صيغة «افعل» لكن بالقرينة». اهـ.

ثُمَّ ذكر انثى عشر قولًا في كون الأمر ليس للوجوب، وكلها باطلة تخالف الكتاب والسنَّة والإجماع كما مرَّ مفصّلًا محققًا في المسألة (١٤٢).

- **المسألة (١٤٤): كيفية ورود الأوامر الشرعية الواجبة:**

قال الإمام ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٣٠١/ وما بعدها) "

«الأوامر الواجبة ترد على وجهين: أحدهما: بلفظ افعل، أو افعلوا، والثاني: بلفظ الخبر، إمَّا بجملة فعل وما يقتضيه من فاعل أو مفعول، وإمَّا بجملة ابتداء وخبر.

فأمَّا الذي يرد بلفظ افعل أو افعلوا فكثير واضح، مثل: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، و: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، وما أشبه ذلك.

وأمَّا الذي يرد بلفظ الخبر وبجملة افعل وما يقتضيه فكقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، وكقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، و: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾ [البقرة: ٢١٦]، و: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، و: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ

﴿ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ﴾ [النساء: ١٨٧]، و: «**أُمرت أن أسجد على سبعة أعظم**»(١)، وما أشبه ذلك، وكثير من الأوامر التي ذكرنا وردت كما ترى بمفعول لم يسم فاعله، ولكن لما قال ﷻ، وقوله الحق عن نبيّه ﷺ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤] علمنا يقينًا لا مجال للريب فيه أنه لا ينقل أمرًا ولا نهيًا إلَّا عن ربه تعالى، فكان السكوت عن تسمية الآمر والنَّاهي ﷻ، وذكره سواءً في صحة فهمنا أنَّ المراد بأحكام الشريعة هو اللَّه وحده لا من سواه.

وأمَّا مَا ورد من هذا بجملة لفظ ابتداء وخبر فكقوله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩]، و: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾ [النساء: ٩٢]، و: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، و: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، و: ﴿مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، و: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، ومثل ذلك كثير.

فلا طريق لورود الأوامر والشرائع الواجبة إلَّا على هذين الوجهين فقط.

فأمَّا عنصر الأمر والنهي؛ فإنَّما هو ما ورد بلفظ: افعل أو لا تفعل، فهذه صيغة لا يشركه فيها الخبر الذي معناه الخبر المحض، ولا يشركه فيها التعجّب، ولا يشركه في هذه الصيغة الطَّلِبَة(٢) فقط، فما كان منها إلى اللَّه ﷻ فهو الدعاء فقط، وما كان منها إلى من دونه تعالى فهو الرغبة، وقد يسمّى الدعاء إلى اللَّه ﷻ أيضًا رغبة، ولا يسمّى الدعاء على الإطلاق إلَّا ما كان طلبة إلى اللَّه ﷻ حتى إذا جاز أضيف أن ينسب إلى غير اللَّه تعالى، فنقول: ادع فلانًا بمعنى نادِهِ.

وأمَّا المقدمات المأخوذة لإنتاج النتائج في المناظرة، فإنَّما الأصل فيها أن تصاغ بصيغة الخبر، مثل قوله ﷺ: «**كل مُسْكر خمر، وكل خمر حرام**»(٣) النتيجة: فكل مسكر حرام، إلَّا أننا في مناظرتنا أهل مّلتنا وأهل نحلتنا فيما تنازعنا فيه قد غُنينا عن ذلك؛ لاتفاقنا على أنَّ لفظ افعل مقدمة مقبولة تقوم بها الحجة فيما بيننا قيامًا تامًّا(٤).

(١) رواه البخاري (٨١٢)، ومسلم (٢٣٠/ ٤٩٠).
(٢) الطَّلِبَة: المطلوب والحاجة [«المعجم الوجيز» (ص: ٣٩٣)].
(٣) رواه مسلم (٢٠٠٣).
(٤) هذا هو الحق، وفعل الأصوليين بإيجاد المذاهب في صيغة «افعل» هل للوجوب فتقوم بها الحجة أم لا؟ يُبطل هذا كله ويهدم الديانة وينقض عرى الإسلام عروة عروة.

ويميز ما جاء في الأوامر بلفظ الأخبار ممَّا جاء بلفظ الخبر، ومعناه الخبر المُجَرَّد بضرورة العقل، فإن قول اللَّه ﷻ: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، هو بمنزلة قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، في ظاهر ورود الأمر، إلَّا أنَّ أحد اللفظين خبر مجرد لفظه لفظ الخبر، ومعناه معنى الخبر، والآخر لفظه لفظ الخبر ومعناه معنى الأمر، وإنَّما علمنا ذلك لأنَّ الجزاء بجهنم لا يجوز أن نُؤَمِّنَ نحن به؛ لأنَّ ذلك ليس في وُسعنا، وقد أمّنَنَا اللَّه من أن يأمرنا بما ليس في وُسعنا، قال اللَّه ﷻ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وأمَّا التحرير للرقبة وتسليم الدية فبضرورة العقل علمنا أنَّ ذلك من مقدوراتنا، وممَّا لا يفعله اللَّه ﷻ دون توسط فاعل منَّا، فبهذا يتميّز ما كان الخبر معناه الأمر[١]، وما كان منه مجرّدًا للخبر في معناه ولفظه.

فما ورد من الأوامر والنواهي على الصفتين المذكورتين فهو فرض أبدًا ما لم يرد نص أو إجماع على أنه منسوخ، أو أنه مخصوص، أو أنه ندب، أو أنه بعض الوجوه الخارجة عن الإلزام.

● **وأمَّا صورة الندب**: فهو أن يرد بلفظ «لو» أو بمدح الفاعل أو الفعل، مثل قوله ﷺ إذْ قال: «**يهلك النَّاس هذا الحيّ من قريش**» ثُمَّ قال ﷺ: «**لو أنَّ النَّاس اعتزلوهم**»[٢]، فكان هذا ندبًا إلى ترك القتال مع المتأوّلين منهم.

ومثل قوله ﷺ: «**لو اغتسّلتم**»[٣]، وإنَّما أوْجبنا غسل الجمعة بحديث آخر، فيه لفظ الإيجاب[٤].

وأمَّا المدح: فمثل قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟﴾ [التوبة: ١٠٨]، فكان ذلك حضًّا على مثل فعلهم وهو الاستنجاء بالماء.

ومثله: إخباره ﷺ: «**أن لا حول ولا قوة إلَّا باللَّه كنز من كنوز الجنة**»[٥]، وما أشبه ذلك.

فما جاء باللفظ الذي ذكرنا فهو ندب لا إيجاب، يعلم ذلك بصيغة اللغة ومراتبها علم

---

(١) والأمر في الآية: من دخله فأمّنوه، في قوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧].
(٢) رواه البخاري (٣٦٠٤)، ومسلم (٢٩١٧).
(٣) رواه البخاري (٩٠٢)، ومسلم (٦/ ٨٤٧).
(٤) وهو قوله ﷺ: «**غسل الجمعة واجب على كل مُحتلم**» رواه البخاري (٨٨٠)، ومسلم (٧/ ٨٤٦)، وقوله ﷺ: «**حق على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام يومًا**» متفق عليه: البخاري (٨٩٧)، ومسلم (٨٤٥).
(٥) رواه البخاري (٦٦١٠)، ومسلم (٢٧٠٤).

بضرورة لا يُفهم سواه.

• **وأمَّا أمر الإباحة**: فإنه يرد بلفظ «أو» مثل قوله تعالى: ﴿مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍۚ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ومثل قوله ﷺ: «**وقد وقف قبل ذلك بعرفة ليلًا أو نهارًا**»(١).

وقد يرد لفظ الإباحة: «بلا حرج وبلا جناح» مثل قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١]، وقوله ﷺ، وقد سُئل عن تقديم الرَّمي على الحلق وعلى النحر، وتقديم الحلق على النحر وعلى الرمي: «**لا حرج لا حرج**»(٢).

وبهذا النص صح لنا أن قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥۚ﴾ [البقرة: ١٩٦]، أنه ليس المراد به النحر، ولكن بلوغ وقت الإحلال بالنحر مع موافقة قولنا بظاهر الآية دون تكلّف تأويل بلا دليل، ومثل قوله تعالى: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِى يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ﴾ [البقرة: ٢٠٣]، ومثل قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ﴾ [البقرة: ١٥٨]، ومثل قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًاۚ﴾ [النساء: ١٢٨]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْۚ﴾ [البقرة: ١٩٨]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَاۗ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، يريد تعالى قبل تمام الحولين بنص الآية، وقوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦۗ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْۚ﴾ [البقرة: ٢٣٥]، وقوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةًۚ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَاۗ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓا۟ أَسْلِحَتَكُمْۖ﴾ [النساء: ١٠٢]، وهذا هو المعهود في اللغة، ومن أراد أن يجعل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ﴾ [البقرة: ١٥٨]، حجة في إيجاب الطواف بين الصفا والمروة فرضًا على الحاجّ وعلى المعتمر فقد أغفل جدًّا، لأنه يلزمه -مع مخالفة مفهوم اللغة- أن يقول في الآيات التي تلونا آنفًا: إنَّ كل ما

(١) رواه الترمذي (٨٩١)، وقال: حديث حسن صحيح، وابن خزيمة في «صحيحه» (٢٨٢٠)، والحاكم في «المستدرك» (١٧٠١)، وصححه، ووافقه الذهبي.
(٢) رواه مسلم (١٣٠٦)، والبخاري (١٧٣٧).

ذُكر فيها فرض فإنَّ افتداء المرأة من زوجها فرض، وإنَّ مراجعة المطلق ثلاثًا للمطلقة بعد طلاق الزوج الثاني لها فرض، وإن قصر الصلاة فرض، وإنَّ طلاق المرأة قبل أن تمسّ فرض، وإن تصالحهما على فطام الولد قبل الحولين فرض، وكذلك سائر ما في تلك الآيات.

وإنَّما أوْجبنا السعي بينهما فرضًا لحديث أبي موسى الأشعري، إذْ أمره ﷺ بالطواف بينهما، ولولا ذلك الحديث ما كان السعي بينهما فرضًا، لا في عمرة، ولا في حج، وإنَّما قلنا أيضًا بوجوب القصر فرضًا لقوله ﷺ: «**فاقبلوا صدقته**»[1]، وبأحاديث أخر صح بها وجوب قصرها.

● وكل لفظ ورد بـ «عليكم» فهو فرض، وكل أمر ورد بـ«لكم» أو «بأنه صدقة» فهو ندب؛ لأنَّ علينا إيجاب، ولنا صدقة، إنَّما معناها الهبة، وليس قبول الهبة فرضًا، إلَّا أن يؤمر بقبولها فيكون حينئذ فرضًا، وممَّا تحل به الأوامر على الندب أن يرد استثناء يعقبه في تخيير المأمور، مثل قوله تعالى في الديات: ﴿إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء: ٩٢]، وفي وجوب الصداق: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، وفي قضاء الدين: ﴿وَأَن تَصَدَّقُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، وما أشبه ذلك، وهذا معلوم كله بموضوع اللغة ومراتبها وباللَّه التوفيق». اهـ.

● **المسألة (١٤٥): الأوامر والأخبار على ظواهرها حتى يرد دليل يصرفها:**

قال أبو محمد بن حزم في: «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٣٠٧/ وما بعدها):

«فصل في حمل الأوامر والأخبار على ظواهرها: ذهب قوم ممَّن بَلَحَ -عندما أراد مَنْ نصر ما لم يأذن اللَّه تعالى بنصره من التقليد الفاسد واتباع الهوى المضل- إلى أن قالوا: لا تحمل الألفاظ من الأوامر والأخبار على ظواهرها؛ بل هي على الوقف، وقال بعضهم -وهو بكر البشري- إنَّما ضلَّت الخوارج بحملها القرآن على ظاهره، واحتج بعضهم أيضًا بأنْ قال: لما وجدنا من الألفاظ ألفاظًا مصروفة عن ظاهرها، ووجدنا قول القائل: إنك سخيٌّ، وإنك جميل، قد تكون على الهُزؤ، والمراد أنك قبيح وأنك لئيم علمنا أنَّ الألفاظ لا تُنبِّئ عن المعاني بمجرّدها.

هذا كل ما موّهوا به، وهؤلاء هم السوفسطائيون حقًّا بلا مرية، وقد علم كل ذي عقل أن اللغات إنَّما رتَّبها اللَّه ﷻ ليقع بها البيان، واللغات ليست شيئًا غير الألفاظ المركّبة على المعاني المبيّنة عن مسمّياتها، قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٦٨٦) في قصر الصلاة بلفظ: «**صدقة تصدق اللَّه بها عليكم فاقبلوا صدقته**».

لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، واللسان هي اللغة بلا خلاف هاهنا، فإذا لم يكن الكلام مُبَيّنًا عن معانيه، فأي شيء يفهم هؤلاء المخذولون عن ربهم تعالى وعن نبيّهم ﷺ؛ بل بأي شيء يفهم به بعضكم بعضًا؟!

ويُقال لهم: إذا أمكن ما قلتم فبأي شيء نعرف مرادكم من كلامكم هذا؟ ولعلكم تريدون به شيئًا آخر غير ما ظهر منه، ولعلكم تريدون إثبات ما أظهرتم إبطاله، فبأي شيء أجابوا به فهو لازم لهم في عظيم ما أتوْا به من السَّخف، وهؤلاء قوم قد أبطلوا الحقائق جملة، ومنعوا من الفهم ألبتّة، فيكاد الكلام يكون معهم عناء لولا كثرة من اغترّ بهم من الضعفاء وصدق رسول اللَّه ﷺ إذْ أنذر باتخاذ النَّاس رؤساء جهالًا فيضلون ويضلون(١).

وأمَّا قول بكر: **إنَّ الخوارج إنَّما ضلَّت باتباعها الظاهر، فقد كذب وأفك وافترى وأثم، ما ضلت إلَّا بمثل ما ضلَّ هو به من تعلُّقهم بآيات ما، وتركوا غيرها، وتركوا بيان الذي أمره اللَّه ﷻ أنَّ يُبيّن للنَّاس ما نُزّل إليهم -كما تركه بكر أيضًا- وهو رسول اللَّه ﷺ، ولو أنَّهم جمعوا آي القرآن كلها، وكلام النَّبيّ ﷺ، وجعلوه كله لازمًا وحكمًا واحدًا ومتبعًا كله لاهتدوا، على أنَّ الخوارج أعذر منه وأقل ضلالًا؛ لأنهم لم يلتزموا قبول خبر الواحد، وأمَّا هو فالتزم وجوبه، ثُمَّ أقدم على استحلال عصيانه.**

والقول الصحيح هاهنا: أنَّ الروافض إنَّما ضلَّت بتركها للظاهر واتباعها ما اتبع بكر ونظراؤه من التقليد والقول بالهوى بغير علم ولا هدى من اللَّه ﷻ، ولا سلطان ولا برهان.

فقال الروافض: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧]، قالوا: ليس هذا على ظاهره، ولم يرد اللَّه تعالى بقرة قط، إنَّما هي عائشة ﵂، ولعن من عقَّها، وقالوا: الجبتِ والطاغوت ليسا على ظاهرهما، إنَّما هما أبو بكر وعمر -رضوان اللَّه عليهما-، ولعن من سبَّهما، وقالوا: ﴿يَوْمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوْرًا ۝٩ وَتَسِيرُ ٱلْجِبَالُ سَيْرًا﴾ [الطور: ٩- ١٠] ليس هذا على ظاهره، إنَّما السماء محمد والجبال أصحابه، وقالوا: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨]، ليس هذا على ظاهره، إنَّما النحل بنو هاشم، والذي يخرج من بطونها هو العلم.

وسلك بكر ونظراؤه طريقهم فقالوا: «**البيِّعان بالخيار ما لم تفترقا**»(٢)، ليس على ظاهره من تفرّق الأبدان، إنَّما معناه ما لم يتفقا على الثمن، وقالوا: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌاْ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ﴾ [النساء: ١٧٦] ليس على ظاهره، إنَّما هو ابن ذكر وأمَّا الانثى فلا، وقالوا: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٠٠)، ومسلم (٢٦٧٣).
(٢) رواه البخاري (٢١١٠)، ومسلم (٤٧/ ١٥٣٢).

ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ﴾ [المائدة: ١٠٦]، ليس على ظاهره، إنَّما أراد من غير قبيلتكم!!

ويُسأل هؤلاء القوم: أرُكّبت الألفاظ على معان عُبّر بها عنها دون غيرها أم لا؟

فإن قالوا: لا! سقط الكلام معهم، ولزمنا ألَّا نفهم عنهم شيئًا، إذْ لا يدلُّ كلامهم على معنى، ولا تعبر ألفاظهم عن حقيقة، وإن قالوا نعم تركوا مذهبهم الفاسد، وكل ما أدخلنا على من قال بالوقف في الأوامر فهو داخل على هؤلاء، ويدخل على هؤلاء زيادة إبطال جميع الكلام، أوله عن آخره، وكذلك يدخل عليهم أيضًا ما يدخل على القائلين بالوقف في العموم.

فإن قالوا: بأي شيء تعرفون ما صرف من الكلام عن ظاهره؟ قيل لهم وبالله التوفيق: نعرف ذلك بظاهر آخر مخبر بذلك، أو إجماع متيقن منقول عن رسول الله ﷺ على أنه مصروف عن ظاهره فقط.

وقد أكذب اللَّه تعالى هذه الفرقة الضالة بقوله ﷻ ذامًا لقوم يحرّفون الكلم عن مواضعه: ﴿قَالُواْ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا﴾ [البقرة: ٩٣]، لا بيان أجلى من هذه الآية في أنه لا يحل صرف كلمة عن موضعها في اللغة، ولا تحريفها عن موضعها في اللسان وأنَّ من فعل ذلك فاسق مذموم عاص بعد أن يسمع ما قاله تعالى، قال ﷻ: ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ مَا قَدۡ سَبَقَۚ وَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكۡرٗا ﴿٩٩﴾ مَّنۡ أَعۡرَضَ عَنۡهُ فَإِنَّهُۥ يَحۡمِلُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وِزۡرًا﴾ [طه: ٩٩- ١٠٠]، فصح أنَّ الوحي كله من يترك ظاهره فقد أعرض عنه وأقبل على تأويل ليس عليه دليل، وقال تعالى: ﴿وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]، وكل من صرف لفظًا عن مفهومه في اللغة فقد حرّفه.

وقد أنكر اللَّه تعالى ذلك في كلام الناس بينهم فقال تعالى: ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعۡدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثۡمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓۚ﴾ [البقرة: ١٨١]، وليس التبديل شيئًا غير صرف الكلام عن موضعه ورُتبته إلى غيرها بلا دليل من نص أو إجماع متيقن عنه ﷺ، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [البقرة: ١٠٤]، فصح أن اتباع الظاهر فرض، وأنه لا يحل تعديه أصلًا وقال تعالى: ﴿وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ (المائدة: ٨٧]، والاعتداء هو تجاوز الواجب، ومن أزاح اللفظ عن موضوعه في اللغة التي بها خوطبنا بغير أمر من اللَّه تعالى أو رسوله ﷺ فعداه إلى معنى آخر فقد اعتدى، فليعلم أنَّ اللَّه لا يحبه، وإذا لم يحبه فقد أبغضه نعوذ باللَّه من ذلك، وقال تعالى: ﴿تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقال تعالى ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ

وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء: ١٤]، وقد أخبر تعالى أنه: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا﴾ [البقرة: ٣١]، فنصَّ نصًّا جليًّا لا يحتمل تأويلًا على أنه علق كل مسمى اسمًا مخصوصًا به، وكذلك من حدود اللَّه تعالى التي قد أخبر أنه من تعدّاها فهو ظالم وأنه يدخله نارًا -وأهل ذلك هم- لإقدامهم على الباطل الذي لا يخفى على ذي لب.

وقال تعالى: ﴿ٱلْقِيَٰمَةِ وِزْرًا إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٠٦]، فأمر باتباع الوحي النازل وهو المسموع الظاهر فقط، وقال تعالى تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: ٥١]، فأخبر تعالى أنَّ الواجب علينا أن نكتفي بما يُتلى علينا وهذا منع صحيح لتعديه إلى طلب تأويل غير ظاهره المتلو علينا فقط.

وقال تعالى آمرًا لنبيّه ﷺ أن يقول غَفُورٌ رَّحِيمٌ كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾ إلى منتهى قوله: ﴿مَّنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُۥ يَحْمِلُ يَوْمَ﴾ [الأنعام: ٥٠].

ولو لم يكن إلَّا هذه الآية لكفت؛ لأنه عليه السلام قد تبرَّأ من الغيب، وأنه إنَّما يتبع ما يوحى إليه فقط، ومدّعي التأويل وتارك الظاهر تارك للوحي مدع لعلم الغيب، وكل شيء غاب عن المشاهد الذي هو الظاهر فهو غيب، ما لم يقم عليه دليل من ضرورة عقل، أو نص من اللَّه تعالى، أو من رسوله ﷺ، أوْ إجماع راجع إلى النص المذكور.

وبين تعالى أنَّ الحكم هو ما أنزل في الكتاب مُفصّلًا، وهذا هو الظاهر الذي لا يحلّ تعدّيه، وقال تعالى: ﴿ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى﴾ [الشورى: ٢٤]، فنص تعالى على أنَّ الباطل إنَّما يمتحى؛ وأنَّ الحق إنَّما يصح بكلماته تعالى، فثبت يقينًا أنَّ الكلمات معبّرات عمَّا وُضعت له في اللغة، وأنَّ ما عدا ذلك باطل، فصحَّ اتباع ظاهر اللفظ بضرورة البرهان.

وقال تعالى: ﴿وَإِن كَادُوا۟ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ﴾ [الإسراء: ٧٣]، ومن ترك ظاهر اللفظ وطلب معاني لا يدلُّ عليها لفظ الوحي فقد افترى على اللَّه ﷻ بنص الآية المذكورة، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، ففي هذه الآية كفاية لمن عقل أن لغةَ النَّبِيّ ﷺ التي خاطبنا بها لا يحل أن تتعدَّى بألفاظها عن موضوعاتها إلى ما سواه أصلًا؛ أخبرني يوسف بن عبد اللَّه بن عبد البر النمري. . . . قالت عائشة ﵂: «ما كان رسول اللَّه ﷺ يتأوَّل شيئًا من القرآن إلَّا آيًا بعدد أخبره بهن جبريل عليه السلام(١)»، فإذا كان النَّبِيّ ﷺ

(١) رواه الطبري في «تفسيره» (١/ ٩٣) باب: ذكر بعض الأخبار التي غلط في تأويلها منكر والقول في تأويل القرآن.

لا يتأوَّل شيئًا من القرآن إلَّا بوحي فيخرجه عن ظاهره التأويل، فمن فعل خلاف ذلك فقد خالف اللَّه تعالى ورسوله ﷺ، وقد نهى تعالى وحرَّم أن يُقال عليه ما لم يعلمه القائل، وإذا كنا لا نعلم إلَّا ما علمنا، فترك الظاهر الذي علمناه وتعديه إلى تأويل لم يأت به ظاهر آخر حرام وفسق ومعصية للَّه تعالى، وقد أنذر اللَّه تعالى وأعذر، فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها، حدثنا . . . . قال أبو هريرة: يا ابن أخي إذا حُدِّثت بالحديث عن رسول اللَّه ﷺ فلا تضرب له الأمثال»، وصدق أبو هريرة رضي الله عنه، ونصح، وباللَّه تعالى التوفيق». اهـ.

وقال أبو الحسن بن القطان في «الإقناع في مسائل الإجماع» (١/ ٦٥- ٦٦):

«**٢٣٩**- وأجمع المحققون على منع إزالة الظواهر من غير دليل.

٢٤٨- والأحكام ظاهرها وعمومها ليس لأحد أن يحمل منها ظاهرًا إلى باطن، ولا عامًا إلى خاص، إلَّا بدلالة من كتاب اللَّه ﷻ، فإن لم يكن فبسنة رسول اللَّه ﷺ تدلُّ على أنه خاص دون عام، وباطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كتابًا ولا سنَّة، وهكذا السنَّة، ولو جاز في الحديث أن يحال شيء عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله، كان أكثر الحديث يحتمل عددًا من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد على أنها على ظاهرها وعمومها، إلَّا بدلالة ممَّا وصفت، ولم يختلف أهل العلم في هذا». اهـ.

وقال الجويني في «البرهان» (١/ ١٩٤):

«**٤٢٨**- فالمعتمد فيه والأصل والتمسك: بإجماع علماء السلف والصحابة ومن بعدهم، فإنا نعلم على قطع أنهم كانوا يتعلقون في تفاصيل الشرائع بظواهر الكتاب والسنَّة». اهـ.

ونقل إجماع الصحابة على العمل بظواهر النصوص: الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٤٣٦)، والشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٧٥٥):

ونقل ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٤/ ٤٨٠) عن الجويني أنه قال:

«ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها، والذي ندين اللَّه به: عقد اتباع سلف الأمة، فالأوْلى الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك: أنَّ إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد دَرَجَ صَحْبُ الرسول اللَّه ﷺ، ورضي الله عنهم على ترك التأويل، وكانوا لا يألون جهدًا في ضبط قواعد الملة والتواصي بحفظها، وتعليم النَّاس ما يحتاجون إليه منها، ولو كان تأويل هذه الظواهر مسوغًا أو محتومًا لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصرهم

وعصر التابعين لهم على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعًا بأنه الوجه المتبع» اهـ. وإنَّما ذكرت كلام الجويني لكونه كان رأسًا في التأويل فهي شهادة من أهلها .

● **المسألة (١٤٦): الأمر المطلق لا يقتضي التكرار وإن احتمله:**

روى البخاري في «صحيحه» (٧٢٨٨)، ومسلم (٤١٢/ ١٣٣٧)، واللفظ له من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: خطبنا رسول اللَّه ﷺ فقال: «**أيها النَّاس قد فرض اللَّه عليكم الحج فحجّوا**» فقال رجل: أكل عام يا رسول اللَّه؟ فسكت حتى قالها ثلاثًا، فقال رسول اللَّه ﷺ: «**لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم، ذروني ما تركتكم فإنَّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه**»، ففي هذا الحديث يظهر أنَّ الأمر المطلق يقتضي فعل المأمور مرَّة واحدة فحسب، ومن فعلها فقد أتى بما عليه؛ ودليل ذلك: أوَّلًا: سكوت النَّبيّ ﷺ على سؤال الصحابي، وثانيًا: قوله ﷺ: «**لو قلت نعم لوجبت وما استطعتم**»، والأصل في الأوامر أن يُؤمر بالمستطاع قال تعالى ﴿عَذَابٌ أَلِيمٌ كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ﴾ [الحج: ٧٨]، وقول النَّبيّ ﷺ الذي رواه البخاري (٦٩)، ومسلم (١٧٣٣): «**يسروا ولا تعسّروا وبشروا ولا تنفرّوا**»، ودليل ذلك أيضًا أنَّ من حج مرة واحدة فقد أدّى ما عليه بالإجماع ولا يُطلب منه ذلك أمر وجوب وإلزام مرة أخرى.

قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (١٣/ ٢٩١):

«وقد ثبت الإجماع أنَّ الحج لا يجب إلَّا مرة». اهـ.

وقال القرطبي أبو عباس في «المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم» (٣/ ٤٥٩/ ح١١٩٥):

«قوله: «**فحجّوا**»، وإن كان صالحًا للتكرار، فينبغي أن يُكتفى بما يصدق عليه اللفظ وهو المرة الواحدة، فإنها مدلولة للفظ قطعًا، وما زاد عليها يُتغافل عنه ولا يكثر السؤال فيه؛ لإمكان أن يكثر الجواب المترتّب عليه؛ فيضاهي ذلك قصة بقرة بني إسرائيل التي قيل لهم فيها: اذبحوا بقرة، فلو اقتصروا على ما يصدق عليه اللفظ وبادروا إلى ذبح أيّ بقرة كانت لكانوا ممتثلين، لكن لمَّا أكثروا السؤال كثر عليهم الجواب فشدَّدوا فشُدّد عليهم، فذُمّوا على ذلك، فخاف النَّبيّ ﷺ مثل هذا على أُمّته ولذلك قال: «**فإنَّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم**»، وعلى هذا يُحمل قوله: «**فإذا أمرتكم بشيء فائتوا منه ما استطعتم**»؛ يعني: بشيء مطلق، كما إذا قال: صُم، أوصلِّ، أو تصدّق، فيكفي من ذلك أقلَّ ما ينطلق عليه الاسم، فيصوم يومًا، ويصلي ركعتين، ويتصدق بشيء يُتصدق بمثله، فإن قُيِّد شيئًا من ذلك بقيود ووصفه بأوصاف لم يكن بُدٌّ من امتثال أمره على ما فصَّل وقيَّد، وإن كان فيه أشدّ المشقات وأشق التكاليف، وهذا ممَّا لا يُختلف فيه إن شاء اللَّه تعالى أنه

هو المراد بالحديث». اهـ.

وقال الخطيب البغدادي في: «الفقيه والمتفقه» (١/ ٦٨):

«ويدلُّ على أنَّ الأمر المطلق يقتضي ما وقع عليه الاسم: أنه لو حلف ليدخلن الدار لبرّ بالدخول مرة واحدة، فدَّل على أنَّ الإطلاق لا يقتضي أكثر من ذلك». اهـ.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٤٥٩- ٤٦٠):

«واحتج من قال بأنَّ الأمر يتكرر إذا كان معلّقًا على شرط أو صفة، بأنه قد تكرر في نحو قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]، وأجيب: بأنَّ الشرط هنا علة، فيتكرر المأمور به بتكررها اتفاقًا، ضرورة تكرر المعلول بتكرر علّته، والنزاع إنَّما هو في دلالة صيغة الأمر المجرّدة.

قال الرازي في «المحصول»: إنَّ صيغة «افعل» لطلب إدخال ماهية المصدر في الوجود، فوجب أن لا تدل على التكرار؛ بيان الأولى: أنَّ المسلمين أجمعوا على أنَّ أوامر اللَّه تعالى منها ما جاء على التكرار كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ومنها ما جاء على غير التكرار كما في الحج، وفي حق العباد -أيضًا- قد لا يفيد التكرار، فإنَّ السَّيِّد إذا أمر عبده بدخول الدار، أو بشراء اللحم لم يعقل منه التكرار، ولو ذمّه السيّد على ترك التكرار لَلَامَهُ العقلاء، ولو كرر العبد الدخول حسن من السيد أن يلومه ويقول له: إني أمرتك بالدخول وقد دخلت، فيكفي ذلك، وما أمرتك بتكرار الدخول.

وقد يُفيد التكرار، فإنه إذا قال: احفظ دابّتي فحفظها ثُمَّ أطلقها يُذمّ، إذا ثبت هذا فنقول: الاشتراك والمجاز خلافا الأصل، فلابدَّ من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين، وما ذلك إلَّا طلب أدخال ماهية المصدر في الوجود، وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يدلُّ على التكرار؛ لأنَّ اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين، لا دلالة فيه على ما به تمتاز إحدى الصورتين عن الأخرى، لا بالوضع ولا بالاستلزام، فالأمر لا دلالة فيه ألبتة على التكرار، ولا على المرة الواحدة؛ بل على طلب الماهية من حيث هي هي، إلَّا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة، فصارت المرة الواحدة من هذا الوجه.

[قال الشوكاني:]، وإذا عرفت جميع ما حرّرناه تبينَّ أنَّ القول الأول هو الحق الذي لا محيص عنه، وأنه لم يأت أهل الأقوال المخالفة له بشيء يُعتدّ به، هذا إذا كان الأمر مجرّدًا عن التعليق بعلة أو صفة أو شرط، أمَّا إذا كان مُعلقًا بشيء من هذا، فإنْ كان معلقًا

على علّة فقد وقع الإجماع على وجوب اتباع العلَّة وإثبات الحكم بثبوتها، فإذا تكررت تكرر، وليس التكرار هنا مستفادًا من الأمر بل من حيث التعليق للصيغة على ذلك الشرط لا من حيث الصيغة، والحاصل: أنه لا دلالة للصيغة على التكرار إلَّا لقرينة تُفيد ذلك وتدلُّ عليه، فإن حصلت حصل التكرار وإلَّا فلا». اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٧١):

«نحن لا نُنكر احتمال الأمر للتكرار، لكن إنَّما أنكرنا أن يكون موضوعًا لذلك، فأمَّا إذا وردت فأريد بها التكرار بدليل يقوم على ذلك فنحن لا ننكره، وعلى أنه ورد في القرآن من الأوامر ما لا يقتضي التكرار مثل قوله تعالى: ﴿لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ كَذَٰلِكَ﴾ [المائدة: ٣٨]، ومثل قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعْدَمَا سَمِعَهُۥ مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]». اهـ.

وقال ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٣٣٦- ٣٣٧):

«هل يتكرر الأمر أبدًا، أو يجري منه ما يستحق به المأمور اسم فاعل لما أمر به؟

اختلف النَّاس في الأمر إذا ورد بفعل ما، هل يخرج من فعله مرة عن اسم المعصية، أو يتكرر عليه الأمر أبدًا فيلزمه التكرار له ما أمكنه؟ فبكلا القولين قال القائلون والصواب: أنَّ المطيع غير العاصي، ومحال أن يكون الإنسان مطيعًا عاصيًا من وجه واحد، فمن أمر بفعل ما ولم يأت نص بإيجاب تكراره ففعله، فقد استحق اسم مطيع وارتفع عنه اسم عاص بيقين، وكل شيء بطل فلا يعود إلَّا بيقين من نص أو إجماع، ويبطل قول من قال بالتكرار: أنه لو كان قوله صحيحًا للزم من سلَّم عليه أن يرد السلام أبدًا، ولا يمسك عند تكرر الرد؛ لقوله تعالى: ﴿ لَّذُكِّرًا مَّنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُۥ يَحْمِلُ يَوْمَ﴾ [النساء: ٨٦]، ولا خلاف في أن بمرة واحدة يخرج من فرض الردِّ، وأمَّا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمنكر الذي يُرى غدًا غير المنكر الذي يُرى اليوم، وفرض علينا تغيير كل منكر، وكذلك للقول بالأمر بالمعروف؛ لأنَّ المعروف الذي يأمر به غدًا غير الذي أمر به اليوم، وقد جاء النص مبيّنًا بقوله ﷺ: «**من رأى منكم منكرًا ليغيّره**»[١].

فإن قالوا: فما تقولون في الجهاد؟ قلنا: قد صح أنَّ الجهاد فرض علينا إلى ألا يبقى في الدنيا إلَّا مؤمن أو كتابي يُغرم الجزية صاغرًا بأمر اللَّه تعالى، لنا أن نقاتل حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله للَّه، ويؤمن المشركون كلهم ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فالقتال ثابت

(١) رواه مسلم (٤٩)، والمراد كلما رأى المنكر فليغيّره، وهذا يقتضي التكرار.

علينا أبدًا حتى يكون ما ذكرنا[(١)]، وحسبنا أنه فرض على الكفاية، وتركه للمطيق مكروه ما لم يقو للعدو، أو لم يستنفر الإمام.

وممَّا يبطل قول من قال بالتكرار قوله تعالى: ﴿فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وأمره تعالى بأداء الزكاة وما أشبه ذلك، لا يلزم تكراره إلَّا ما جاء النص مبيّنًا بإيجاب تكراره وإلَّا فوفاء واحد يجزي، ودية واحدة ورقبة واحدة». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٢٢٠):

«ولو علق أمرٌ بشرط أو صفة فإن كان علة ثابتة تكرر بتكررها اتفاقًا: فمعنى هذا التكرار: أنه كلما وجدت العلة وجد الحكم؛ لأنه إذا وجدت العلة يتكرر الفعل مثل قوله تعالى ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ [المائدة: ٦]، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، **ونحوها، فالجنابة علة الطهر، والسرقة علة القطع، والزنا علة الجلد.**

- **قولهم: الترتيب يفيد العلّية:**

قالوا: أكثر أوامر الشرع كذلك، مثل: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾ [المائدة: ٦] ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ [المائدة: ٦]، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟﴾ [النور: ٢]، وردَّ: في غير العلة بدليل خارجي، ولذلك لم يتكرر الحج مع تعليقه بالاستطاعة، قالوا: تكرر بالعلة فبالشرط أوْلى لانتفاء المشروط بانتفائه، وردَّ: العلة مقتضية لمعلولها، والشرط لا يقتضي مشروطه». اهـ.

- **النهي يقتضي تكرار الترك إجماعًا، ولا يلزم منه تكرار الأمر:**

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٣٧٦- ٣٧٧):

«حجة من قال بالتكرار أنَّ النهي نقيض الأمر، ثُمَّ إنَّ النهي يقتضي تكرار الترك باتفاقٍ، فالأمر الذي هو نقيضه يجب أن يقتضي تكرار الأمر.

وأُجيب عن ذلك: بالفرق بين الأمر والنهي فلا يُقاس الأمر على النهي، وبيانه: أنَّ الأمر

(١) هذا هو الأصل في المسألة ويتغيّر الحكم هنا بتغير الحال من القوة والضعف، كما كان النَّبيّ ﷺ، والمسلمون في مكة وأمرهم بالصبر والعفو، ولا يُقال إن هذا نُسخ بعد الهجرة، لأنه لا يُقال بالنسخ إلَّا عند تعذر الجمع، ووجه الجمع هنا موجود بتأجيل الجهاد وارتفاعه عند ارتفاع القدرة لأنه لا واجب مع العجز ولينظر الحصيف إلى هوان المسلمين وقوى الكفر العالمية.

يقتضي فعل ماهية المأمور به، وذلك يحصل بفعل فردٍ من أفرادها في زمن ما من الأزمان؛ أيّ زمن كان، كما إذا أمره بالصّلاة حصل مُصلّيًا بفعل صلاة واحدة، والنهي عن الفعل يقتضي ترك ماهيّته مطلقًا، وذلك لا يحصل إلَّا بتركها في كل زمان، كما إذا نهاه عن الزنى، فالمقصود ترك ماهية الزنا بالاستمرار على عدمها ما عاش حتى لو عمَّر ألف سنة أو أكثر وزنى في آخر ساعة من عمره لعُدَّ مخالفًا عاصيًا، وإذا كان مقتضى النهيّ إعدام الماهيَّة مطلقًا، ومقتضى الأمر إيجادها مطلقًا وهو يحصل بفعلها مرَّة لم يلزم من اقتضاء النهي التكرار، اقتضاء الأمر له فافترقا». اهـ.

قلت: وهو ظاهر قوله ﷺ الذي رواه البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (٢٣٥٧): «**فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**».

● **المسألة** (١٤٧): **دلالة الأمر المطلق على الفور أم التراخي؟**

قال ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٣١٣/ وما بعدها):

«**قال قائلون**: إنَّ الأوامر على التراخي، وقال آخرون: فرض الأوامر البدار إلَّا ما أباح التراخي فيها نص آخر أو إجماع، وهذا هو الصواب الذي لا يجوز غيره؛ لقول اللَّه تعالى: ﴿ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقال تعالى: ﴿ ٱلۡقِيَٰمَةِ وِزۡرًا﴾ [البقرة: ١٤٨]، وقد قدَّمنا أنَّ أوامر اللَّه تعالى على الوجوب، فإذا أمرنا تعالى بالاستباق إلى الخيرات، والمسارعة إلى ما يوجب المغفرة فقد ثبت وجوب البدار إلى ما أمرنا به ساعة ورود الأمر دون تأخر ولا تردد، وقد شغَّب بعض المخالفين فقال: ليس في قوله تعالى: ﴿ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا﴾ [آل عمران: ١٣٣]، حجة في أنَّ الأوامر واجب البدار إليها، لأنه تعالى أمرنا بالمسارعة إلى المغفرة لا إلى الفعل!! وهذا ممَّا يُسرّ فيه هؤلاء القوم لعكس الحقائق، وقد أيقنا بقوله تعالى: ﴿هَلۡ تُجۡزَوۡنَ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [النمل: ٩٠]، أنَّ أحدًا لا يؤتي المغفرة إلَّا بعمل صالح يقتضي له وعد اللَّه تعالى بالرحمة والمغفرة، وعلمنا ذلك يقينًا أنَّ مراد اللَّه تعالى بقوله: ﴿ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا﴾ [آل عمران: ١٣٣]، إنَّما هو سارعوا إلى الأعمال الموجبة للمغفرة من ربكم إذ لا سبيل إلى المسارعة إلى المغفرة إلَّا بذلك وهذا من الحذف الذي دلت عليه الحال، وإنَّما قلنا هذا لوجهين: أحدهما: النص الجلي الوارد في أنه لا يجزئ أحد بمغفرة ولا غيرها إلَّا بحسب عمله، والثاني: النص الوارد بأنَّ اللَّه لا يكلف نفسًا إلَّا وسعها، وليس في وسع أحد المسارعة إلى المغفرة المجردة دون توسط عمل صالح، فهذان الظاهران نصًّا أنَّ في تلك الآية حذفًا دلت عليه الحال، وممَّا

يوجب أيضًا فرض المبادرة إلى الطاعة قوله اللَّه تعالى: ﴿ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۞ كَذَٰلِكَ نَقُصُّ﴾ [الواقعة: ١٠- ١١]، وقد قال ﷺ: «**لا يزال قوم يتأخرون حتى يؤخرهم اللَّه تعالى**»(١)، وإن كان إنَّما أوْجب أن يقول ﷺ تأخر قوم عن الصف الأول لبعض الأمر المكروه، فهو محمول على ظاهره، ومقتضى لفظه على ما قد أثبتنا وجوبه.

وقد سأل أبو بكر محمد بن داود -رحمة اللَّه عليه- من أجاز تأخير الحج فقال: متى صار المؤخر للحج إلى أن مات عاصيًا، أفي حياته؟ فهذا غير قولكم، أو بعد موته؟

فالموت لا يثبت على أحد معصية لم تكن لازمة في حياته.

ونحن نزيد فنقول: وبعد الموت لا يأثم أحد إلَّا من سنّ سُنَّة سوء يقتدي به فيها.

فأجاب بعض المجيزين لذلك -وهو أبو الحسين بن القطان الشافعي- بأن قال: إنَّما كان له في التأخير بشرط أن يفعل قبل أن يموت، فلمَّا مات قبل أن يفعل علمنا أنه لم يكن له مباحًا التأخير.

ونحن نجيب فنقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وإنَّما يلزم اللَّه تعالى الإثم من ترك ما يعلم أنه ليس له تركه، أو قامت عليه بذلك حجة، أو عمل ما يعلم أنه ليس له أن يعمله، أو قامت عليه حجة بذلك، ولم يُطْلع اللَّه أحدًا على وقت منيّته، ولا عرَّفه بآخر أوقات قدرته، وأيضًا فإنَّ اللَّه تعالى لم يكلف أحدًا أن يعلم هل يموت قبل أن يؤدي ما عليه فيأثم أو يعلم أنه لا يموت حتى يؤدّي فيسقط عنه الإثم، وممَّا يُبيّن أنَّ الأوامر على الفور قوله تعالى: ﴿وَقُولُواْنَظُسَرِيَلُهُكُلِّفِرِينَعَذَابٌ أَلِيمٌ كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا﴾ [التوبة: ١٢٢]، فأوجب تعالى قبول النذارة، وقال تعالى: ﴿وَقَدْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا يَسْمَعُونَ﴾ [الحجرات: ٦]، فأمر تعالى بالتوقف في قبول خبر الفاسق واستثناه من قبول النذارة، وليس إلَّا توقف أو بدار، ولا سبيل إلى قسم ثالث إلَّا الترك جملة، والتوقف هو أيضًا ترك، فلمَّا خصَّ خبر الفاسق بالتوقف فيه وأبانه بذلك عن خبر غير الفاسق، وجب البدار ضرورة إلى خبر العدل، فوجب الفور بالبرهان الضروري وبطل الوقف إلَّا من خبر الفاسق.

ويكفي من ذلك: ما حدثناه. . . . عن عائشة أنها قالت: قدم رسول اللَّه ﷺ لأربع مضين من ذي الحجة أو خمس، فدخل عليَّ رسول اللَّه ﷺ، وهو غضبان فقلت: من أغضبك يا رسول اللَّه ﷺ أدخله اللَّه النَّار؟ قال: «**أوَ مَا شعرت أني أمرت النَّاس بأمر فإذا هم يترددون، ولو أني استقبلت من أمري ما استدبرت ما سُقت الهدي معي حتى أشتريه، ثُمَّ أحل**

(١) رواه مسلم (١٣/ ٤٣٨).

كما حلوّا»[1].

فرفع هذا الحديث الشك جملة، وبيَّن عَلَيْهِ السَّلَامُ أنَّ أمْره كله على الفرض وعلى الفور، وإنَّ التردد حرام لا يحل ونعوذ باللَّه العظيم من كل ما أغضب النَّبِيّ ﷺ». اهـ.

قلت: والحديث رواه مسلم في «صحيحه» (١٣٠/ ١٢١١)، وفي رواية أحمد في المسند (١٨٤٣٢)، وابن ماجه في سننه (٢٩٨٢)، وأبو يعلى الموصلي في مسنده (١٦٧٢) قالت: «من أغضبك أغضبه اللَّه تعالى، فقال: «**ما لي لا أغضب وأنا آمر بالأمر فلا أُتبع**»، وفي رواية أبي يعلى: «فلا يُتبّع».

قال النووي في «شرح مسلم» (٨/ ١١٦):

«أمَّا غضبه ﷺ فلانتهاك حرمة الشرع، وترددهم في قبول حكمه، وقد قال اللَّه تعالى: ﴿فَلَا ٱلزَّانِيقَلزَّانِي فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعۡدَمَا سَمِعَهُۥ مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ تَجۡهَلُونَ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ﴾ [النساء: ٦٥]، فغضب ﷺ لما ذكرناه من انتهاك حرمة الشرع، والحزن عليهم من نقص إيمانهم بتوقّفهم». اهـ.

وروى البخاري في «صحيحه» (**٢٧٣١، ٢٧٣٢**) عن المسور بن مخرمة، من حديث صلح الحديبية الطويل، وفيه قال رسول اللَّه ﷺ: «**قوموا فانحروا ثُمَّ احلقوا**» قال: فواللَّه ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرَّات، فلمَّا لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من النَّاس». اهـ.

قال ابن القيم في «زاد المعاد» فصل: «في بعض ما في قصة الحديبية من الفوائد الفقهية» (٣/ ٢٦٢):

«ومنها: أنَّ الأمر المطلق على الفور، وإلَّا لم يغضب لتأخيرهم الامتثال عن وقت الأمر». اهـ.

وممَّا يُسْتدل به في هذا السياق: بأنَّ اللَّه ذم إبليس على عدم استجابته فورًا عقب الأمر له بالسجود لآدم قال تعالى ﴿يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ فَٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَمَنۢ﴾ [الكهف: ٥٠]، فلامه بقوله تعالى: ﴿مَا وَلِيَـٰدُواْ وَقَـٰلُواْ سَمِعۡنَا﴾ [الأعراف: ١٢]، فدلَّ ذلك على أنَّ الأمر للفور وإلَّا لما استحق الذم؛ لأنه لم يتضيق عليه وقته [«**إرشاد الفحول**» (١/ ٤٦٣)]، وهو قول الإمام أحمد وأصحابه والحنفية والمالكية وبعض الشافعية، ذكره

(١) رواه مسلم (١٣٠/ ١٢١١).

ابن النجّار في «شرح الكوكب المنير» (٣/ ٤٨).

وقال الطوفيّ في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٣٨٧/ وما بعدها):

«ومعنى الفور: هو الشروع في الامتثال عُقيب الأمر من غير فصل، مأخوذ من قولهم: فارت القدر إذا غلت، والتراخي تأخير الامتثال عن انقضاء الأمر زمنًا يمكن إيقاع الفعل فيه فصاعدًا.

قوله: الأمر يقتضي الفور في ظاهر المذهب؛ إشارة إلى أنَّ فيه خلافًا عن أحمد، فإنه قد نقل عنه أنَّ الحج على التراخي مع أنه مأمور به، وهو يدلُّ على الخلاف في هذا الأصل، والأمر وإن كان امتثاله في أي زمن كان بعد الأمر لكنَّ أوْلى الأزمنة يُمتثل الأمر فيه الزمن الذي هو عقيب الأمر لوجهين:

أحدهما: لأنه أحوط لاحتمال العقاب على التأخير، الثاني: أنَّ الفعل عقيب الأمر يُعد به ممتثلًا بالإجماع، وإذا أخَّر كان مختلفًا في امتثاله، لكن هذان الوجهان إنَّما يدلَّان على أنَّ المبادرة أوْلى، لا أنه واجب.

وكذلك، فإنَّ التأخير لو جاز، لكان إمَّا لا إلى غاية، أو إلى غاية، والأوَّل -وهو التأخير لا إلى غاية- مفوِّتٌ للمقصود بالكلِّية، لأنه إمَّا أن يؤخّره لا إلى بدل فيلحق بالمندوبات؛ أي: يصير مندوبًا، إذْ المندوب هو الذي يجوز تأخيره وتركه لا إلى بدل بخلاف الواجب، لا يؤخر إلَّا إلى بدل كما في الواجب الموسَّع، أو يؤخره إلى بدل، فذلك البدل إمَّا الوصية بفعله أو العزم عليه، والأول باطل؛ لأنَّ الوصية لا تصح في بعض الأفعال، كالصلاة والصوم لعدم دخول النيابة فيهما، والثاني أيضًا باطل؛ لأنَّ العزم ليس ببدل عن الفعل، والظهر التي يقدر أنها مبدل، لا يصح فعلها قبل الزوال، فثبت أنَّ العزم ليس ببدل عن الفعل وإلَّا لما تقدم عليه، إذْ شأن البدل أن يكون بعد المُبْدَل، والعزم في الواجب المُوسّع إنَّما هو بدل عن التعجيل لا عن نفس الواجب، وإذا بطل تأخير الامتثال إلى بدل، أو لا إلى بدل، بطل تأخيره لا إلى غاية.

وأمَّا الثاني: وهو التأخير إلى غاية فباطل أيضًا؛ لأنَّ تلك الغاية إمَّا مجهولة أو معلومة أو مُغلّبة على الظن والكل باطل، فالقول بتأخير الامتثال إلى غاية باطل، أمَّا التأخير إلى غاية مجهولة فهو جهالة لا تُناط بها الأحكام؛ لأنه يفضي إلى تضييعها وغرض الشارع حفظها.

وأمَّا التأخير إلى غاية معلومة فباطل أيضًا؛ لأنَّ تخصيص بعض الغايات الزمانية بالتأخير إليه دون بعض تحكم وترجيح من غير مرجح إذْ الأزمنة كلها بالنسبة إلى إيقاع الفعل متساوية

عدا الزمن الأول الذي هو عقيب الأمر، ولذلك ترجَّح بقربه من زمن الأمر، فلو قيل للمكلف: صم أوصل، أو قال السيد لعبده: سافر إلى بلادي، فانظر في مصالحها فقال: لا افعل الآن على الفور لكني افعل يوم الجمعة لقيل له: ولِمَ كان يوم الجمعة أَوْلى بالامتثال من يوم الخميس أو السبت؟ فإن طلب المرجح تعوَّز عليه وإن قال: المرجح اختياري لذلك، قيل له: أنت عبد مأمور لا اختيار لك.

وأمَّا التأخير إلى غاية مغلَّبة على الظن؛ أي: تأخير الفعل إلى وقت يغلب على ظنّه إدراكه فهو باطل أيضًا؛ لأنَّ الموت يأتي بغتة، فلا يمكنه الجزم بظن من الظنون إذْ الموت ربَّما أسرع إلى الشاب الجذع، وتأخر عن الشيخ الهَرِم وليس لوقت مجيئه ضابط.

ولقائل أن يقول: قد جوّزتم تأخير الواجب الموسع مع العزم إلى وقت يغلب على ظن المكلف البقاء إليه، فلم لا يجوز هاهنا كذلك؟!

ويُمكن الجواب: بأنَّ الموسَّع وقعت فيه المسامحة الزمانية من جهة الشرع بالتوسّع بخلاف هاهنا، فإنَّ الكلام في الأمر المطلق ولسنا على يقين، والظن من المتسامح فيه فظهر الفرق». اهـ.

- **قول للإمام أحمد أنَّ الأمر لا يقتضي الفور:**

قال المرداوي في «التحبير» (٥/ ٢٢٢٦):

«وعن الإمام أحمد رواية أخرى: أنه لا يقتضي الفور، وقاله أكثر الشافعية ونصره الباقلاني، والغزالي، والآمدي، والرازي، وأخذت هذه الرواية عن أحمد من قوله عن قضاء رمضان: يُفرّق، قال اللَّه تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وذكر السَرَخْسِيّ أنه الذي يصح عنده من مذهب علمائهم.

فعلى هذا القول: يعني القول إنه لا يقتضي الفورية، هل يعتبر العزم على فعله لجواز تأخيره أم لا يعتبر؟ حكمه حكم الواجب الموسع على ما تقدم في أوقات الصلوات الخمس نقله ابن مفلح وغيره، والصحيح وجوب العزم». اهـ.

قلت: يؤكد الرواية الثانية ما رواه البخاري في «صحيحه»، باب متى يُقضى قضاء رمضان: وقال ابن عباس لا بأس أن يفرق لقول اللَّه تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:]، (١٩٥٠) حدثنا . . . . عن عائشة رضي الله عنها تقول: «كان يكون عليَّ الصوم من رمضان فما استطيع أن أقضي إلَّا في شعبان»، قال يحيى: الشغل من النَّبِيّ أو بالنَّبِيّ ﷺ».

قال الحافظ في «فتح الباري» (٤/ ٢١٥):

«وفي الحديث دلالة على جواز تأخير قضاء رمضان مطلقًا سواءً كان لعذر أو لغير عذر، ولأنَّ للحديث حكم الرفع؛ لأنَّ الظاهر اطلاع النَّبِيّ ﷺ على ذلك مع توفّر دواعي أزواجه على السؤال منه عن أمر الشرع فلولا أنَّ ذلك كان جائزًا لم تواظب عليه عائشة». اهـ.

وقال القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (٤/ ١١٠):

«قال ابن عبد البر: ومن الدليل على أنَّ الحج على التراخي: إجماع العلماء على ترك تفسيق القادر على الحج إذا أخرَّه العام والعامين ونحوهما، وأنه إذا حج من بعد أعوام من حين استطاعته فقد أدَّى الحج الواجب عليه في وقته، وليس هو عند الجميع كمن فاتته الصلاة حتى خرج وقتها فقضاها بعد خروج وقتها، ولا كمن فاته صيام رمضان لمرض أو سفر فقضاه، ولا كمن أفسد حجّة فقضاه، فلمَّا أجمعوا على أنه لا يُقال لمن حج بعد أعوام من وقت استطاعته: أنت قاض لما وجب عليك، علمنا انَّ وقت الحج مُوسَّع فيه وأنه على التراخي لا على الفور». اهـ.

قلت: وعليه نقول: الأصل أنَّ الأمر على الفور ما لم يرد دليل يخصص فيكون على التراخي كقضاء رمضان وأداء الحج، وبهذا يُجمع بين الأدلة في المسألة.

- **صورة للتراخي والفور في الأمر وبالاتفاق:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٣٩٦):

«الأمر إن صرَّح الآمر فيه بالفعل في أيّ وقت شاء، أو قال: لك التأخير، فهو للتراخي بالاتفاق، وإن صرح به للتعجيل فهو للفور بالاتفاق، وإن كان مطلقًا أي: مجردًا عن دلالة التعجيل أو التأخير وجب العزم على الفور على الفعل قطعًا». اهـ.

- **الأمر المعلق بالفاء وعلاقتها بالفورية:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤٠١):

«هذا كُلّه في الأمر المطلق، فأمَّا مَا علق بالفاء، كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ﴾ [المائدة: ٦]، «**فإذا وجدت الماء فأمسّه جلدك**»[1]، قال أبو الحسين بن القطان: فاختلف أصحابنا على وجهين: أحدهما: أنه على الفور لأنَّ الفاء للتعقيب، والثاني: لا يقتضيه، قال: والصحيح: هو الأول؛ للإجماع على أنَّ الفاء للتعقيب، ولو خلّينا

(١) رواه أبو داود في «سننه» (٣٣١)، والترمذي (١٢٤)، وقال: حديث حسن صحيح، وذكر المنذري في «مختصر السنن» (١/ ٣٥١) تصحيح الترمذي وأقره، والنسائي في «الصغرى» (٣٢١).

والظاهر في قوله: «**إذا وجدت الماء فأمسسه جلدك**» لعملنا به، لكن صرنا إلى أدلة أخرى». اهـ.

● **المسألة (١٤٨): الأمر المؤقت لا يسقط بفوات الوقت ولا يفتقر قضاؤه إلى أمر جديد.**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٣٩٥ وما بعدها):

«الواجب المؤقت لا يسقط بفوات الوقت، ولا يفتقر قضاؤه إلى أمر جديد ويجب القضاء بقياس الشرع.

وصورة المسألة: ما إذا أمر بصلاة الفجر في وقتها المعيّن لها، فلم يصلها حتى طلعت الشمس، فهل تسقط بذلك صلاة الفجر، ويتوقف وجوب قضائها على أمر جديد؟ أو لا تسقط ويجب قضاؤها بالأمر الأول الذي وجبت به صلاة الفجر في وقتها؟، أو يجب بقياس الشرع، كما قال أبو زيد الدبّوسي؟

يريد به -واللَّه تعالى أعلم- أنَّ الشرع لما عُهد منه إيثار استدراك عموم المصالح الفائتة، علمنا من عادته بذلك أنه يُؤثر استدراك الواجب الفائت في الزمن الأول بقضائه في الزمن الثاني، فكان هذا ضربًا من القياس.

ولنا: استصحاب حال شغل الذمّة، إلَّا بامتثال أو إبراء، هذا دليل القول بأنَّ الواجب لا يسقط بتركه في وقته، وأنَّ قضاءه بعده بالأمر الأول، وتقريره: أنَّ الذمة إذا اشتغلت بواجب للشرع أو لآدمي -بدين مثلًا- لم تبرأ منه إلَّا بالامتثال، وهو الأداء، أو إبراء من المستحق للواجب، بأن يقول الشرع: نسخت عنك هذه العبادة، أو الآدمي: أبرأتك من هذا الدين، وإذا كانت الذمة مشغولة بالواجب ما لم يوجد أداء له أو إبراء من مستحقه، فقد أجمعنا على أنَّ الذمة مشغولة بالواجب المؤقت في وقته، والأصل بقاء ما كان فيه على ما كان، والتقدير: أنَّ المكلف لم يوجد منه أداء، ولا من الشرع إبراء؛ فوجب القول ببقاء الواجب في الذّمة، فتكون براءَتُها منه موقوفة على الأداء، أو الإبراء، لكن الإبراء صار بَعْدَ انقضاء زمن الوحي مُمتنعًا؛ فتعيّن الأداء لبراءة الذمة، لكن وقت الأداء اصطلاحًا قد فات بالتأخير، فتعيّن القضاء فيما بعده لإبراء الذّمة، وذلك يقتضي أن يكون بالأمر الأوّل؛ لأنه بدل عنه.

قالوا: المؤقت غير المطلق، فالأمر بأحدهما ليس أمرًا بالآخر، هذا حجّة الخصم، وتقريرها: أنَّ قوله مثلًا: صلّ في هذا الوقت أمرٌ مُقيّد بزمان، وقوله: اقض هذا الفائت، أمرٌ مطلق لا تقييد فيه، والمقيد غير المطلق، فالأمر بأحدهما أي بالمقيد، لا يكون أمرًا بالآخر، وأيضًا فإنَّ تخصيص العبادة بالوقت كتخصيص الفعل بمكان أو شخص أو جهة، فتخصيص

العبادة بوقت الزوال، وشهر رمضان، كتخصيص الحج بمكّة، والزكاة بالمساكين، والقتل بالكفار، والصلاة بالقبلة، ثُمَّ إنَّ ما عُلقّ بمكان، أو شخص أو جهة لا يجوز تَعَلّقُه بغيره، فلا يجوز الحج في غير مكة، ولا صرف الزكاة إلى غير أصنافها المذكورة، ولا قتل غير من خص القتل به من الكفار والعصاة، ولا الصلاة إلى غير جهة القبلة حال الاختيار، فكذلك ما عُلّق بزمن معيّن لا يعلق بغيره إلَّا بأمر جديد.

أمَّا الجواب على دليل الخصم المذكور، فتقريره: لا نُسلِّم أنَّ المؤقّت غير المطلق؛ بل المطلق جزء المؤقت على ما قررتموه، وذلك لأنَّ الأمر بالواجب المؤقت اقتضى الإتيان بشيئين: أحدهما: الواجب وهو صلاة الفجر مثلًا، والثاني: إيقاع ذلك الواجب في ذلك الوقت المعين وهو ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس في صلاة الفجر، فإذا فات الوقت المعين بالتأخير وهو أحد الأمرين اللذين اقتضاهما الأمر، بقي وجوب الإتيان بالفعل وهو الأمر الآخر، فيأتي به في زمان القضاء؛ لاستحالة إيقاعه في غير زمان حتى لو تصور إيقاعه في لا زمان، لما أوجبنا إلَّا حقيقة الفعل مجرّدة؛ لأنها الباقي في الذمة من مُقتضى الأمر، وصار هذا تخصيصًا ضروريًّا، فهو كالتخصيص الشرعي، فإنَّ العام إذا خُصَّ منه صورة بدليل، وجب امتثاله فيما عدا محل التخصيص.

وكما لو أُمر أن يتصدق بدرهمين فتلف أحدهما، أو يَعْتِقَ عبدين فمات أحدهما، لزمه أن يتصدق ويَعتق الباقي بموجب الأمر الأول.

وأمَّا قياسهم تعلق الفعل بالزمان على تعلقه بالمكان والشخص والجهة، فغير مستقيم، وذلك لأنَّ الزمان حقيقة سيَّالة غيرُ قارّة، فالمتأخر منه تابع للمتقدم؛ فما ثبت فيه ثبت فيما بعده بطريق التبع له بخلاف الأمكنة والأشخاص والجهات، فإنها حقائق قارَّة ليس بعضها تابعًا لبعض حتى يتعلَّق ببعضها ما تعلق بغيره.

قلت: فتلخيص مأخذ المسألة أننا نحن نقول: الواجب الواقع في زمن القضاء هو جزء الواجب في زمن الأداء، والخصم يقول: هو غيره، وقد بان تقرير القولين، واللَّه ﷻ أعلم». اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤٠٤):

«وهذا كله في العبادة المؤقتة، أمَّا المطلقة إذا لم يفعل في أوّل أزمنة الإمكان على رأي من يجعل الأمر للفور، فإن فعله بعده ليس قضاء عند الجمهور خلافًا للقاضي أبي بكر.

ومن فروعه: ما لو استأجر شيئًا سنة معينة، ثُمَّ لم يُسلّمه حتى مضت، انفسخ العقد، ولا يجب بدلها سنة أخرى اعتبارًا بالعقد الأول؛ بل لا بدَّ من إنشاء عقد جديد إن أرادها.

هذا الخلاف لا يجيء إلَّا من القائلين بأنَّ الأمر يقتضي الفور، وأمَّا القائل بأنه للتراخي فلا؛ لأنَّ عنده أن الفعل في الوقت الثاني والثالث وفيما بعدهما مراد، وأنَّ لفظ الأمر بإطلاقه يتناول الفعل في أي وقت شاء، وليس الغرض بهذه المسألة الكلام في أعيان المسائل التي اتفقنا فيها على وجوب القضاء في العبادة المؤقتة كالصلاة والصوم، وإنَّما الغرض بيان إثبات هذا الأصل من مقتضى الأمر المطلق في موضع لا إجماع فيه، وكذلك جميع مسائل الأصول التي نتكلم فيها المقصود إثبات أصل عند التجرد من القرائن، وفائدة الخلاف في هذه المسألة جواز الاستدلال بالأوامر المطلقة في أداء العبادة على قضائها إن قلنا: يجب ما يجب به الأداء، ومنعه، وإن قلنا يجب بأمر جديد.

قيل: ومنشأ الخلاف يرجع إلى قاعدتين:

الأولى: أنَّ الأمر بالمُرَكب أمر بأجزائه.

الثانية: أنَّ الفعل في وقت معين لا يكون إلَّا لمصلحة تختص بذلك الوقت، فمن لاحظ القاعدة الأولى قال: القضاء بالأول، لأنه اقتضى شيئين: الصلاة وكونها في ذلك الوقت، فإذا تعذر أحد جزئي المركب وهو خصوص الوقت بقي الجزء الآخر وهو الفعل فيوقعه في أيّ وقت شاء، ومن لاحظ الثانية قال: القضاء بأمر جديد، لأنه إذا كان تعين الوقت لمصلحة فقد لا يشاركه الزمن الثاني في تلك المصلحة، وإذا شككنا لم يثبت وجوب الفعل الذي هو القضاء في وقت آخر بدليل منفصل.

والمراد بالأمر الجديد إجماع أو خطاب جلي على وجوب فعل مثل الفائت خارج الوقت، لا أنه يتجدد عند فوات كل واجب الأمر بالقضاء؛ لأنَّ زمن الوحي قد انقرض». اهـ.

قلت: روى مسلم في «صحيحه» **(٣١٦/ ٦٨٤)** من حديث أنس بن مالك قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غَفَلَ عنها فليصلها إذا ذكرها، فإنَّ اللَّه يقول:** ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤]»، وفي رواية: **(٣١٥/ ٦٨٤)**: «**من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها**»، فقالوا: لو ألزم الشارع النائم والناسي الصلاة الفائتة فهذا تنبيه على أنَّ المتعمد الترك أوْلى بالأداء لأنَّ الصلاة في ذمَّته ورقبته فلا تسقط عنه، وهذه من باب أوْلى، ومفهوم الموافقة وقياس الأولى والقياس الجليِّ، فكيف يُقال: إنَّ النص خاص بالنائم والناسي فقط؟!

وهذا ممَّا يُبرهن أنَّ الأمر والواجب المؤقت بوقت لا يسقط بفوات هذا الوقت.

ويُذكر في هذا السياق ما رواه مسلم **(٣٢٥)** عن معاذة العدوية قالت: سألت عائشة

فقلت: ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: «أحروريَّة أنت؟» قلت: لست بحروريَّة، ولكنِّي أسأل، قالت: «كان يُصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة».

وقولها: «أحرورية»؛ أي: أخارجيَّة أنت لأنَّ الخوارج كانوا يأمرون نساءهم بقضاء الصلاة.

وفي رواية (٦٨/ ٣٣٥): «قد كانت إحْدانا تحيض على عهد رسول اللَّه ﷺ ثُمَّ لا تُؤمر بقضاء».

فهذان الحديثان قد يُستدلُّ بهما على أمرين: الأول: عدم سقوط الواجب بفوات وقت، والثاني: لابدَّ للأمر الفائت من دليل جديد؛ لأنَّ النَّبِيّ ﷺ نص في الحديث الأول على وجوب الصلاة المنسيَّة والنائم عنها صاحبها بهذا الحديث بعد قوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وحديث: «**صلوا كما رأيتموني أُصلي**» رواه البخاري (٦٣١)، ومسلم (٢٤/ ٣٩١).

والردّ عليهما أن يُقال: كما مرَّ ما يؤكد الأصل الشرعي الكلي وهو تعلق العبادة بذمة المكلّف فلا تسقط بدون الأداء وهو أصل من أصول هذه الشريعة؛ لأنَّ الشريعة أمرٌ ونهيٌ وتكليفٌ يستوجبُ الأداء، فإن كان خروج الوقت مانعًا من الأداء لا نفتَح أمام النَّاس باب عظيم لترك الأمر والواجب كله؛ ثُمَّ أكد رسول اللَّه ﷺ على قضاء الصلاة بعد خروج وقتها بالنوم أو النسيان حتى لا يُظن أنها سقطت بهذه الأسباب، ولا يتعارض هذا مع الأصل الأول بل هو مؤكد له، وليس فيه إلَّا ذكر الصلاة، وغير الصلاة فعلى الأصل الأول، ولعموم حديث: «**فدين اللَّه أحق بالقضاء**» مرفوعًا إلى النَّبِيّ ﷺ، رواه البخاري (١٥١٣)، ومسلم (١٣٣٤)، وأما حديث معاذة، فجاوبتها عائشة رضي الله عنها بما كان، فهي تحكي لها ما كان أنهنّ كُنَّ يقضين الصوم ولا يقضين الصلاة لتردَّ ما عند معاذة من الشبهة، لاسيما وأنَّ الخوارج يفعلن غير ذلك، فأرادت أن تبيّن لها الأمر.

ويُقال في ذلك ما يُقال في الحديث الأول وهو: أنَّ الحيض مانع شرعي لا دخل للمرأة فيه كمانع النوم والنسيان المرفوعين عن الأمر تأكيدًا لفرضية الصوم، وهذا أيضًا يتناسب وينسجم مع الأصل الأول من عدم سقوط الفرض والواجب بفوات وقته كقوله: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] لذلك وعلى عظم فرضية الزكاة وتأكيد وجوبها لم يرد فيها دليل جديد لمن لم يُزك -مثلًا- بعد اكتمال النصاب وحولان الحول حتى يدخل الحول الثاني عليه فمن قال لابدَّ من أمر جديد يلزم من قوله هذا سقوط الزكاة من عليه وهذا لا يقول به أحد واللَّه تعالى أعلم.

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٢٦٠/ وما بعدها):

«الأمر بعبادة في وقت مُقدّر إذا فات عنه فالقضاء بالأمر الأول في الأشهر، اختاره القاضي والحلواني والموفّق ابن قدامة وابن حمدان والطوفي وغيرهم.

قال ابن مفلح في «فروعه» في باب الحيض: يمنع الحيضُ الصوم إجماعًا، وتقضيه إجماعًا هي وكل معذور بالأمر السابق لا بأمر جديد في الأشهر.

فائدة: الأمر الجديد: إجماع، أو نص، أو قياس جليّ احتمل مجيئه وإن لم يُقيد الأمر بوقت وقلنا بالفورية وفعله بعده فالقضاء بالأمر الأول عند أصحابنا والأكثر، قال أبو المعالي: الإجماع أنه مؤدٍ لا قاضٍ وإن قلنا الأمر للتراخي فليس بقضاء قطعًا». اهـ.

● **المسألة (١٤٩): مقتضى الأمر حصول الإجزاء بفعل المأمور به إذا أتى بجميع مُصححاتِه:**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوْضَة» (٢/ ٣٩٩/ وما بعدها):

«وصورة المسألة: أن فعل صلاة الظهر ونحوها من الصلوات بجميع مُصَحَّحاتها، هل يقتضي حصول الإجزاء بحيث لا يجب قضاؤها فيما بعد؟.

وتقريره من وجوه:

أحدها: أنَّ المأمور به لو لم يقع مجزئًا لكان الأمر به عبثًا، والعبث على الشرع مُحال، وإنَّما قلنا ذلك لأنه لو لم يكن وقوعه مجزئًا لكان وجودُه كعدمه وما كان وجوده كعدمه لا فائدة فيه، فلو لم يقع مجزئًا لكان لا فائدة فيه، والأمر بما لا فائدة فيه عبث، فالمأمور به على هذا التقدير يكون عبثًا، لكنه محال من الشرع لما سبق وعُرف، فثبت أنَّ الأمر يقتضي وقوع المأمور به بشروطه مُجزئًا وهو المطلوب.

الوجه الثاني: أنَّ الذمة كانت بريئة من المأمور به قبل التكليف بحقّ الأصل، فلمَّا اشتغلت به بعد براءتها منه، وجب أن يكون طريق الخروج عن عهدته وعودها بريئة كما كانت هو: فعله؛ بناءً على أنَّ ما ثبت لعلّة زال بزوالها، كما أنَّ الطريق إلى الخروج عن دين الآدمي هو أداؤه، وذلك هو المراد بالإجزاء.

الوجه الثالث: ما روى أبو هريرة رضي الله عنه: أنَّ النبي ﷺ، قال: «**إذا أدّيْت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك**» رواه ابن ماجه والترمذي وقال: حسن غريب[1].

---

(١) رواه ابن ماجه في «سننه» (١٧٨٨)، والترمذي (٦١٨)، وقال: حسن غريب، ورواه الحاكم في=

ويعضده قوله ﷺ للخثعميّة حين سألته: «هل يجزئ أباها أن تحُجَّ عنه؟ فقال: «**نعم أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يُجزئ عنه؟**» قالت: نعم، قال: «**فدين اللَّه أحق بالقضاء**»[1] فدلّ على أن الإجزاء بفعل المأمور به كان مُقرَّرًا عندهم في الشرع، حتى جعله نظيرًا لما سألت عنه، تقريبًا إلى فهمها، ثُمَّ أخبر أنَّ دين اللَّه يجب قضاؤه كما يجب قضاءُ دين الآدمي، فيلزم فيه من الإجزاء ما لزم في دين الآدمي». اهـ.

قلت: يؤكد ذلك: ما رواه مسلم في «صحيحه» (**٢٢٣٠**) عن بعض أزواج النَّبِيّ ﷺ أنه قال: «**من أتى عرافًا فسأله عن شيء لم تُقبل له صلاة أربعين يومًا**».

قال النووي في «شرح مسلم» (١٤/ ١٧٣):

«والعرَّاف من جُملة الكهان، قال الخطابي وغيره: العراف هو الذي يتعاطى معرفة مكان المسروق ومكان الضالة ونحوهما.

وأمَّا عدم قبول صلاته فمعناه: أنه لا ثواب له فيها، وإن كانت مجزئة في سقوط الفرض عنه، ولا يحتاج معها إلى إعادة، ونظير هذه: الصلاة في الأرض المغصوبة مجزئة مسقطة للقضاء، ولكن لا ثواب فيها، كذا قاله جمهور أصحابنا، قالوا: فصلاة الفرض وغيرها من الواجبات، إذا أتى بها على وجهها الكامل ترتب عليها شيئان: سقوط الفرض عنه، وحصول الثواب، فإذا أدَّاها في أرض مغصوبة حصل الأول دون الثاني[2]، ولابدَّ من هذا التأويل في هذا الحديث، فإنَّ العلماء متفقون على أنه لا يلزم من أتى العراف إعادة صلوات أربعين ليلة فوجب تأويله». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤٠٦):

«إتيان المكلف بالمأمور به على المشروع موجب للإجزاء عند الجمهور، خلافًا لأبي هاشم والقاضي عبد الجبار حيث قالا: الإجزاء يحتاج إلى دليل، قال الأستاذ أبو منصور: وهو خلاف مردود بإجماع السلف على خلافه». اهـ

=«المستدرك» (١٤٤٠)، وصححه ووافقه الذهبي.

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٥١٣)، ومسلم (١٣٣٤).

(٢) قلت: لو قُلنا بانفكاك الجهة فتصح الصلاة للإتيان بها كاملة الشروط والأركان، ويكون آثمًا لاغتصابه لكان أقوى؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨]، وقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨].

• **المسألة (١٥٠): الأمر بالصفة أمرٌ بالموصوف**

قال الزركشيّ في «البحر المحيط» (٢/ ٤١٥):

«الأمر بالصفة أمر بالموصوف، فإذا أمر بالطمأنينة في الركوع والسجود[١] كان أمرًا بالركوع والسجود؛ لأنه لا يتم إلَّا بهما قاله الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وقال: وغلطت الحنفية حيث استدلوا على وجوب التلبية في الإحرام بما روي أنَّ جبريل ﷺ نزل على النَّبِيّ ﷺ، فقال: «**مر أصحابك ليرفعوا أصواتهم بالتلبية**»[٢]، فجعلوا الندب إلى الصفة وهي رفع الصوت بالتلبية دليلًا على وجوب التلبية، وهذا غلط؛ وذلك أنه قد يندب إلى صفة ما هو واجب ومستحب، وليس في ندبه إلى الصفة ما يقتضي إيجاب الموصوف، والذي يتناوله بصريحه هو رفع الصوت بالتلبية، ونفس التلبية إنَّما يعلم من ضميمة على سبيل التبع له، وما تناوله الأمر غير واجب، فلأن لا يجب ما كان مستفادًا من ضمنه المتوصل إليه أوْلى، وفيما أطلق حكايته عن الحنفية نظر.

وقال بعض الحنابلة: إذا ورد الأمر بهيئة أو صفة لفعل دلَّ الدليل على أنَّها مستحبة، جاز التمسك به على وجوب أصل الفعل لتضمنه الأمر به؛ لأنَّ مقتضاه وجوبها، فإذا خولف في الصريح بقي المتضمن على أصل الاقتضاء، قال: ذكره أصحابنا، ونص عليه أحمد حيث تمسك على وجوب الاستنشاق بالأمر بالمبالغة[٣]، وقالت الحنفية فيما حكاه الجُرْجانيّ: لا يبقى دليل على وجوب الأصل. انتهى.

وقال ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام»: الأمر بإيجاد الصفة وإدخالها في الوجود يقتضي الأمر بالموصوف، لاستحالة دخول الصفة في الوجود بدون الموصوف، وما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب، وقد يكون الأمر بالصفة على تقدير وجود الموصوف، وقد يحتمل الحال الأمرين؛ كقوله ﷺ: «**أفشوا السلام بينكم**»[٤] هل المراد إدخال إفشاء السلام في الوجود

---

(١) متفق عليه: (البخاري (٧٩٣)، ومسلم (٣٩٧) من حديث المسيء صلاته.

(٢) رواه الترمذي في «سننه» (٨٢٩)، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود (١٨١٤) في سننه، وابن ماجه (٢٩٢٢)، والنسائي (٢٧٥٣) في «الصغرى»، والحاكم في «المستدرك» (١٦٥٢)، وصححه ووافقه الذهبيّ.

(٣) رواه الترمذي في «سننه» (٧٨٨)، وقال: حسن صحيح، وابن ماجه (٤٠٧)، وأبو داود (٢٣٦٦)، وابن خزيمة في «صحيحه» (١٥٠)، وابن حبان في «صحيحه» (١٠٥٤)، وغيرهم بلفظ: «**وبالغ في الاستنشاق إلَّا أن تكون صائمًا**»).

(٤) رواه مسلم في «صحيحه» (٥٤)، وطرفه: «**لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا**»)، والفشوّ: الكثرة والانتشار (النهاية) (٣/ ٤٠٣).

فيكون أمرًا بأصل السلام؟ أو المراد إفشاؤه على تقدير وجوده؛ أي: إذا سلمتم فليكن فاشيا؟». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٢٦٩/ وما بعدها):

«والأمر بالصفة أمر بالموصوف نصًّا، قال ابن قاضي الجبل تبعًا للمجد ابن تيمية في «المسوَّدة»: إذا ورد الأمر بهيئة أو صفة لفعل، ودلَّ الدليل على استحبابها، ساغ التمسك به على وجوب أصل الفعل لتضمّنه الأمر به؛ لأنَّ مقتضاه وجوبهما، فإذا خولف في الصريح بقي المتضمن على أصل الاقتضاء ذكره أصحابنا، ونص عليه إمامنا حيث تمسك على وجوب الاستنشاق بالأمر بالمبالغة، خلافًا للحنفية، بأنه لا يبقى دليلًا على وجوب الأصل، حكاه الجُرجانيّ.

قال الشيخ تقيّ الدين: وحقيقة المسألة: أنَّ مخالفة الظاهر في لفظ الخطاب لا تقتضي مخالفة الظاهر في فحواه، وهو يشبه نسخ اللفظ، هل يكون نسخًا للفحوى؟ هكذا يجيء في جميع دلالات الالتزام، وقول المخالف متوجّه، وسرُّها: أنه هل هو بمنزلة أمرين، أو أمر بفعلين، أو أمر بفعل واحد ولوازمه جاءت ضرورة؟ وهو يستمد من الأمر بالشيء هل هو نهي عن أضداده؟ انتهى». اهـ.

ثُمَّ نقل كلام أبي إسحاق الشيرازي -المذكور آنفًا- كُله.

- **المسألة (١٥١): الأمر بعد الحظر ماذا يقتضي؟**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٢٤٦/ وما بعدها):

«أحمد ومالك وأصحابهما والشافعي والأكثر: الأمر بعد الحظر للإباحة، هذا هو الصحيح الذي عليه الجمهور.

ومحل ذلك: إذا فَرَّعْنا على أنَّ اقتضاء الأمر الوجوب، فورد بعد حظر ففيه هذا الخلاف.

والصحيح أنه للإباحة حقيقة؛ لتبادرهما إلى الذهن في ذلك، لعليّة استعماله فيها حينئذ، والتبادر علامة للحقيقة.

وأيضًا: فإنَّ النهي يدلُّ على التحريم، فورود الأمر بعده يكون لرفع التحريم وهو المتبادر، فالوجوب أو الندب زيادة لا بد لها من دليل.

فمن استعماله بعد الحظر للإباحة قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا

﴿قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وأيضًا عُرف الشرع، كقوله تعالى: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ﴾ [النساء: ٤]، ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤].

وقوله عليه السلام: «**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فادخروها**»[1]، والأصل عدم دليل سوى الحظر، والإجماع حادث بعده ﷺ.

وكقوله لعبده: لا تأكل هذا، ثُمَّ يقول: كله.

واعترض بقوله: لا تقتل هذا، ثُمَّ يقول: اقتله، للإيجاب، وردَّ: بالمنع في قولنا وهو ظاهر قول غيرنا، ثُمَّ الخلاف في حظر أفاده النهي، اعتمد عليه في «العدة»، و«التمهيد»، و«الواضح» مع قول القاضي وأبي الفرج المقدسي لما قيل لهما: يلزم أنَّ جميع الأوامر للإباحة على قولكم -أنَّ الأصل في الأشياء الحظر- بأنها مسألة خلاف، وكذا في «التمهيد»، وفيه: هي مباحة في وجه، فالأمر بعد الحظر يرفعه ويعود إلى أصل الإباحة.

وكذا احتج ابن عقيل على من جعلها للإباحة: بأنَّ الأمر يرفع الحظر، فيعود إلى الأصل فقال: عندنا ليس بأمر؛ بل إباحة، ومن لقب المسألة بالأمر فلصيغته، وقال: إن جعلناها للإباحة فالأمر يعد إباحة، وإن جعلناها للحظر فليس بحظر نطقي، وفرق بينهما بدليل النسخ لحكم ثبت نطقا.

قالوا: لو منع الحظر الوجوب منع التصريح به ولم يختص الأمر بصيغة «افعل»، ردَّ: الصريح لا يحتمل تغيّره، ولا يختص في ظاهر كلام الأكثر.

وقاله في «الروضة»، ثُمَّ اختص؛ لأنَّ العرف فيها.

قال المجد: عندي أنه المذهب، وقاله قوم.

وذهب القاضي أبو يعلى وأبو الطيّب الطبريّ، وأبو إسحاق الشيرازي وابن السمعاني والفخر الرازي وأتباعه وصدر الشريعة من الحنفية -عبيد اللَّه بن مسعود المحبوبيّ البخاري- إلى أنه كالأمر ابتداءً؛ واسْتُدِلَ للوجوب بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، والجواب عند ذلك عن القائل بالإباحة: أنَّ المتبادر غير ذلك، وفي الآية إنَّما علم بدليل خارجي.

وذهب أبو المعالي والغزالي في «المنخول»، وابن القشيري والآمدي، وغيرهم إلى

(١) رواه البخاري (٥٥٦٩)، ومسلم (٣٧/ ١٩٧٧) في «صحيحيهما».

الوقف في الإباحة والوجوب لتعارض الأدلة.

وذهب القاضي الحسين من الشافعية إلى الاستحباب، ومثله بقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣].

قال الشافعي: هو للاستحباب، وإنَّما ذلك من الأمر بعد الحظر؛ لأنَّ بيع الإنسان ماله من ماله ممتنع بلا شك.

قلت: على الصحيح من مذهبنا استحباب الكتابة باجتماع الشرط فيها، وعنه: أنها واجبة إذا ابتاعها من سيده أجبر عليها بقيمته، اختاره أبو بكر من أصحابنا، وأُسند إلى سعيد بن جبير أنَّ الإنسان إذا انصرف من الجمعة نُدب له أن يُساوم شيئًا ولو لم يشتره.

وذهب الشيخ تقي الدين ابن تيمية وجَمْعٌ -وهو ظاهر كلام القفال الشاشي- والبُلقينيّ، أنه كما قبل الحظر، فهو لدفع الحظر السابق وإعادة حال الفعل إلى ما كان قبل الحظر، فإن كان مباحًا كانت للإباحة، نحو: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، أوْ واجبًا كانت للوجوب، نحو: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، إذا قلنا بوجوب الوطء ونسب إلى المُزني، ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

قال الشيخ تقي الدين: وعليه يخرج ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ﴾ الآية، هو المعروف عن السلف والأئمة. انتهى.

وقيل: للوجوب إن كان بلفظ «أمرتك، وأنت مأمور» قال المجد بن تيمية: هذا عندي المذهب.

قال ابن مفلح في «أصوله»: الصريح لا يحتمل تغيّره بقرينة، ولا يختص في ظاهر كلام الأكثر كما تقدم في البحث.

● **تنبيه**: **قال الكوراني**: هذا الخلاف إنَّما هو عند انتفاء القرينة، وأمَّا عند وجودها فيحمل على ما يناسب المقام بلا خلاف». اهـ.

وذكر الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٣٧٨) الأقوال: وممَّا قال:

«**والسادس**: أنها ترفع الحظر السابق وتعيد حال الفعل إلى ما كان قبل الحظر، فإن كان مباحًا كانت للإباحة، كقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] أوْ واجبًا فواجب، كقوله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢] إذا قلنا بوجوب الوطء، وهذا ما اختاره بعض المحققين من الحنابلة ونسبه للمُزني قال: وعليه يخرج قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] فإنَّ الصيغة رفعت الحظر وأعادته إلى ما كان أولًا، وهذا هو

المختار عندي.

قلت: وهو ظاهر اختيار القفال الشاشيّ، فإنه قال: كل ما حرم لحدوث معنى فيه وكان قبيل حظره غير واجب فعله، فإذا وقع الأمر به بعد الحظر فالظاهر منه الإباحة ورد الشيء إلى الحالة الأوْلى؛ ألا ترى أن وطء الرجل زوجته لم يكن فرضًا عليه ثُمَّ حُرِّم بحدوث الحيض؟ فلمَّا قيل: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢] لم يكن ذلك إيجابًا بل إباحة، كأنه قال: فإذا تطهرن فهي على الحالة الأولى، وكذا قوله: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**»[١]؛ أي: فقد أبحت لكم الآن ما حظرته عليكم.

قال ابن دقيق العيد: ونكتة المسألة: أنَّ تقدم الحظر على الأمر، هل هو قرينة توجب خروجه عن مقتضاه عند الإطلاق أم لا؟ فالقائلون بالمذهب الأول لا يرونه قرينة موجبة للخروج عن ذلك، والقائلون بالإباحة يرون تقدم الحظر قرينة خارجة للأمر المطلق عن مقتضاه، وهم مطالبون بدليل ذلك، ولا مستند لهم إلَّا دعوى الفرق في صرف اللفظ المطلق عن مقتضاه أو دعوى أكثرية الاستعمال في ذلك، وطريقهم في ذلك إيراد النظائر، كقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢] ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟﴾ [الجمعة: ١٠]، وإلَّا فلا إشكال في إمكان الانتقال من بعض الأحكام إلى بعض كيف كانت، ومن هذا تبين لك أنَّ ما قاله بعض الفضلاء في هذه، وهو ممَّن اختار أنَّ الأمر للوجوب، أنَّ المقتضي للوجوب قائم والوجود لا يصلح معارضًا، وقرر كون الموجود لا يصلح معارضًا بأنه لا يجوز الانتقال من الحظر إلى الوجوب ليس بقوي؛ لأنَّ الإمكان جائز من غير شك، وإنَّما المخالف يدّعي أنَّ الاستعمال والعرف دالَّان على صرف الأمر على ظاهره في هذا المحل، وهذا لا ينافيه جواز الانتقال، وإنَّما الطريق منازعة الخصم في ذلك وإلزامه للحجة على ما قال، وأمَّا الناظر في نفسه فيحتاج إلى اعتبار الإطلاقات وأمر العرف، فإن صح عنده ما ادّعاه المخالف قال به، وإلَّا فلا». اهـ.

وقال الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ٣٧٠/ وما بعدها) ذاكرًا الأقوال فيها، وممَّا قال:

«والحق اقتضاؤها الإباحة عرفًا لا لغةً، هذا تفصيل اخترته، وهو: أنَّ الأمر بعد الحظر يقتضي الإباحة من حيث العرف لا اللغة إذْ هو من حيث اللغة يقتضي الوجوب كما سبق[٢]، وهذا جمع بين القولين.

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٣٧/ ٩٧٧/ ١٩٧٥).
(٢) سبق تحقيق القول في المسألة (١٤٢) أنَّ الأمر المطلق للوجوب شرعًا ولغةً.

أمَّا دليل الإباحة، فتقريره: أنَّ السيد إذا منع عبده من طعام ثُمَّ قال له: كُلْهُ، فإنه يُفهم منه الإباحة، فدلَّ على أنَّ ذلك مقتضاه لغةً أو عرفًا، أيّ ذلك كان حصل المقصود، وهو في الشرع غالبًا كذلك يعني: الأمر الوارد في الشرع بعد الحظر في غالب موارده للإباحة، فقد تطابق الدليل والوقوع، وذلك نحو قوله ﷻ: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]، بعد قوله: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ١] فَفُهِم منه إباحة الصيد، وقوله ﷻ: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠] اقتضى إباحة الانتشار بعد المنع منه، وقوله ﷻ: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، اقتضى إباحة الوطء بعد قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾، ونحو ذلك من موارد هذه الصيغة بعْد الحظر هو للإباحة فلتكن هي مقتضاه.

قوله: واستفادة وجوب قتال المشركين من: ﴿فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٢]، ونحوها لا من: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، هذا جواب سؤال مقدر، وهو أن يقال: استفدنا من قوله ﷻ: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، وجوب قتلهم بعد أن كان ممنوعًا منه بحكم العهد، فليكن ذلك مقتضاه، ويترجّح هذا بأنه موافق للأصل في الأمر وهو الوجوب كما سبق.

والجواب ما ذُكر، وهو أنَّ وجوب قتل المشركين بعد منعه لم نستفده من قوله ﷻ: ﴿فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٢]، ونحوها من الآيات المتضمّنة للأمر بالقتال والقتل ونحو: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ [البقرة: ١٩١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ [التحريم: ٩]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾ [التوبة: ١٢٣]، وهو كثير، ولو تُركنا ظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، من حيث العرف لما فهمنا إلَّا إباحة قتالهم، وإنَّما جاء الوجوب من دليل خارج.

وحاصل الأمر: أنَّ هذه الصيغة من حيث اللغة تقتضي الوجوب، أمَّا من حيث العرف فتقتضي الإباحة، فإن دلت على وجوبٍ، كوجوب قتال المشركين من الآية المذكورة، أو على ندب، كقوله ﷻ: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ١٠٣] فإنَّ ذكر اللَّه سبحانه مندوب على جميع الأحوال، فذلك دليل آخر». اهـ.

قلت: المتقرر -كما مرَّ مفصّلًا- أنَّ الأمر المطلق للوجوب ما لم يصرفه صارف من دليل آخر أو سياق أو قرينة، وهذا الأصل الذي لابدَّ أن يعمل به دائمًا، وكل من قال بصرف الأمر بعد الحظر للإباحة إنَّما قاله لسياق وقرينة، فالقول في المسألة كذلك، فنقول: الأصل أنَّ الأمر للوجوب سواءً أتى بعد الحظر أو كان ابتداء، فلمَّا كان بعد الحظر، نُظر قبل الحظر

لحال المأمور به هل كان مباحًا أصلًا أوْ واجبًا فرجع إلى أصله لقرينة كونه كان من قبل كذلك فرجع لذلك.

لذلك استدرك ابن حزم على من قال هو للإباحة مطلقًا فقال في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٣٤٢):

«وقد ادَّعى بعض من سلف أنه تَقَرَّأ الأوامر كلها الواردة بعد الحظر فوجدها كلها اختيارًا أو إباحة، وقد أغفل هذا القائل قول اللَّه تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْۚ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فكان الفطر بالأكل والشرب فرضًا لابدّ منه؛ بيَّن ذلك النهي عن الوصال، وكذلك قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥٣] إلى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُواْ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، فالانتشار المذكور في هذه الآية هو الخروج عن بيوت النَّبِيّ ﷺ، وهو فرض لا يحل لهم القعود فيها بعد أن يطعموا ما دعوا إلى طعامه، أمَّا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْۚ﴾ [المائدة: ٢]، فإنَّ رسول اللَّه ﷺ حلَّ من عمرته ومن حجه ولم يصطد، فعلمنا أنه ندب وإباحة، وأمَّا قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]، فقد صحَّ عن النَّبِيّ ﷺ أنَّ الملائكة لا تزال تصلي على المرء ما دام في مصلاه الذي صلى فيه ما لم يُحدث[١]، ولم يخص صلاة من صلاة، فصحَّ أنَّ الانتشار مباح إلَّا للحدث والنظر في مصالح نفسه وأهله فهو فرض، وأمَّا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في القبور: «**فزوروها**»[٢] فإنَّ الفرض لا يكون إلَّا محدودًا وإمَّا موكولًا إلى المرء ما فعل منه، أو محمولًا على الطاقة والمعروف، وليس في زيارة القبور نص شيء من هذه الوجوه، ثُمَّ لو كان فرضًا لكان زائرها مرة واحدة قد أدَّى فرضه في ذلك، لما قدَّمنا من إبطال التكرار». اهـ.

- **المسألة (١٥٢): في النهي بعد الأمر، ماذا يقتضي؟**

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوْضة» (٢/ ٣٧٣):

«وفي اقتضاء النهي بعد الأمر التحريم أو الكراهة فيه خلاف، هذه عكس التي قبلها؛ لأنَّ تلك في ورود صيغة الأمر بعد الحظر، وهذه في ورود النهي بعد الأمر، كما إذا قال: لا تُصلّ، هل يقتضي التحريم عملًا بمقتضى النهي أو الكراهة، كما اقتضى الأمر بعد الحظر الإباحة؟ فيه خلاف.

---

(١) مرَّ تخريجه وهو حديث صحيح.

(٢) رواه مسلم (٣٧/ ١٩٧٥).

يحتمل أن يُفَصّل هنا كما فُصّل في الأمر الوارد بعد الحظر فيقال هاهنا: إنَّ النهي بعد الأمر يقتضي الكراهة عرفًا، والتحريم لغةً، كما قلنا هناك: إنَّ الأمر بعد الحظر يقتضي الإباحة عرفًا والوجوب لغةً، وذلك لأنَّ الحظر هناك لما كان قرينة في حمل الأمر الوارد بعده على الإباحة كذلك الأمر هنا قرينة في حمل النهي الوارد بعده على الكراهة، والأشبه التحريم؛ أي: الأشبه في النظر: أنَّ النهي بعد الأمر يقتضي التحريم بخلاف الأمر بعد الحظر حيث لم يقتض الوجوب عرفًا، وتقرير الفرق: أنه مثلًا إذا قال له: صم، ثُمَّ قال له: لا تصم، فقد رفع بهذا النهي الإذن له أولًا في الصوم بكليّتِهِ، وإذا قال: لا تصد، ثُمَّ قال له: صِدْ، فهاهنا لم يُرفع الإذن في الصيد بكليّتِهِ؛ بل رُفع المنع منه فبقي الإذن فيه وهو الإباحة، واللَّه سبحانه أعلم». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٣٨٣- ٣٨٤):

«أمَّا النهي الوارد بعد الإباحة الشرعية فهي كالنهي المطلق بلا خلاف، وأمَّا الوارد بعد الوجوب فمن قال هناك: يفيد الوجوب قال هنا: يفيد التحريم، وحكى في «المنخول» فيه الاتفاق.

ومن قال بالإباحة فاختلفوا، فمنهم من طرّد الخلاف وحكم بالإباحة، ومنهم من قال: لا تأثير هنا للوجوب المتقدم بل النهي بعد التحريم وبه قال الأستاذ وقال: لا ينتهض الوجوب السابق قرينة في حمل النهي على رفع الوجوب، وادَّعى الإجماع في تلك، وتبع في دعوى الإجماع الإمام في «التلخيص»، وهو ممنوع؛ فإنَّ الخلاف ثابت.

وقال إمام الحرمين: أمَّا أنا فأسحب ذيل الوقف عليه كما قدّمته في صيغة الأمر بعد الخطر.

قال ابن القشيري: وما أرى المخالفين الحاملين الأمر بعد الحظر للإباحة يسلمون ذلك.

وعلى هذا: فالفرق بين الأوامر والنَّهي أنَّ النهي لدفع المفاسد والأمر لتحصيل المصالح أو اعتناء الشارع بدفع المفاسد أكثر من اعتنائه بتحصيل المصالح؛ لأنَّ المفاسد في الوجود أكثر، ولأنَّ النهي عن الشيء موافق للأصل الدال على عدم الفعل بخلاف الأمر». اهـ.

- **المسألة (١٥٣): الأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد سؤال التعليم:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٢٥٢/ وما بعدها):

«والأمر بعد الاستئذان للإباحة، قاله القاضي وابن عقيل، وحكاه ابن قاضي الجبل عن

الأصحاب، قال: لا فرق بين الأمر بعد الخطر وبين الأمر بعد الاستئذان.

قال في «القواعد الأصولية»: إذا فرَّعنا على أنَّ الأمر المجرّد للوجوب فوجد أمر بعد الاستئذان فإنه لا يقتضي الوجوب بل الإباحة، ذكره القاضي مَحَلَّ وفاق، قلت: وكذا ابن عقيل، ثُمَّ قال: وإطلاق جماعة: ظاهره يقتضي الوجوب، منهم: الرازي في «المحصول»؛ فإنه جعل الأمر بعد الحظر والاستئذان الحكم فيهما واحد، واختار أنَّ الأمر بعد الحظر للوجوب، فكذا بعد الاستئذان عنده. انتهى.

فإذا عُلم ذلك لا يستقيم قول القاضي وابن عقيل لمَّا استدلَّا على نقض الوضوء بلحم الإبل بالحديث الذي في مسلم، لمَّا سُئل عن التوضؤ من لحوم الإبل فقال: «**نعم توضأ من لحوم الإبل**»[1].

وممَّا يقوّي الإشكال: أنَّ في الحديث الأمر بالصلاة في مرابض الغنم وهو بعد سؤال، ولا يجب بلا خلاف بل ولا يستحب.

فإن قلت: إذا كان كذلك فلم يستحبون الوضوء منه؟ والاستحباب حكم شرعي يفتقر إلى دليل، وعندهم هذا الأمر يقتضي الإباحة.

قلت: إذا قيل باستحبابه فلدليل غير هذا الأمر، وهو أنَّ الأكل من لحوم الإبل يورث قوَّة نارية فيناسب أن تُطفأ بالماء كالوضوء عند الغضب، ولو كان الوضوء من أكل لحم الإبل واجبًا على الأمة، وكلهم كانوا يأكلون لحم الإبل لم يؤخر بيان وجوبه حتى يسأله سائل فيجيبه؛ فعلم أنَّ مقصوده أنَّ الوضوء من لحومها مشروع وهو حق، واللَّه أعلم.

وقد يُقال: الحديث إنَّما ذكر فيه بيان وجوب ما يتوضأ منه بدليل أنه لمَّا سُئل عن الوضوء من لحم الغنم قال: «**إن شئت فتوضأ وإن شئت فلا تتوضأ**»[2].

مع أنَّ الوضوء من لحوم الغنم مباح، فلمَّا خيّر في لحم الغنم وأمر بالوضوء من لحم الإبل؛ دلَّ على أنَّ الأمر ليس هو لمجرد الإذن؛ بل للطلب الجازم. انتهى.

قلت: وهذا الثاني هو المعتمد في المذهب، واللَّه أعلم». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٣٨٤):

«الأمر عقيب الاستئذان والإذن حكمه في إفادة الوجوب كالأمر بعد الحظر، مثل أن

---

(١) مسلم في «صحيحه» (٩٧/ ٣٦٠)، ونصه: «أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال ﷺ: «**نعم، فتوضأ من لحوم الإبل**» قال: أصلي في مرابض الغنم؟ قال: «**نعم**».

(٢) هو نفس الحديث السابق عند مسلم.

يستأذن على فعل شيء فيقول: «افعل» ذكره في «المحصول»، وهو حسن نافع في الاستدلال على وجوب التشهد بقوله ﷺ إذْ سألوه كيف نصلي عليك؟ فقال: «**قولوا اللهم صل على محمد**»[١] الحديث.

أمَّا النهي عقيب الاستئذان كقول سعد: أوصي بمالي كله؟ قال: «**لا**»[٢]، وقولهم: أينحني بعضنا لبعض؟ قال: «**لا**»[٣]، فالأصل في هذا الاستفهام أنه استفهام عن الخبر، وقد تأتي قرينة دالة على إرادة الاستفهام عن الحكم الشرعي، إمَّا الوجوب، أو الجواز، أو الاستحباب، وقد يكون استرشادًا أيضًا كما مثلنا، والظاهر فيها أنَّ الاستفهام عن الجواز، ولذلك كان الانحناء حرامًا، قال في «البحر»، وتحرم الوصية بما زاد على الثلث، لكن المشهور خلافه، ويتجه تخريجه على هذا الأصل». اهـ.

ثُمَّ قال المرداوي بعد ما قال في النقل السابق من «التحبير» (٥/ ٢٢٥٤):

«وفي «القواعد الأصولية»: الأمر بماهية مخصوصة بعد سؤال تعليم كالأمر بعد الاستئذان في الأحكام والمعنى، وحينئذ فلا يستقيم استدلال الأصحاب على وجوب الصلاة على النَّبِيّ ﷺ في التشهد الأخير بما ثبت عن النَّبِيّ ﷺ أنه قيل له: يا رسول اللَّه، قد علمنا كيف نسلم عليك، فكيف نصلي عليك، قال: «**قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد**» الحديث[٤]، نعم إن ثبت الوجوب من خارج فيكون هذا الأمر للوجوب؛ لأنه بيان لكيفية واجبة، واللَّه أعلم». اهـ.

- **المسألة (١٥٤): الأمر بالإتمام يتضمن الأمر بالشروع:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤١٣):

«الأمر بالإتمام يتضمن الأمر بالشروع إذْ لا يتصوّر الإتمام إلَّا بعد الشروع، ولهذا احتج أصحابنا على وجوب العمرة بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]». اهـ.

قلت: ولكن الشروع غير الوجوب، فلا يستقيم استدلالهم بالآية على وجوب العمرة، مع صحة القاعدة في المسألة؛ وذلك لأنَّ الأمر بالشروع قد يكون للندب كمن حج ثانية أو اعتمر ثانية بعد قضاء ما عليه من الواجب الأصلي، ومع ذلك سيُلزم بالإتمام، فإذن الجهة

(١) رواه مسلم (٤٠٥) في «صحيحه».
(٢) رواه البخاري (٢٧٤٢)، ومسلم (٥/ ١٦٢٨)، وفيه: «**الثلث والثلث كثير**».
(٣) رواه الترمذي في «السنن» (٢٧٢٨) وحسنّه، وابن ماجه في «السنن» (٣٧٠٢)، وفي إسناده حنظلة بن عبيد اللَّه ضعفوه: يحيى بن معين وأحمد والنسائي، وانظر «تحفة الأحوذي» (٧/ ١٤٨).
(٤) رواه مسلم (٤٠٥) في «صحيحه».

منفكّة، فيؤخذ وجوب العمرة من أدلة أخرى.

- **المسألة (١٥٥): الأمر بالأمر بالشيء يُعتبرُ أمرًا بذلك الشيء أم لا؟**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤١١):

«الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرًا بذلك الشيء ما لم يدل عليه دليل، وإلَّا لزم التخلف في مثل قوله ﷺ: «**مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع**»(١) كذا قال القاضي والغزالي والآمدي وغيرهم، وذلك لأنَّ الأمر كما كان على ضربين: بوسط وبغير وسط، جعلوا الأمر بوسط ليس أمرًا حقيقيًّا.

ونقل العالمي عن بعضهم أنه أمر، ونصره العبدري وابن الحاج في كلامهما على «المستصفى»، وقالا: هو أمر حقيقة لغةً وشرعًا؛ بدليل قول الأعرابي: آلله أمرك بهذا، فقال ﷺ: «**نعم**»(٢)، فَفَهِمَ الأعرابي الجافي من أمر اللَّه لنبيّه أن يأمرهم بذلك أنه مأمور بذلك المأمور به، وذلك بواسطة النَّبِيّ ﷺ، فبادر إلى الطاعة، قائلا: وأيّ فرق بين قوله للناس: افعلوا كذا، وقوله لنبيّه: مرهم أن يفعلوا؟.

واحتج بعضهم أيضًا بحديث ابن عمر فإنه قد جاء في رواية: «**مُرْه فليراجعها**»(٣)، وفي رواية: «فأمره رسول اللَّه ﷺ أن يراجعها»(٤)، ففي هاتين الروايتين الأخيرتين بالمعنى؛ لأنَّ المعنى يكون مختلفًا حينئذ، وكلام سليم الرازي في «التقريب» يقتضي أنه يجب على الثاني الفعل جزمًا، وإنَّما الخلاف في تسميته أمرًا أم لا؟ فإنه قال: إذا أمر اللَّه نبيّه - ﷺ - بأن يأمر أمته بشيء فإنَّ ذلك الشيء يجب فعله عليهم من حيث المعنى، وهكذا إذا أمر النَّبِيُّ ﷺ الواحد من أمته أن يأمر غيره بشيء كان دالًّا على وجوب الفعل عليه ويصير ذلك بمنزلة ورود الأمر ابتداءً عليه. انتهى.

وجعل ابن الحاجب في «المنتهى» موضع الخلاف، نحو: مُر فلانًا بكذا، أمَّا لو قال: قل لفلان: افعل كذا، فالأول آمر والثاني مبلغ قطعًا، ومثله قول بعض الفقهاء: الخلاف في أمر الاستصلاح نحو: «**مروهم بالصلاة لسبع**» فأمَّا ما أريد به التبليغ، فلا خلاف أنَّ الثالث

---

(١) رواه الترمذي في «سننه» (٤٠٧)، وقال: حسن صحيح، وأبو داود في «سننه» (١٤٩٥)، وصححه المجد في «المنتقى» (٤١٥)، وحسن إسناده ابن صاعد كما في: «التلخيص الحبير» (ح٢٦٥) لابن حجر.
(٢) متفق عليه: البخاري (٤٦)، ومسلم (٨/ ١١).
(٣) رواه مسلم (٥/ ١٤٧١).
(٤) رواه مسلم (١/ ١٤٧١).

مأمور بذلك الأمر، ولهذا اتفق الأصحاب على أنَّ من طلق زوجته في الحيض بغير عوض بعد الدخول استحب له أن يراجعها، لقول النَّبِيّ ﷺ لعمر: «**مُرْه فليراجِعْها**»، فلو كان للخلاف في هذه الحالة مجال لجرى خلاف في الاستحباب.

وفصّل بعض المتأخّرين فقال: إن قامت قرينة تقتضي أنَّ المراد بالأمر الأول التبليغ كان ذلك أمرًا للثاني وإلَّا فلا، وهو حسن والحق التفصيل: إن كان للأول بأمر الثالث فالأمر الثاني بالأمر الثالث وإلَّا فلا.

ومعنى هذه المسألة: أنَّ الشارع إذا أمر مبلغًا بشيء، فهل هو أمر للمأمور الثاني بذلك كما لو توجه نحوه الأمر من غير واسطة؟ والجمهور على أنه ليس كذلك، ونقل فيه خلاف، نعم الخلاف بين أصحابنا الفقهاء مشهور في أن الصبيّ مأمور بأمر الولي فقط، أو مأمور بأمر الشارع، ورجّحوا الأوَّل، وذلك نظر إلى وضع اللفظ، وجنوح إلى أنَّ الصبيّ خارج عن حكم الخطاب وهو مقتضى حد الحكم: بأنه الخطاب المتعلّق بأفعال المكلفين، والأحسن التفصيل المذكور.

ومَثَّل جماعة منهم الغزالي هذه المسألة بقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقالوا: إنَّ ذلك بمجرّده لا يقتضي وجوب الإعطاء إلَّا من جهة وجوب طاعة النَّبِيّ ﷺ في الجملة وفيه نظر؛ لأنه ليس أمرًا إلَّا بطريق التضمّن الذي اقتضاه وجوب طاعة النبي ﷺ؛ بل هذه الآية ترجع إلى أنَّ ما لا يتم الشيء المأمور إلا به، وليس من فعل المكلفين هل يكون مأمورًا به أم لا؟ ولا تعلق لذلك بهذه المسألة». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٢٦٣ وما بعدها):

«الأمر بالشيء ليس أمرًا عندنا وعند الأكثر، وخالف بعضم، قال: قوله ﷺ: «**مُرْه فليراجعها**» دليل على أنَّ الأمر بالأمر أمرٌ، قلنا: لأنه مبلغ لا آمر، أمَّا قوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، ليس أمرًا لهم بالإعطاء على الصحيح.

وقال ابن حمدان: ممَّا يلحق بالمسألة المتقدمة ويُشبهها هذه المسألة، فإن الأمر بالأخذ يتوقف على إعطائهم ذلك، فهل يكون أمرًا بالإعطاء أم لا؟ فيه خلاف، فقال ابن حمدان وقبله القشيري: هو أمر بالإعطاء، وقال بعض الفقهاء: يجب عليه الإعطاء من حيث إنَّ الأمر بالأخذ يتوقف عليه فيجب من حيث كونه مقدمة الواجب كالطهارة للصلاة، وإن اختلف الفاعل هنا فيكون كالأمر لهم ابتداء.

وقال القاضي أبو بكر بن الباقلّاني: يجب الإعطاء لا بهذا الطريق بل بالإجماع؛ لأنه إذا

أوجب عليه الأخذ قيل له: مر بالإعطاء، وامتثال أمره واجب». اهـ.

وقال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر» (ص٣٥١):

«الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرًا به ما لم يدلَّ عليه دليل.

مثاله: قوله ﷺ: «**مروهم بالصلاة لسبع**» ليس بخطاب من الشارع للصبِّي، ولا بإيجاب عليه، مع أنَّ الأمر واجب على الولي، لكن إذا كان المأمور النَّبِيّ ﷺ كان واجبًا بأمر النَّبِيّ ﷺ لقيام الدليل على وجوب طاعته، وتحريم مخالفته.

وقال بعض أهل العلم: الأمر بالأمر: أمرٌ، فالأول مأمور بالمباشرة، والثاني بالواسطة، وله وجه من النظر.

أمَّا إذا حصل في اللفظ ما يدلُّ على الأمر فهو أمر بلا خلاف كقوله ﷺ لعمر في شأن طلاق ابنه عبد اللَّه امرأته في الحيض «**مره فليراجعها**» لأنَّ لام الأمر صدرت منه ﷺ متوجهة إلى ابن عمر، فهو مأمور منه بلا خلاف». اهـ.

• المسألة (١٥٦): إذا أوْجب اللَّه على رسوله شيئًا لا يتأتَّى إلَّا بغيره، فهل يتضمن هذا الأمر الإيجاب على الغير؟

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤١٣):

«إذا أوجب اللَّه على رسوله شيئًا لا يتأتى إلَّا بغيره، مثل أن يوجب عليه أخذ الزكاة، فهل يتضمن هذا الأمر إيجاب إعطاء الزكاة على أرباب الأموال أم لا؟ فيه خلاف حكاه ابن القشيري، فقال: قال بعض الفقهاء: يجب عليهم بنفس ذلك الأمر، ولعلهم يقربون هذا من قولنا: الأمر بالصلاة أمر بالوضوء.

وقال القاضي: يجب على أرباب الأموال الابتدار إلى الإعطاء لا من جهة الأمر بأخذ الزكاة، لأنه ليس في إيجاب الأخذ على الرسول إيجاب الإعطاء على الغير بل بالإجماع؛ لأنه إذا وجب عليه الأخذ فيأمر بالإعطاء، وأمره واجب، وأجمعت الأمة على وجوب الإعطاء عند وجوب الأخذ عليه حكمًا للَّه سبحانه عليه». اهـ.

• المسألة (١٥٧): الآمِرُ هل يدخل تحت الأمر؟

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤١٣- ٤١٤):

«مسألة الآمر هل يدخل تحت الأمر؟ اختلفوا على وجهين: حكاهما ابن الصبّاغ في «العدة»، ونص على عدم الدخول، وكذا نصره الشيخ أبو حامد الإسفراييني، وقال: القول

بالدخول ظاهر الفساد، وقطع به الجُرْجاني في كتاب الوصية قال: لأنَّ الظاهر أنَّ المأمور غيره، ولابدَّ من تحرير النزاع، فنقول: له حالات:

إحداها: أن يقول لنفسه: افعلي؛ مريدًا ذلك الفعل من نفسه، ولا نزاع في جوازه وهل يسمى حسنًا أم لا؟ قال الهندي: الحق المنع إذ لا فائدة فيه، وهل يسمّى أمرًا؟ إنَّ شرطنا العلو أو الاستعلاء امتنع، وإن لم نشترطه فيحتمل المنع أيضًا لأنَّ المغايرة بين الآمر والمأمور معتبرة وهي مفقودة هاهنا، فإن لم نعتبرها سُمّي به، وهو بعيد.

الثانية: أن يأمر غيره بلفظ خاص به لا يتناوله، فلا يدخل الآمر تحته قطعًا سواءً أمر عن نفسه أو أخبر بالأمر عن غيره.

الثالثة: أن يأمر غيره بلفظ عام متناول له، فإمَّا أن يأمر بأمر الغير، قال الهندي: فالظاهر أنه لا نزاع في دخوله تحت الأمر كما إذا تلا النّبيّ ﷺ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وإمَّا أن يأمر بأمر نفسه، كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ أو: «يا أيها المؤمنون افعلوا كذا» فهذا هو محل النزاع، والأكثرون على دخوله نظرًا إلى عموم اللفظ، فإنَّ كونه أمرًا لا يصلح معارضًا له، ولهذا دخل ﵇ في كثير من أوامره، والأصل عدم دليل آخر، كذا قاله الهندي وغيره، لكن الأكثرين -وهو مذهب الشافعي- على عدم دخوله.

وقال صاحب «الواضح»: لا خلاف في أنَّ الآمر لا يدخل في الأمر إذا أمر عن نفسه، فأمَّا إذا أخبر بالأمر عن غيره كقوله ﵇ لأمته: «**إنَّ اللَّه يأمركم بصوم يوم**» فاختلفوا فيه على قولين: والصحيح دخوله، وأمَّا المخبر فالظاهر أنه يدخل في الخبر، كقوله: من قعد في المطر ابتل، وليس المراد أنه يخبر عن نفسه، لأنه عبث؛ بل المراد أنه يصير مُخْبرًا لغيره عن نفسه أنه بهذه الصفة، وكلام الهندي يقتضي أنَّ الخَبر محل وفاق، ومثله بقوله ﷺ: «**لن ينجو أحد بعمله**»[1] قال: ولهذا قيل: ولا أنت يا رسول اللَّه؟ ومرتبته كونه مُخاطبًا لا يخصّه، وكذا في الأمر وليس كذلك». اهـ.

- **المسألة (١٥٨): ورود الأمر بإيجاد الفعل:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤١٦):

«إذا ورد الأمر بإيجاد فعل فهل يقع الاكتفاء بما يقع الاسم عليه أم لا؟ قال إلكيا الطبري: اختلف فيه الأصوليّون، والصحيح: أنه يجزئ ما وقع عليه الاسم، وقال سليم الرازي: الأمر بفعل الشيء يتضمن وجوب أدْنى ما يتناوله اسم ذلك الفعل، وقيل: يقتضي الأكثر.

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٥٦٧٣)، ومسلم (٢٨١٦).

لنا: أنَّ الأصل براءة الذمة، فإذا ورد مطلق الأمر تعلق بالمتيقّن، والزيادة مشكوك فيها، قال: وإذا قلنا بالأوّل فزاد عليه، فالزيادة تطوع، وعن الكرخي أنَّ الجميع واجب». اهـ.

قلت: الحديث المتفق عليه عند البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (٢٣٥٧)، وفيه قال ﷺ: «**وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**» فيتوجّب على المكلف أن يبذل قصارى جهده بالإتيان بالفعل المأمور به.

- **لا تُرد النصوص بالقواعد بل تقعّد القواعد على ضوء النصوص ومثال ذلك.**

هذه القاعدة حرَّف بعض أهل الأهواء معناها والمراد منها وأنزلوها على ما يُخالف به الأحاديث الصحيحة، حيث قالوا: قد وقع اسم اللحية على أوَّل ما ينبت منها، فما زاد على ذلك فهو على سبيل الاستحباب.

وهذا باطل مخالف لأدلة الصحيحين بالأمر بتوفير اللحى وإرخائها وإعفائها وتركها بدون مس؛ فقد روى البخاري في «صحيحه» (٥٨٩٢)، ومسلم (٢٥٩- ٢٦٠) عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**وفّروا اللحى**»، وفي رواية: «**أرخوا اللحى**»، وفي رواية «**أعفوا اللحى**»، وهي أوامر بالترك المطلق، ولم يثبت ما روى عنه أنه كان يأخذ من طولها وعرضها ففي سنده عمر بن هارون البلخي قيل كذاب، وقيل ضعيف.

أمَّا ما ثبت عن ابن عمر رضي الله عنه أنه كان يأخذ من لحيته ما زاد على القبضة، فقد خالفه غيره من الصحابة، وعند الاختلاف يُرد النزاع إلى النصوص، والنصوص على الإرخاء والتوفير، ثُمَّ الحديث عن ابن عمر أخصّ من الدعوى، إذْ كان فعله هذا عند النسك بالحج والعمرة والدعوى أعمَّ في كل وقت، ولا حجة إلَّا في سُنة رسول اللَّه ﷺ لاسيما عند عدم الإجماع، وقد حققت مسألة حكم الأخذ من اللحية في مقالة على الموقع فارجع إليها، وعليه فشرط العمل بالقاعدة عدم مخالفة النصوص وإلَّا فلا كرامة.

- **المسألة (١٥٩): تعلّق الأمر بمعين ومطلق:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤٠٩/ وما بعدها):

«الأمر إن تعلق بمعين لم يخرج المكلف عن عهدته إلَّا بالإتيان به قطّعا، وإن تعلق بمطلق وهو المتناول واحدًا لا بعينه، فاختلفوا في المطلوب به، هل هو الماهية الكلية أو جزؤ من جزئيّاتها؟

قال الآمدي: هو أمر بجزء معين من جزئيات الماهية لا بالكلي المشترك، وقال الإمام فخر الدين: هو أمر بالكلي المشترك بين الأفراد لا بجزء معين ولا بجميع الجزئيّات؛ لأنَّ

الدال على الأعمّ غير دال على الأخص، فإذا قال في الدار جسم، لا يدلُّ على أنه حيوان؛ لأنَّ الجسم أعمَّ، وهذا ما حكاه أبو المناقب الزَّنجاني عن مذهب الشافعي، وأنَّ الأول مذهب أبي حنيفة، واختار الثاني أيضا القرافي والأصفهاني شارحًا «المحصول»، والصفي الهندي وغيرهم؛ لأنها ليست هي هي، ولا لازمة لها فلم يدل عليها لا مطابقة ولا التزامًا، فعلى هذا الأمر بالجنس لا يكون أمرًا بشيء من أنواعه ألبتّة، وذلك كالمأمور بالبيع، أعمّ من أن يكون بثمن المثل أو بغبن فاحش أو غير ذلك؛ لأنَّ البيع مشترك بين هذه الأمور، وحيث حمل على معين، كالأمر من المُوَكّل للوكيل بالبيع مطلقًا، فإنه محمول على الشيء بثمن المثل، فإنَّما هو لدليل منفصل، وحيث لم يوجد دليل منفصل يُخير؛ لأنه لابدَّ من تحصيل الماهية، ولا يمكن ذلك إلَّا في ضمن جزئي، وليس البعض أوْلى من البعض فيتعين التخيير». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٢٦٨- ٢٢٧١):

«الأمر المطلق ببيع يتناوله ولو بغبن فاحش ويصح العقد ويضمن ولو بالنقص عند أصحابنا، قال ابن مفلح في «أصوله»: إذا أطلق الأمر، كقوله لوكيله: بع كذا، فعند أصحابنا تناول البيع بغبن فاحش واعتبر ثمن المثل للعرف والاحتياط للموكل.

وفرقوا أيضًا بينه وبين أمره -عليه الصلاة والسلام- في اعتبار إطلاقه بالتعدية بتعليله بخلاف الموكل، ثُمَّ هل يصح العقد ويضمن الوكيل النقص أم لا، كقول المالكية والشافعية؟ فيه روايتان عن أحمد، وعند الحنفية لا يعتبر ثمن المثل، واعتبروه في الوكيل في الشراء.

وقال بعض أصحابنا وبعض الشافعية: الأمر بالماهية الكلية إذا أتى بمسمَّاها امتثل، ولم يتناول اللفظ الجزئيّات ولم ينفها، فهي ممَّا لا يتمّ الواجب إلَّا به، وجبت عقلًا لا قصدًا؛ أي: بالقصد الأول؛ بل بالثاني.

واختار صاحب المحصول أنَّ المطلوب بالأمر نفس الماهية الكلية، فالأمر بالبيع ليس أمرًا بغبن فاحش، ولا ثمن المثل؛ لتعلقه بقدر مشترك، وهو غير مستلزم لكل منهما، والأمر بالأعم ليس أمرًا بالأخص، وأنه لا يمتثل إلَّا بالأمر المعين، وذكر بعضهم الاتفاق على بطلانه، ولما ذكر ابن قاضي الجبل المسألة، وذكر نص ما ذكره ابن مفلح قال بعد ذلك: **تنبيه: هذا فرد من قاعدة عامة، وهي الدال على الأعم غير دال على الأخص**، فإذا قلنا: جسم، لا يُفهم منه أنه نام، وإذا قلنا نام لا يفهم أنه حيوان، وإذا قلنا حيوان لا يُفهم أنه إنسان، وإذا قلنا إنسان لا يُفهم أنه زيد، فإن قلنا: إنَّ الكلي قد يخص نوعه في شخصه: كانحصار الشمس في فرد منها، وكذلك القمر، وكذلك جميع ملوك الأقاليم وقضاة

الأصول، تنحصر أنواعهم في أشخاصهم، فإذا قلت: صاحب مِصْرَ، إنَّما ينصرف الذهن إلى المالك الحاضر في وقت الصيغة -لا كل من حكم مصر من قَبْلُ- فيكون الآمر بتلك الماهية يتناول الجزئي في جميع هذه الصور، قلت: لم يأت ذلك من قِبَل اللفظ؛ بل من جهة أنَّ الواقع كذلك.

ومقصود المسألة إنَّما هو دلالة اللفظ من حيث هو لفظ». اهـ.

● **المسألة (١٦٠): لا يُشترط في كون الأمر أمرًا إرادة الآمر:**

قال ابن قدامة في «روضة الناظر» (١/ ٥٤٩/ وما بعدها):

«ولا يشترط في كون الأمر أمرًا إرادة الآمر، وقالت المعتزلة: إنَّما يكون أمرًا بالإرادة، وحدَّه بعضهم بأنه: إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء.

ولنا: أنَّ اللَّه أمر إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ بذبح ولده ولم يرده منه، وأمر إبليس بالسجود ولم يرده منه، إذْ لو أراده لوقع، فإنَّ اللَّه تعالى فعّال لما يريد.

دليل ثان: أنَّ اللَّه تعالى أمر بأداء الأمانات بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]. ثُمَّ لو ثبت أنه لو قال: «واللَّه لأؤدّينّ أمانتك إليك غدًا إن شاء اللَّه» فلم يفعل لم يحنث، فإنَّ اللَّه تعالى قد شاء ما أمره به من أداء أمانته». اهـ.

وقال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (١/ ٢١٥):

«وقد نصَّ أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ على هذه الفصول، فقال في رواية حنبل: «أمر اللَّه عَجَّلَ العباد بالطاعة، وكتب عليهم المعصية؛ لإثبات الحجة عليهم، وكتب اللَّه على آدم أنه يصيب الخطيئة قبل أن يخلقه»، وهذا يدلُّ من قوله على أنَّ الأمر لا يعتبر فيه الإرادة للآمر؛ لأنَّ كتبه المعصية ضد الأمر بالطاعة؛ لأنَّ ما كتبه حتم لابدَّ من وجوده، فعلم أنَّ ما أمر به من الطاعة لم يكن مريدًا له؛ لأنه كتب ضدّه». اهـ.

وقال الطوفيّ في: «شرح مختصر الرَّوْضة» (٢/ ٣٥٩/ وما بعدها):

«اعلم أن بعض المعتزلة قال: الأمر: هو صيغة افعل بشرط إرادة إحداث الصيّغة، وإرادة الدلالة بها على الأمر، وإرادة الآمر الامتثال من المأمور، بفعل المأمور به، وعندنا هو صيغة «افعل» على جهة الاستعلاء، ولا يشترط في كونه أمرًا من الإرادات المذكورة.

لنا: إجماع أهل اللغة على عدم اشتراط الإرادة للآمر؛ وذلك لأنهم رتَّبوا ذمّ المأمور أو مدحه وإثباته وعقوبته على مخالفة مجرد الصيغة أو موافقتها، ولم يسألوا ولم يستفصلوا هل

أراد الآمر الأمر أو امتثال المأمور أو لا؟ ولو كان ذلك شرطًا عندهم لما أهملوا السؤال عنه ولا رتّبوا أحكام الأمر عليه بدون تحقّقه، فلمّا أهملوا السؤال عنه، دلّ على أنه ليس شرطًا عندهم، وإذا لم يكن شرطًا عندهم، لم يكن شرطًا مُطلقًا؛ لأنهم هم أهل اللسان وعنهم تؤخذ أقسام الكلام.

ثُمَّ الأمر والإرادة يتفاكّان، وتقريره: أنَّ الإرادة لو كانت شرطًا للأمر لما انفكت عنه؛ لاستحالة انفكاك المشروط عن شرطه، لكنهما يتفاكان جميعًا، وبيان انفكاك كل واحد منهما عن الآخر هو: أنه يصح أن يأمر المتكلم بما لا يريد، وأن يريد ما لا يأمر به.

أمَّا الأمر بما لا يُراد، فكأمر اللَّه ﷻ الكفار بالإيمان مع عدم إرادته منهم، إذْ لو أراده منهم لكان، وذلك لأنَّ معنى كون إيمانهم مُرادًا له ﷻ: هو تعلق إرادته به، ومعنى تعلق إرادته به: هو تخصيصها بحدوثه منهم بحال دُون حال، ووقت دون وقت؛ إذ شأن الإرادة التخصيص، وشأن القدرة التأثير، فلمّا لم يوجد الإيمان منهم دلّ على أنه لم يكن مُرادًا له ﷻ، مع أنه أمر به بالإجماع، فثبت أنَّ الأمر يَصِحّ وجوده بدون الإرادة.

وكذلك نوح عليه السلام لمَّا قيل له: ﴿أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦]، وسائر الأنبياء، لما أخبروا أنَّ كفار قومهم لا يؤمنون كانوا بعد ذلك يدعونهم إلى الإيمان؛ إقامة لرسم الدعوة، ولا يريدونه منهم لوجهين: إفضاءُ إيمانهم إلى تكذيب خبر اللَّه ﷻ.

الثاني: استحالة إيمانهم لتعلق علم اللَّه تعالى بعدمه، والمحال غير مراد، وأمَّا أرادة مالا يُؤمر به، فهو كثير الوقوع، إذ الإنسان كثيرًا ما يُريد شيئًا، ولا يُأمر به خوفًا أو حياء، كما لو حرم السلطان عصر العنب خمرًا فإنَّ كثيرًا من النَّاس يريد عصره ولا يأمر به عبده ولا ولده ونحوهما ممَّن له عليه ولاية، خوفًا أن يظهر عليه فيعاقب، والصائم يريد الأكل والشرب ولا يأمر بإحضاره ليتناول منه؛ حياء من اللَّه ﷻ، ومحافظة على الدين.

وإذا ثبت أنَّ الأمر والإرادة يتفاكان فلا يتلازمان، إذْ لو تلازمًا أي يلزم أحدهما الآخر من الطرفين أو أحدهما مع صحة تفاكهما لزم اجتماع النقيضين وهو تفاكهما وعدم تفاكهما، أو تلازمهما وعدم تلازمهما وهو محال». اهـ.

وقال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر» (ص: ٣٤٠- ٣٤١):

«اعلم أنَّ التحقيق في هذا المبحث أنَّ الإرادة نوعان: إرادة شرعية دينية، وإرادة كونية قدرية.

والأمر الشرعي إنَّما تلازمه الإرادة الشرعية الدينية، ولا تلازم بينه وبين الإرادة الكونية

القدرية، فاللَّه أمر أبا جهل -مثلًا- بالإيمان، وأراده منه شرعًا ودينًا، ولم يُرِدْه منه كونًا وقدرًا؛ إذْ لو أراده كونًا لوقع: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُواْ﴾ [الأنعام: ١٠٧]، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأٓتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]، ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥].

فإن قيل: ما الحكمة في أمره بشيء وهو يعلم أنه لا يريد وقوعه كونًا وقدرًا؟

فالجواب: أنَّ الحكمة في ذلك ابتلاء الخلق، وتمييز المطيع من غير المطيع، وقد صرَّح تعالى بهذه الحكمة، فإنه تعالى أمر بذبح إبراهيم ولده مع أنه لم يرد وقوع ذبحه بالفعل كونًا وقدرًا، وقد صرَّح بأنَّ الحكمة في ذلك ابتلاء إبراهيم حيث قال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُاْ ٱلْمُبِينُ﴾ [الصافات: ١٠٦]، فظهر بطلان قول المعتزلة أن لا يكون أمرًا إلَّا بإرادة وقوعه.

وقد جرَّهم ضلالهم هذا إلى قولهم: إنَّ معصية العاصي ليست بمشيئة اللَّه؛ لأنه أمر بتركها ولم يُرد إلَّا التزام الذي أمر به؛ لأنَّ الأمر لا يكون أمرًا إلَّا بالإرادة، فنسبوا إليه تعالى العجز واستقلال الحادث بالفعل دونه ﷻ عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وقد يُشاهد السيّد يأمر عبده اختيارًا لطاعته ونيّته أنه إن أظهر الطاعة أعفاه من فعل المأمور به، فهو أمر دون إرادة وقوع المأمور به لا لبس فيه». اهـ.

● **المسألة (١٦١): الأمر بما عَلِمَ الآمرُ انتفاء شرط وقوعه صحيح:**

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ٤٢٣/ وما بعدها):

«الأمر بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه صحيح عندنا، وهذا خلافًا للمعتزلة وإمام الحرمين.

وهذا إنَّما هو فيما إذا كان الآمر عالمًا بانتفاء شرط الوقوع كالباريء ﷻ مع عبده، فيما إذا أمره بصوم رمضان مثلًا، وهو يعلم أنه يموت في شعبان، وقد أجمع المسلمون على صحته، أمَّا إذا كان الآمر والمأمور جاهلين بذلك كالسيد مع عبده فلابدَّ من علم المكلف بتحقق الشرط.

فإنَّ اللَّه تعالى أمر الخليل بذبح ولده مع علمه أنه لا يُمَكِّنه من ذبحه، والتمكن من ذبحه شرط له، وقد علم اللَّه ﷻ انتفاءه.

ولنا أنه تكليف مفيد، وفائدته: إظهار المطيع من العاصي كما قال ﷻ: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]، ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [محمد: ٣١]، ونحو ذلك كثير.

ومن فروع هذا الأصل: أنَّ من أفسد صوم يوم من رمضان بما يوجب الكفارة ثُمَّ مات أوْ

جُنّ لم تسقط عنه الكفارة؛ لأنه قد بان عصيانه بإقدامه على الإفساد، فحصلت فائدة التكليف فلا يقدح فيه انتفاء شرط صحة صوم اليوم بموته قبل إكماله، وكذلك من مرض أو سافر يوم قد وَطِئ فيه، لم تسقط عنه الكفّارة؛ لأنَّ عصيانه قبل وجود المبيح للإفطار.

ومنها: أنَّ المرأة يجب عليها الشروع في صوم يوم علم اللَّه ﷻ أن تحيض فيه؛ لأنَّ حقيقة الصوم بكماله، وإن فاتت بِطَرَآنِ الحيض، لكن طاعتها بالعزم على امتثال الأمر بالصوم، بتقدير عدم الحيض أو معصيتها بعدم العزم لم تفت.

ومنها: ما قال الآمدي: لو علق وقوع الطلاق على شروعه في صوم رمضان، ومات بعد الشروع فيه في أثناء اليوم، وقع الطلاق.

قلت: وفي كون هذا من فروع الأصل المذكور نظر؛ لأنَّ هذا من باب وجوب المشروط لوجود شرطه اللغوي، فإذا علق الطلاق على الشروع، ثُمَّ شرع، فقد وُجِدَ الشرط، فوقع الطلاق لوجود شرطه، وإنَّما تكون هذه الصورة من فروع الأصل المذكور بتقدير أن يقول: إن صمت يومًا كاملًا من رمضان فأنت طالق، فمات في أثناء اليوم الأول فيقع الطلاق، لكنه في هذه الصورة لا يقع لتخلف الشرط؛ فإنه لم يصم يومًا كاملًا، واللَّه ﷻ أعلم بالصواب». اهـ.

● **المسألة (١٦٢): الأمر لواحد هو أمرٌ للجميع وما خُصِّص فقد بُيِّن:**

قال الإمام ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٣٥٢- ٣٥٣):

«فصل في أمره ﵇، واحدًا هل يكون أمرًا للجميع؟ قال علي قد أيقنّا أنه ﷺ بُعث إلى كل من كان حَيًّا في عصره في معمور الأرض من إنْسِيّ أو جِنِّي، وإلى من وُلد بعده إلى يوم القيامة وليحكم في كل عين وعرض يخلقهما تعالى إلى يوم القيامة، فلمَّا صح ذلك بإجماع الأمة المتيقن المقطوع به المبلغ إلى النَّبِيّ ﷺ، وبالنصوص الثابتة بما ذكرنا من بقاء الدين إلى يوم القيامة، ولزومه الإنس والجنّ، وعلمنا بضرورة الحِسّ أنه لا سبيل إلى مشاهدته ﵇ من يأتي بعده، كان أمره ﷺ لواحد من النوع، وفي واحد من النوع أمرًا في النوع كُلّه، وللنوع كُلّه، وبيّن هذا أن ما كان من الشريعة خاصًا لواحد، أو لقوم فقد بيّنه ﵇ نصًا، وأعلم أنه خصوص، كفعله في الجَذَعَة بأبي بردة بن نيار، وأخبره ﵇ أنها لا تجزئ عن أحد بعده[١]، وكان أمره ﵇ للمستحاضة[٢] أمرًا لكل مستحاضة، وإقامته ابن عباس وجابرًا عن يمينه في الصلاة[٣] حكمًا على

(١) رواه البخاري (٩٥٥)، ومسلم (١٩٦١).
(٢) رواه مسلم (٣٣٣).
(٣) أمَّا حديث ابن عباس فرواه ابن خزيمة في «صحيحه» (١٥٣٧)، وابن حبان (٢٢٠٤)، والبيهقي في=

كل مصل وحده مع إمام.

ولا خلاف بين أحد في أن أمره لأصحابه ﷺ، وهم حاضرون أمر لكل من يأتي إلى يوم القيامة، وقد قال كعب بن عجزة في أمر فدية حلق الرأس نزلت فيّ خاصة وهي لكم عامة[١].

وقد بيَّن عليٌّ ﷺ أن قوله هذا ليس على ظن الظان وهو قوله: نهاني رسول اللَّه ولا أقول: نهاكم[٢]، من أنَّ ذلك النهي لا يتعدَّاه ذلك، إذْ سُئل: أعهد إليك رسول اللَّه بشيء لم يعهده إلى غيرك؟ فقال: لا، ما خصَّني رسول اللَّه ﷺ بشيء، إلَّا ما في هذه الصحيفة، وكان فيها العقل وأشياء من الجراحات، ولا يقتل مؤمن بكافر[٣]، فصحَّ أنَّ قول علي: نهاني، إنَّما هو تحرّ للفظه ﷺ فقط.

فصل في أوامر ورد فيها ذكر حكمه ﷺ، ولم يأت فيها من لفظه ﷺ السبب المحكوم فيه: وإذا ورد خبر صحيح، وفيه أنَّ رسول اللَّه ﷺ رأى أمرًا كذا، فحكم فيه بكذا، فإنَّ الواجب أن نحكم في ذلك الأمر بمثل ذلك الحكم ولابدَّ؛ لأنه كسائر أوامره التي قدّمنا وجوبها، وذلك: مثل ما روي أنه ﷺ رأى رجلًا يصلي منفردًا خلف الصفوف فأمره بالإعادة[٤]، ورأى رجلًا يحتجم فقال: «**أفطر الحاجم والمحجوم**»[٥]، وأتي بشارب فجلده[٦].

فاعترض قوم فقالوا: لعله ﷺ إنَّما أمره بالإعادة ليس من أجل انفراده، ولكن لغير ذلك، وأنَّ الحجام والمحجوم كانا يغتابان الناس.

وهذا لا يجوز لوجوه خمسة:

أحدها: أنه ﷺ مأمور بالتبليغ، فلو أمر إنسانًا بإعادة صلاة أبطلها عليه ولم يبين ﷺ، وجه بطلانها لكان ﷺ غير مبلغ، وقد نزّهه اللَّه تعالى عن ذلك، ولكان غير مبين، ومن نسب

= «الكبرى» (٣/ ١٠٧)، وصححه المجد في «المنتقى» (١١١٣)، وقال الشوكاني في «النيل»: فرجال هذا الإسناد ثقات، عند شرح الحديث، وأمَّا حديث جابر فرواه مسلم (٣٠١٠).

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٨١٤)، وكذلك قوله: «بل للناس كافة» الذي رواه البخاري (٥٢٦)، ومسلم (٢٧٦٣) في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَـٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٥].

(٢) رواه البيهقي في «معرفة السنن والآثار» (٦٤٣٥).

(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (١١١).

(٤) رواه الترمذي في «سننه» (٢٣٠)، (٢٣١)، وقال: حسن، وأبو داود (٦٨٢)، وابن ماجه (١٠٠٣، ١٠٠٤)، وصححه المجد في «المنتقى» (١١٢٤، ١١٢٥)، وحسنه الإمام أحمد وابن سيد النَّاس وابن حزم، ذكره الشوكاني في «النيل» (٦/ ١٠٠).

(٥) سبق تخريجه وممن رواه الترمذي (٧٧٤)، وقال: حسن صحيح، وابن خزيمة (١٩٨٤)، وابن حبان (٣٥٣٢) في «صحيحيهما».

(٦) رواه البخاري (٦٧٧٣)، ومسلم (١٢٤/ ١٧٠٦) في «صحيحيهما».

هذا إلى النَّبِيّ ﷺ فقد كفر.

والوجه الثاني: أن يقول القائل: لعله ﵇ قد بيّن ذلك ولم يصل إلينا! فمن قال ذلك أكذبه اللَّه ﷻ بقوله عن نبيه ﵇: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]، فصح أنَّ كلامه ﷺ، وحي وأنَّ الوحي محفوظ لأنه ذِكْر، فلو بيّنه ﵇، ولم ينقل إلينا لكان غير محفوظ، وقد أكذب اللَّه تعالى هذا القول؛ لأنه لم ينقل أحدٌ أنه أمره بالإعادة لغير الانفراد.

والوجه الثالث: أنَّ أحاديث كثيرة ثبتت بفرض تسوية الصفوف فيها(١)، وفيها أبطال صلاة من صلى منفردًا.

والرابع: إن نقل الناقل الثقة أنه صلى مُنفردًا فأعاد، نقل وإنذار ببطلان صلاة المنفرد عنه ﵇ فواجب قبوله.

والخامس: أنَّ قول القائل لعلَّه كان هنالك سبب لم يُنقل إلينا ظنٌ، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ١٢]، وقال ﵇: «**الظن أكذب الحديث**»(٢)، ولا يحل ترك نقل الثقات لظنون زائفات». اهـ

● **المسألة (١٦٣): الأصل عدم الخصوصية حتى يرد دليل عليها:**

قال نجم الدين الطوفيّ في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٤١١/ وما بعدها):

«ما ثبت في حقه يعني النبي ﷺ، من الأحكام أو خُوطِبَ به من الكلام نحو: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ﴾ [المزمل: ١]، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ﴾ [المدثر: ١]، تناول أمته؛ أي: ثبت في حقهم منه ما ثبت في حقّه، وكذلك ما توجه إلى صحابي من الخطاب تناول غيره من المكلفين، الصحابة وغيرهم حتى إنه يتناول النَّبِيّ ﷺ ما لم يقم دليل مُخصّص يعني للنَّبِيّ ﷺ بما ثبت في حقه، أو بما خُوطب به نحو: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ﴾ إلى قوله: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، أو للصحابي بما توجّه إليه دون غيره، كقوله ﵇ لأبي بُرْدة: «**تجزئك ولا تجزئ أحدًا بعدك**»(٣).

وحاصل الكلام: إنه إن قام دليل مُخصِّص اختص الحكم بمن دل عليه الدليل وإلَّا كان الحكم بما ثبت في حقِّه ﵇، أوْ خوطب به هو، أو بعض الصحابة، عامًّا لجميع المكلّفين.

---

(١) مثل حديث البخاري (٧٢٣)، ومسلم (١٢٤/ ٤٣٣) مرفوعًا: «**سوّوا صفوفكم فإنَّ تسوية الصف من تمام الصلاة**»)، وكذلك: «**تراصّوا واعتدلوا**» متفق عليه (البخاري (٧١٩)، ومسلم (٤٣٤)، وغيرهما.

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٠٦٤)، ومسلم (٢٥٦٣).

(٣) رواه البخاري (٩٥٥)، ومسلم (١٩٦١) في «صحيحيهما».

وحجّة القائلين بالتعميم من وجوه:

أحدها: قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فأخبر ﷻ أنه إنَّما أباح لنبيّه زوجة ابنه بالتَّبنّي ليتأسّى به المؤمنون رفعًا للحرج عنهم، فلولا أنَّ ما ثبت في حقه يتناول غيره، لكان هذا التعليل عبثًا.

ولقائل أن يقول: التعليل المذكور في الآية هو دليل التعميم، والنزاع إنَّما هو عند عدم دليل التعميم.

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِىِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِىُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، ووجْهُ دلالته: أنه لولا تناول ما ثبت في حقّه لأمته لكان هذا التخصيص عبثًا غير مفيد؛ لأنَّ اختصاصه بالحكم على هذا التقدير، يكون ثابتًا بالوضع أو العرف، فيبقى قوله ﷻ: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ غير مفيد فائدةً زائدةً، فيكون وجوده كعدمه وهو عبث محال على اللَّه ﷻ فإن قيل: هو تأكيد لما اقتضاه الخطاب له من الاختصاص، قلنا: حملنا له على التأسيس -وهو إفادة التخصيص- أوْلى، لاستقلاله بالفائدة.

الوجه الثالث: أنَّ الصحابة ﷺ أجمعوا على الرجوع في قضاياهم العامة إلى قضايا النَّبيّ ﷺ الخاصة، كرجوعهم في حدّ الزنا إلى قصة ماعز[1]، وفي دية الجنين إلى حديث حَمَل بن مالك[2]، وفي المفوّضة إلى قصة بَرْوَع بنت واشق[3]، وفي السكنى والنفقة إلى حديث فاطمة بنت قيس[4]، وفريعة بنت مالك[5]، وإلى حديث صفية بنت حُيّي في سقوط طواف الوداع عن الحائض[6].

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١٧/ ١٦٩٢)، والبخاري (٦٨٢٥).

(٢) رواه مسلم (١٦٨١-١٦٨٣).

(٣) رواه الترمذي وقال: حسن صحيح (١١٤٥)، وأبو داود في «سننه» (٢١١٤)، وابن ماجه (١٨٩١)، وابن حبان في «صحيحه» (١٢٦٣)، والمفوّضة المرأة التي لم يُفرض لها مهر فلها مثل صداق نسائها، ورواه الحاكم في «المستدرك» (٢٧٣٨)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٤) رواه مسلم (١٤٨٠) في «صحيحه».

(٥) رواه الترمذي (١٢٠٤)، وقال: حسن صحيح، وأبو داود في «سننه» (٢٣٠٠)، وابن ماجه (٢٠٣١)، والطيالسي في «مسنده» (١٦٤٤)، وابن حبان في «صحيحه» (١٣٣٢)، وصححه، والحاكم في «المستدرك» (٢٨٣٢)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٦) رواه البخاري في «صحيحه» (١٧٥٧)، ومسلم (١٢١١).

وإذا ثبت هذا فلولا أنَّ ما توجّه إلى بعض الأمة يتناول غيره، لكان ذلك خطأً من الصحابة حيث رجعوا في أحكامهم العامة إلى أحكامه الخاصة لجواز اختصاص قضاياه بمحالِّها التي وردت فيها؛ بل لوجوب ذلك عند الخصم، فيكون الخطأ أشدّ وأشنع، لكن الصحابة أجمعوا على ذلك، وقد شَهِدَ النَّبِيّ ﷺ لهم بالهداية، والإجماع مطلقًا بالعصمة من الخطأ وذلكَ يقتضي عموم ما ذكرناه من عموم الحكم، وإن توجّه إلى واحدٍ.

الوجه الخامس: أنَّ رجلًا سأل النَّبِيّ ﷺ فقال: تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم؟ فقال رسول اللَّه ﷺ: «**وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم**»، فقال: لست مثلنا يا رسول اللَّه، قد غفر اللَّه لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال: «**واللَّه إني لأرجو أن أكون أخشاكم للَّه وأعلمكم بما أتقي**»[1].

وروي عنه في القبلة للصائم مثل ذلك[2]، وهو يدلُّ على تساويه وأمّته في الأحكام، وإذا استووا في الأحكام تناوله ما توجّه إليهم بمقتضى التساوي». اهـ.

● **المسألة (١٦٤): دخول النَّبِيّ ﷺ في أمره لأمته:**

قال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (١/ ٣٣٩/ وما بعدها):

«إذا أمر النَّبِيّ ﷺ أمته بأمر دخل هو في الأمر:

وقد أومأ أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى هذا في مواضع: فقال في رواية الأثرم عن حديث أم سلمة: «**إذا دخل العشر وأراد أحدكم أن يُضحي، فلا يمس من شعره ولا من أظفاره**»[3]، كيف هو؟ فذكر إسناده، فقيل له: فحديث عائشة[4]، خلاف هذا، فقال لا: ذاك إذا بعث بالهدي وأقام لم يجتنب شيئًا، وهذا إذا أراد أن يُضحّي في مِصْرِه ودخل العشر لم يمس من شعره ولا من أظفاره، فقد عارض نهيه وهو قوله: «**فلا يمس من شعره ولا أظفاره**» بفعله، وهو أنه ما كان يمتنع عن شيء ممَّا كان عليه، فلو كان نهيه لغيره ممَّا يختص به الغير، وفعله ممَّا يختص به هو، لم يقابل النهي بالفعل، إذْ كل واحد منهما لا يلزمه حكم الخطاب الآخر ودليلنا: أنَّ النَّبِيّ ﷺ لما أمر الصحابة بالفسخ قالوا: أتأمرنا بالفسخ وأنت لاتفسخ؟ فقال: «**لو استقبلت من أمري**

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١١١٠) في «صحيحه».
(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (١١٠٨).
(٣) رواه مسلم (١٩٧٧).
(٤) رواه مسلم (١٣٢١) بلفظ: كان رسول اللَّه ﷺ يهدي من المدينة، فأفْتل له قلائد هديه ثُمَّ لا يجتنب شيئًا ممَّا يجتنب المحرم»، ورواه البخاري (١٦٩٦).

ما استدبرت لجعلتها عمرة ولحللت كما تحلون»(١).

فلولا أنه داخل في الأمر لم يستدعوا الفعل منه ولم يقرّهم على ذلك ويعتذر إليهم منعه من دخوله فيه [وفي رواية]: «**إني أهديت ولبَّدت فلا أحل حتى أنحر هديي**»(٢)؛ ولأنَّ النَّبِيّ ﷺ مبلغ عن اللَّه تعالى أمره، فيكون بمنزلة قول اللَّه تعالى: «افعلوا كذا»، فيجب أن يدخل فيه، وإنَّ تخصيص النَّبِيّ ﷺ بالخطاب يوجب دخول أمته، وتخصيص بعض الصحابة يوجب دخول الباقين فيه، كذلك أمره لغيره يوجب دخوله فيه؛ لأنَّ الجميع شرع، فلا يختص به بعض المخاطبين واحتج المخالف: بأنَّ النَّبِيّ آمر، فلا يجوز أن يكون مأمورًا به؛ لأنه لا يجوز أن يكون مأمورًا به بما هو آمر به، كما لا يجوز أن يكون آمرًا بما هو مأمور به، ولأنه لا يجوز أن يكون مطلوبًا بما هو طالب به، ومسؤولًا بما هو سائل به، كذلك لا يجوز أن يكون مأمورًا بما هو آمر به.

والجواب: أنا لا نسلم أنه أمْره، وإنَّما هو من جهة اللَّه تعالى وهو مخبر عنه». اهـ.

قلت: يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ [فصلت: ٦].

- **المسألة (١٦٥): الفعل لا يسمَّى أمرًا:**

قال أبو يعلى في: «العدة في أصول الفقه» (١/ ٢٢٣):

«والدلالة على أنَّ الفعل لا يسمى أمرًا: أنَّ أهل اللغة قد ذكروا في حدِّه: قول القائل: افعل إذا كان على صفة، وهو من أعلى إلى الأدنى، فلم يجز نقله عمَّا حكموا عليه في الوضع، كما لا يجوز في سائر اللغات؛ ولأنه لو كان حقيقة لم يصح نفيه، ولأنه لا يشتق لفاعله أمر، فلو كان حقيقة فيه لصار مثل الأقوال، واحتج المخالف بأنهم يقولون: «أمر فلان سديد»، ويريدون به أفعاله وأقواله، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]، ومنه قوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، والجواب: أنَّ هذا كله على طريق المجاز، كما قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وكما قال الشاعر:

وقالت له العينان سمعًا وطاعة

والعين لا تقول، يُبيّن صحة هذا، وأنه مجاز: أنه يصح نفيه فنقول: فلان لم يأمر اليوم

---

(١) رواه البخاري (١٧٨٥)، ومسلم (١٣٠/ ١٢١١).

(٢) رواه البخاري (١٥٦٦) في «صحيحه».

بأمر مع وقوع الفعل منه، وأسماء الحقائق لا تتنافى.

واحتج بأنَّ الأمر مأخوذ من الأمارة، وهي العلامة التي يُقتدى بها، والفعل قد يلزم الاقتداء به، فسمي لذلك أمرًا، والجواب: أنَّ هذه الصفة تحصل في الكتاب والإشارة، وإن لم يطلق اسم الأمر عليهما، وليس يمتنع أن يوجد ذلك من العلامة، ويخص بها الأقوال تعريفًا لها وتنبيهًا عليها». اهـ.

● **المسألة (١٦٦): في عطف الأوامر بعضها على بعض الفرض والنفل:**

قال ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٣٥٧- ٣٥٨):

«وقد يعطف أوامر مفروضات على غير مفروضات، ويعطف غير مفروضات على مفروضات، والأصل في ذلك: أنَّ كل أمر فهو فرض إلَّا ما خرج عن ذلك بضرورة حسٍ أو بنص أو إجماع، فإذا كانت أوامر معطوفات فخرج بعضها بأحد الدلائل التي ذكرنا عن الوجوب، بقي سائرها على حكم المفهوم من الأوامر في الجملة، ولا نبالي كان الخارج عن معهود حكمه هو الأول في الذكر أو الآخر أو الأوسط كل ذلك سواء، وهو بمنزلة ما لو خرج بنسخ، فإنَّ سائرها يبقى على حكم الوجوب والطاعة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] فلولا الإجماع على أنَّ الأكل من الثمر ليس فرضًا لقلنا إنه فرض، ولكن لما خرج عن أن يكون فرضًا بدليل الإجماع، بقي الفعل المعطوف عليه على حكم الوجوب، وهو قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾.

ومن ذلك أيضًا: «فانتبذوا ولا تشربوا مسكرًا، وزوروها -يعني: القبور- ولا تقولوا هُجْرًا»[1]، الأمر الأول ندب بالإجماع، والثاني فرض.

وكذلك قوله: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، كان السعي خاصًّا بالرجال دون النساء، ولم يمنع ذلك الأمر بترك البيع من أن يكون فرضًا على ظاهره وعامًّا لكل أحد من رجل أو امرأة، ووافقنا على ذلك أصحاب مالك، ومثل هذا كثير». اهـ.

● **الأوامر المتعاقبة بلا عطف وبعطف إن اختلفا وإن تماثلا وإن تكررا، ومتى تؤسّس وتؤكدّ:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٢٧١/ وما بعدها):

«فصل: الأمران المتعاقبان بلا عطف إن اختلفا عُمل بهما إجماعًا، كقولك: صل،

(١) رواه مسلم (٣٧/ ٩٧٧/ ١٩٧٥)، والهُجر: الخنا والقُبح من القول [«النهاية»: (٥/ ٢١٣)]

صم، زكِّ، حجّ، ونحوها على الاختلاف في مقتضى الأمر.

وإن تماثلا ولم يقبل تكرارًا، كـ: صم يوم الجمعة، صم يوم الجمعة، واقتل زيدًا، اقتل زيدًا، واعتق سالمًا، اعتق سالمًا، واجلد الزناة، اجلد الزناة، ونحوه: أو قبل التكرار ومنعت العادة منه كـ: اسقني ماءً، اسقني ماءً، أو كان الثاني مُعرّفًا يعني يقبل التكرار ولكن الثاني معرف، كصل ركعتين، صل الركعتين، أو كان بين الآمر والمأمور عهد ذهني يعني إذا قبل التكرار، ولكن بين الآمر والمأمور عهد ذهني يمنع التكرار قاله البرماوي، فالثاني مؤكد للأول إجماعًا.

وإن لم تمنع العادة ولم يتعرّف ولا كان بينهما عهد ذهني كـ: صم صم، صل صل، أو أعط زيدًا درهمًا، أعط زيدًا درهمًا ونحو ذلك، فالثاني تأسيس لا تأكيد.

وهو الأشبه بمذهبنا، كقولنا فيمن قال لزوجته: أنت طالق أنت طالق، تلزمه طلقتان، وذكره ابن بَرْهان عن الفقهاء قاطبة؛ لأنَّ الأصل التأسيس، وقال أبو الخطاب في «التمهيد»: الثاني تأكيد لا تأسيس؛ لئلا يجب فعل بالشك ولا ترجيح.

ومنع: أن تغاير اللفظ يفيد تغاير المعنى، ثُمَّ سلَّمه، والتأكيد فائدة، وقاله الموفق في «الروضة»، واحتج باليمين والنذر، وذكر أبو محمد التميمي عن أحمد الثاني التأكيد وللشافعية كالقولين وقول ثالث بالوقف، وهو الصحيح عن الباقلاني؛ لمخالفته البراءة الأصلية، فلا يحمل على التأكيد ولا على التكرار إلَّا بدليل.

وعورض: يلزم من الوقف مخالفة مقتضى الأمر فيسلم الترجيح بالتأسيس.

وإن كان الثاني معطوفًا واختلفا عُمل بهما ما تقدم من الأحكام والتقاسيم فيما إذا كان الأمران بلا عطف.

وما ذُكر هنا إذا كان معطوفًا على الأول واختلفا عمل بهما، كصلّ وصم، وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ونحوهما.

وإن تماثلا ولم يقبل تكرارًا، إذا تماثلا، فتارة يقبل العطف التكرار وتارة لا يقبل، فإن لم يقبل التكرار -وهي المسألة المذكورة في الكتاب- فتارة لا يقبله حسًّا، كـ: اقتل زيدًا واقتل زيدًا، وتارة لا يقبله حكمًا: كـ: أعتق سالمًا، وأعتق سالمًا، فهو تأكيد بلا خلاف.

وإن قبل التكرار ولم يمنع عادة، والثاني معرّف فالأقوال الثلاثة المتقدمة تأتي في هذه المسألة.

قال ابن مفلح في «أصوله»: مع ترجيح آخر وهو العطف. انتهى.

وإن منعت عادة تعارضا والأقوال الثلاثة فيها.

وجزم الشيخ تقي الدين ابن تيمية هنا بالتكرار». اهـ.

- **المسألة (١٦٧): الأمر بالشيء يقتضي النهي عن جميع أضداده والنهي عنه أمر بأحد أضداده:**

قال أبو عمر بن عبد البرّ في «جامع بيان العلم وفضله» المختصر (ص٣٣٧) الباب (٥٣):

«ونحو قول اللَّه ﷻ: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] دليل على أن كل مانع من السعي إلى الجمعة واجب تركه؛ لأنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن جميع أضداده». اهـ.

وهذا فصل القول في المسألة، ثم إليك بيان ذلك مُفصَّلًا:

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ٣٨٠/ وما بعدها):

«الأمر بالشيء نهي عن أضداده، والنهي عنه أمر بأحد أضداده من جهة الالتزام عقلًا.

واختار الآمدي: أنا لو جوّزنا تكليف ما لا يطاق لم يكن الأمر نهيًا عن أضداده، وإلَّا كان نهيًا عنها مطلقًا في أمر الإيجاب والندب، بطريق الاستلزام.

قلت: وهو تحقيق جيد، ومعنى قولهم: هو نهي عن أضداده، أو نهى عنها بطريق الاستلزام بمعنى واحد، وهو أنَّ قوله: قُمْ، غير قوله: لا تقعد، وقوله: تحرك، غير قوله: لا تسكن لفظًا ومعنى، لكن يلزم من قيامه أن لا يقعد، ومن حركته ألا يسكن لاستحالة اجتماع الضدين.

ولنا على صحة ما قلناه: أنَّ الآمر بالسكون ناهٍ عن الحركة، وبالعكس؛ أي: والآمر بالحركة ناهٍ عن السكون ضرورة: أنَّ الحركة والسكون ونحوهما من الأضداد لا يجتمعان، فالأمر بفعل أحدهما يستلزم النهي عن الآخر، كما أنَّ فعل أحدهما يستلزم ترك الآخر، كما تستلزم الحركة ترك السكون، والسكون ترك الحركة، ولهذا قلنا: إنَّ الأمر بالشيء نهى عن جميع أضداده إذا كان له أضداد، ضرورة توقف فعله على ترك جميعها، كما قلنا في القيام مع الركوع والسجود والقعود والاضطجاع، وكذلك الحكم في الأمر بكل واحد منهما مع أضداده الباقية، وإذا كان له ضد واحد كالحركة مع السكون، فالأمر به يستلزم النهي عن عين ذلك الضد.

• أمَّا النهي عن الشيء فإنَّما يستلزم الأمر بضد واحد من أضداده إذا كان له أضداد؛ لاستحالة ترك المنهي عنه بدون التلبّس بما يُنافيه ليشتغل به عن فعل المنهي عنه، وذلك التلبس ضروري يندفع بفعل واحد، وليس المقصود إيجاد بقية الأضداد كما في الأمر، فحصل من هذا أنَّ المأمور به إن كان له ضد أو أضداد تعيّن النهي عن الجميع، والمنهي عنه إن كان له ضد واحد تعيّن الأمر به، وإن كان له أضداد فالمأمور به منها واحدًا لا بعينه ضرورة توقف ترك المنهي على فعل الضد المعين أو المبهم.

زعم بعض الفقهاء أنَّ النزاع في وجوب النكاح وعدمه مبنيٌّ على هذه المسألة وهي: أنَّ النهي عن الشيء أمر بضده، قال: لأنا إذا قلنا بذلك، فالمكلف منهي عن الزنى فيكون مأمورًا بضده وهو النكاح، والأمر يقتضي الوجوب فيكون النكاح واجبًا.

قلت: وهذا تخريج ضعيف، لأنا قد بيّنّا أنَّ التحقيق: أنَّ الشيء إذا كان له أضداد، فالنهي عنه أمر بأحد أضداده، والزنى لم ينحصر ضده في النكاح؛ بل ليس ضدًا له أصلًا، إنَّما ضد الزنى تركه، لكن تركه قد يكون بالنكاح، وقد يكون بالتَّسرّي، وقد يكون بالاستعفاف مع التعزُّب فلا يتعيّن النكاح للتلبس به؛ بل يلزم قائل ذلك أن يكون المكلف المنهي عن الزنى مأمورًا بالنكاح، أو التسّري على التخيير؛ لأنَّ ترك الزنى يحصل بكل منهما، فيصير من باب الواجب المُخيّر، فإن قال بذلك صح له التخريج المذكور، لكن التسرّي لم نعلم أحدًا قال بوجوبه تعيينًا ولا تخييرًا، واللَّه تعالى أعلم بالصواب». اهـ.

كذلك قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٢٣٣- ٢٢٣٤):

«وقال ابن الصبَّاغ وأبو الطيب الشيرازي: إنه ليس عين النهي، ولكنه يتضمنه ويستلزمه، ونقل عن أكثر أصحابهم وأكثر الفقهاء، واختاره الباقلّاني آخرًا، واختاره الآمدي، إلَّا أن نقول بتكليف المحال، وقال ابن السمعاني: هو مذهب عامة الفقهاء، ونقله عبد الوهاب عن أصحاب الشافعي، قال: وهو الذي يقتضيه مذهب أصحابنا وإن لم يصرحوا به». اهـ.

• **بيان معنى قولهم: الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضدّه:**

قال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر» (ص٥٧- ٥٩):

«اعلم أنَّ كون الأمر بالشيء نهيًا عن ضدِّه فيه ثلاثة مذاهب:

الأول: أنَّ الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده وهذا قول جمهور المتكلمين قالوا: أسكن مثلًا، السكون مأمور به فيه، هو عين ترك الحركة، فهو إذًا عين النهي عن الحركة أيضًا، فالأمر بالسكون هو النهي عن الحركة، قالوا: وشغل الجسم فراغًا هو عين تفريغه

للفراغ الذي انتقل عنه، والبعد من المغرب هو عين القرب من المشرق، وهو بالإضافة إلى المشرق قرب وإلى المغرب بعد، قالوا: ومثل ذلك طلب السكون، فهو بالنسبة إليه أمر، وإلى الحركة نهي، والذين قالوا بهذا القول اشترطوا في الأمر كون المأمور به معينًا، وكون وقته مضيّقًا، ولم يذكر ذلك المؤلف، أمَّا إذا كان غير معين كالأمر بواحد من خصال الكفارة فلا يكون نهيًا عن ضده، فلا يكون في آية الكفارة نهي عن ضد الاعتاق مثلًا، لجواز ترك الاعتاق من أصله والتلبس بضدِّه، والتكفير بالإطعام مثلًا، وذلك بالنظر إلى ما صدقه؛ أي: فرده المعين كما مثلنا لا بالنظر إلى مفهومه وهو الأحد الدائر بين تلك الأشياء فإنَّ الأمر حينئذ نهي عن ضد الأحد الدائر، وضده هو ما عدا تلك الأشياء المخير بينها، وكذلك الوقت الموسع، فلا يكون الأمر بالصلاة في أوَّل الوقت نهيًا عن التلبس بضدَّها في ذلك الوقت؛ بل يجوز التلبس بضدها في أوَّل الوقت وتأخيرها إلى وسطه وآخره بحكم توسيع الوقت.

والذي يظهر -واللَّه أعلم- أنَّ قول المتكلمين ومن وافقهم من الأصوليين أنَّ الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضدّه، مبنيٌّ على زعمهم الفاسد أنَّ الأمر قسمان: نفسي ولفظي، وأنَّ الأمر النفسي هو المعنى القائم بالذات المجرد عن الصيغة وبقطعهم النظر عن الصيغة، واعتبارهم الكلام النفسي، زعموا أنَّ الأمر هو عين النهي عن الضد، مع أنَّ متعلق الأمر طلب، ومتعلق النهي ترك، والطلب استدعاء أمر موجود، والنهي استدعاء ترك، فليس استدعاء شيء موجود، وبهذا يظهر أنَّ الأمر ليس عين النهي عن الضد، وأنه لا يمكن القول بذلك إلَّا على زعم أنَّ الأمر هو الخطاب النفسي القائم بالذات المجرد عن الصيغة، ويوضح ذلك: اشتراطهم في كون الأمر نهيًا عن الضوء أن يكون الأمر نفسيًا، يعنون الخطاب النفسي المجرد عن الصيغة، وجزم ببناء هذه المسألة على الكلام النفسي صاحب الضياء اللامع وغيره.

وقد أشار المؤلف إلى هذا بقوله من حيث المعنى، وأمَّا الصيغة فلا، ولم ينتبه؛ لأنَّ هذا من المسائل التي فيها النَّار تحت الرماد؛ لأنَّ أصل هذا الكلام مبنيٌّ على زعم باطل وهو: أنَّ كلام اللَّه مجرد المعنى القائم بالذات المجرّد عن الحروف والألفاظ؛ لأنَّ هذا القول الباطل يقتضي أنَّ ألفاظ كلمات القرآن بحروفها لم يتكلم بها ربّ السموات والأرض، وبطلان ذلك واضح.

المذهب الثاني: أنَّ الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده، ولكنه يستلزمه، وهذا هو أظهر الأقوال؛ لأنَّ قولك أُسكن مثلًا يستلزم نهيك عن الحركة؛ لأنَّ المأمور به لا يمكن وجوده مع التلبس بضده؛ لاستحالة اجتماع الضدِّين، وما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب، وعلى هذا القول أكثر أصحاب مالك، وإليه رجع الباقلاني في آخر مصنفاته وكان يقول بالأول.

المذهب الثالث: أنه ليس عينه ولا يتضمنه، وهو قول المعتزلة والأبياري من المالكية وإمام الحرمين والغزالي من الشافعية، واستدلَّ من قال بهذا: بأنَّ الآمر يجوز أن يكون في وقت الأمر ذاهلًا عن ضده، وإذا كان ذاهلًا عنه فليس ناهيًا عنه؛ إذْ لا يُتصور النهي عن الشيء مع عدم خطوره بالبال أصلًا.

ويُجاب عن هذا: بأنَّ الكف عن الضد لازم لأمره لزومًا لا ينفك؛ إذْ لا يصح امتثال الأمر بحال إلَّا مع الكف عن ضده، فالأمر مستلزم ضرورة للنهي عن ضده لاستحالة اجتماع الضدِّين». اهـ.

- **المسألة** (١٦٨): **في موافقة معنى الأمر لمعنى النهي:**

قال ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٣٣٣- ٣٣٥):

«النهي مطابق لمعنى الأمر؛ لأنَّ النهي أمر بالترك، وترك الشيء ضد فعله، وليس عن الشيء أمر بخلافه الأخصّ، ولا بضده الأخص، وتفسير الضد الأخص أنه المضاد في النوع، وتفسير الضد الأعم أنه المضاد في الجنس، فإذا قلت للإنسان لا تتحرك فقد ألزمته السكون ضرورة؛ لأنه لا واسطة بين الضد الأعم وبين ضدِّه، فمن خرج من أحدهما دخل في الآخر، وهذا ما سمّيناه في كتاب التقريب: التنافي.

وأمَّا من نهيته عن نوع من أنواع الحركة فليس ذلك أمرًا بضدِّه، مثال ذلك: لو قلت لآخر: لا تقم فإنك لم تأمره بالجلوس ولابد؛ لأنَّ بين الجلوس والقيام وسائط من الاتكاء والركوع والسجود والانحناء والاضطجاع، فأيها فعل فليس عاصيًا لك في نهيك إيَّاه عن القيام، وكذلك لو قيل لإنسان لا تلبس السواد فليس في ذلك إيجاب لباس البياض ولابدّ؛ بل إنَّ لبس الحمرة والصفرة أو الخضرة، لم يكن بذلك عاصيًا؛ بل مؤتمرًا في ترك السواد.

وأمَّا الأمر: فهو نهي عن فعل كل ما خالف العمل المأمور، وعن كل ضد له خاص أو عام، فإنك إذا أمرته بالقيام فقد نهيته عن القعود والاضطجاع والاتكاء والانحناء والسجود، وعن كل هيئة حاشا القيام، وإنَّما كان هكذا لأنَّ ترك أفعال كثيرة مختلفة في وقت واحد واجب موجود ضرورة؛ لأنَّ من قام فقد ترك كل فعل خالف القيام كما أخبرنا في حال قيامه.

وأمَّا الإتيان بأفعال كثيرة في وقت واحد وهي مختلفة متنافية ومتضادة، فمحال لا سبيل إليه ألا ترى من سافر فإنما يمشي إلى جهة واحدة وهو تارك لكل جهة غير التي توجَّه نحوها، ولا يمكنه أن يتوجه إلى جهتين في وقت واحد بفعله بنفسه.

وتخالف أيضًا بنية النهي بنية الأمر في وجه آخر، وهو: أنَّ ما ورد نهيًا بلفظ «أو» فهو نهي

عن الجميع، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤]، ومثل قولك: لا تقتل زيدًا أو عمرًا أو خالدًا، فهو يقتضي النهي عن قتلهم كلهم، وما ورد أمرًا بلفظ «أو» فهو تخيير في أحد الأقسام المذكورة مثل قولك: كلْ خبزًا أو تمرًا أو لحمًا، وخذ هذا أو هذا، والنهي يقتضي اجتناب المنهي عنه[1]، كما أنَّ الأمر يقتضي إتيان المأمور به.

وقد بيَّنا أنَّ النهي عن الشيء أمر بتركه، والأمر بالترك يقتضي وجوب الترك، وبيَّنا أنَّ الأمر بالشيء نهي عن تركه، فالنهي عن الترك يقتضي الفعل الذي بوقوعه يرتفع تركه.

وقد اعترض في هذا البعض فقال: لو كان الأمر بالشيء نهيًا عن تركه، أو كان النهي عن الشيء أمرًا بتركه، لكان العلم بالشيء جهلًا بضده.

وحكاية هذا الكلام الساقط تغني عن تكلف الرد عليه، لأنه رام التشبيه بين ما لا تشابه بينه، وهو بمنزلة من قال: لو كان الموت ضد الحياة لكان السمع ضد البصر، وأمَّا العلم بالشيء فهو على الحقيقة عدم العلم بضده؛ لأنَّ علمك بأنَّ زيدًا حَيٌّ وهو عدم العلم، وبطلان العلم بأنه ميت، وقول القائل: لا تأكل لا شك عند كل ذي حس أنَّ معناه: اترك الأكل ولا فرق.

وهذا من المتلائمات، فبطل بما ذكرنا قول من قال: النهي نوع من أنواع الأمر، وقول من قال: الأمر نوع من أنواع النهي، وصح أنَّ كل أمر فهو أيضًا نهي، وكل نهي فهو أيضًا أمر.

فإن قال قائل: قد يرد أمر ليس فيه نهي عن شيء أصلًا وهو أمر الإباحة، وقال آخر: قد يرد نهي ليس فيه معنى من الأمر أصلًا، وهو نهي عن الاختيار للترك وكلاهما مخطئ، أمَّا الأمر بالإباحة، فإنَّما معناه: إن شئت افعل، وإن شئت لا تفعل، فليس مائلًا إلى الأمر إلَّا كميله إلى النهي ولا فرق، وكذلك القول في نهي الاختيار للترك، وهو الكراهية ولا فرق، وهكذا أمر الندب ولا فرق، وفيه معنى إباحة الترك موجود، وباللَّه تعالى التوفيق». اهـ.

* * *

(١) كما في الحديث المتفق عليه: البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (٢٣٥٧) مرفوعًا: «**فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه**».

«(٢) النواهي»

- **وفيها مسائل:**

- **المسألة (١٦٩): الموازنة بين الأمر والنهي.**

قال نجم الدين الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٤٢٨/ وما بعدها):

«النهي اقتضاء كف على جهة الاستعلاء، فقوله: النهي اقتضاء أي: طلب، وهو جنس له؛ لأنه يعمُّ طلب الفعل وطلب الكف عن الفعل فقوله: اقتضاء كف، خرج عنه الأمر؛ لأنه اقتضاء فعل.

وقوله: على جهة الاستعلاء، فائدته ما سبق في الأمر، وهو الاحتراز من السؤال، نحو: لا تعذبنا ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ومن الالتماس، نحو قول المساوي لمساويه: لا تضرب فلانًا، لا تُؤْذِهِ على جهة الشفاعة، فطلب الفعل أو الكف عنه بصيغة افعل أو لا تَفعَل إن كانا من أدنى فهو دعاء، أو من مساوٍ، فهو شفاعة والتماس، أو من أعلى على جهة الاستعلاء، فهو أمر أو نهي، وقد سبق هذا.

وقد اتضح في الأوامر أكثر أحكامه؛ أي: أكثر أحكام النهي، إذ لكل حكم من النهي وِزَان من الأمر؛ أي: حكم موازنة على العكس.

مثاله في حدّهما: أنَّ الأمر اقتضاء فعل، والنهي اقتضاء كف عن فعل، والأمر ظاهر في الوجوب مع احتمال الندب، والنهي ظاهر في التحريم مع احتمال الكراهة، وصيغة الأمر: افعل، وصيغة النهي: لا تفعل، والنهي يلزمه التكرار والفور، والأمر يلزمانه على خلاف فيه، والأمر يقتضي صحة المأمور به، والنهي يقتضي فساد المنهي عنه، وكما يخرج المكلف عن عهدة المأمور به بفعله، كذلك يخرج عن عهده المنهي عنه بتركه، فهذا معنى الموازنة بين الأمر والنهي». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤٥٦):

«فيما يمتاز به الأمر والنهي هو: أنَّ الأمر المطلق يقتضي فعل مرَّة على الأصح، والنهي يقتضي التكرار على الدوام.

والنهي لا يتصف بالفور(١)، والتراخي مع الإطلاق، والأمر يتصف بذلك على الأصح، والنهي لا يُقضى إذا فات وقته المعين بخلاف الأمر.

والنهي بعد الأمر بمنزلة النهي ابتداءً قطعًا على الطريقة المشهورة وفي الأمر خلاف، وفي تكرار النهي يقتضي التأكيد بخلاف تكرار الأمر على أحد الوجهين، والأمر يقتضي الصحة بالإجماع، والنهي يدلُّ على فساد المنهي عنه على أحد الوجهين، والنهي المعلق على شرط يقتضي التكرار، بخلاف الأمر المعلق على شرط يقتضي التكرار على الأصح.

قال ابن فُوْرَك: ويفترقان في أنه إذا نهى عن أشياء بلفظ التخيير لم يجز له فعل واحد منهما، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤]». اهـ.

وقال الزركشي أيضًا في «البحر المحيط» (٢/ ٤٢٦):

«النهي هو اقتضاء كف عن فعل، فالاقتضاء جنس، وكف: مخرج للأمر لاقتضائه غير الكف». اهـ.

ولم يذكر الاستعلاء كما ذكره الطوفي في حدِّ النّهي.

وقال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (١/ ١٥٩):

«والنهي: اقتضاء أو استدعاء الترك بالقول ممَّن هو دونه.

وقيل: المنع من طريق القول، وإنَّما قيل: من طريق القول؛ لأنَّ من قيَّد عبده، أو أغلق عليه بابه فقد منعه، وليس ذلك بنهي». اهـ.

وقال أبو الوفاء بن عقيل في «الواضح في أصول الفقه» (١/ ١٠٤):

«والنهي استدعاء الترك من الدّون أو ممَّن هو دونه.

ولك أن تقول في الأمر والنهي: استدعاء الفعل بالقول، أو استدعاء الترك بالقول من الدون، وتستغني عن الأعلى، وإن قلت: ممَّن دونه فلابدَّ من ذكر الأعلى في ذكرك الاستدعاء، لتعود الهاء إلى المذكور في الحدّ وهو الأعلى، وليس في قولك: الدون، هاءُ كنايةٍ تحتاج إلى عودها إلى مذكور ولا مضمر، وليس لنا في النهي ما يُوافقه من الأدنى إلَّا الرغبة في الترك، وهي الاستقالة، وسؤاله ترك فعل يسوء، أو يؤلم، أو يسوء المفعول به

---

(١) قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤٣٣) قبل هذا الكلام: «النهي يقتضي الكف على الفور على المشهور، ولا يُتصور مجيء خلاف الأمر هنا». اهـ وهذا الحق لعموم قوله ﷺ: «**فاجتنبوه**» كما سيأتي قريبًا.

أو منه، ولكنه لا يصرح به في حق اللَّه، فلا يُقال: سألت اللَّه أن يترك ألمي أو إيلامي، لكن يُقال: سألت اللَّه أن يُزيل أو يرفع، وأن يكفيني وأن يعصمني وأن يمنع عني، وأمَّا الزجر والكف فلا يليق إلَّا بالآدمي مع الآدمي، أو من اللَّه لغيره أن يكون زاجرًا وكافًا، ولا يكون مزجورًا كما لا يكون منهيًا ولا مأمورًا». اهـ.

- **المسألة (١٧٠): النهي المطلق للتحريم ما لم يصرفه صارف.**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤٢٦- ٤٢٧):

«وللنهي صيغة مبنية له تدلُّ بتجريدها عليه وهي قول القائل: «لا تفعل»، وهي للتحريم حقيقة، كما أنَّ مطلق الأمر للوجوب؛ لأنَّ الصحابة رجعوا في التحريم إلى مجرد النهي، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ﴾ [الحشر: ٧]، وهذا هو الذي عليه الجمهور، وتظاهرت نصوص الشافعي عليه، فقال في: «الرسالة» في باب العلل في الأحاديث: وما نهى عنه رسول اللَّه ﷺ فهو على التحريم حتى تأتي دلالة على أنه إنَّما أراد به غير التحريم، وقال في «الأم» في كتاب صفة الأمر والنهي: النهي من رسول اللَّه ﷺ إن كان ما نهى عنه فهو محرَّم حتى تأتي دلالة أنه بمعنى غير التحريم، ونص عليه في «أحكام القرآن» أيضًا.

قال الشيخ أبو حامد: قطع الشافعي قوله: إنَّ النهي للتحريم بخلاف الأمر، وهذا الذي قاله الشيخ أبو حامد هو الذي دلَّ عليه كلام الشافعي كما سبق، فنقول إنَّ النهي للتحريم قولًا واحدًا حتى يرد ما يصرفه.

وعلى هذا فهل يقتضي التحريم من جهة اللغة أم من جهة الشرع؟ فيه وجهان كالوجهين في الأمر، ثُمَّ المراد صيغة «لا تفعل» فأمَّا لفظ «ن هـ ي» فإنه للقول الطالب للترك أعمّ من أن يكون حرامًا أو مكروهًا، وقال ابن فورك: صيغته عندنا «لا تفعل»، و«انته»، و«اكفف»، ونحوه». اهـ.

قلت: روى البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (٢٣٥٧) من حديث أبي هريرة أنه سمع رسول اللَّه ﷺ يقول: «**ما نهيتكم عنه فاجتنبوه**»، وفي رواية: «**فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه**» فهذا الحديث حجة في أنَّ النهي يقتضي التحريم؛ لأمره ﷺ بالاجتناب لما نُهى عنه، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩] فقال على الخمر والميسر: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾، والإجماع على حرمة ما ذكر في الآية، مع قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ﴾ [الحشر: ٧].

وعليه، فإذا تجرّدت عن القرائن كانت صيغة النهي للتحريم.

● **المسألة (١٧١): ورود صيغة النهي لبعض المعاني مصروفة عن أصلها وهو التحريم:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٢٧٩)، وما بعدها):

«ترد صيغة النهي لمعانٍ ذكرنا هنا غالبها:

أحدها: التحريم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ﴾ [النساء: ٢٩]، ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ﴾ [الإسراء: ٣٢]، ﴿لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ [النساء: ٢٩]، ونحوه، فهو حقيقة فيه، وما عداه مجاز.

الثاني: ترد للكراهة، كقوله ﷺ: «**لا يمسكن أحدكم ذكره وهو يبول**»[١]، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلۡخَبِيثَ مِنۡهُ تُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٧][٢].

الثالث: التحقير، كقوله تعالى: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيۡنَيۡكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعۡنَا بِهِۦٓ أَزۡوَٰجٗا مِّنۡهُمۡ﴾ [الحجر: ٨٨].

الرابع: بيان العاقبة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعۡمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَۚ﴾ [إبراهيم: ٤٢].

الخامس: الدعاء، كقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ﴾ [التوبة: ٢٨٦]، ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغۡ قُلُوبَنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَيۡتَنَا﴾ [آل عمران: ٨].

السادس: اليأس، كقوله تعالى: ﴿لَا تَعۡتَذِرُواْ قَدۡ كَفَرۡتُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡۚ﴾ [التوبة: ٦٦]، وقد يُقال راجع إلى الاحتقار فلهذا مثلّه بعضهم به.

السابع: الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ﴾ [المائدة: ١٠١]، والمراد أنَّ الدلالة على الأحوط ترك ذلك قيل: وفيه نظر؛ بل هي للتحريم، والأظهر الأول؛ لأنَّ الأشياء الذي يسأل عنها السائل لا يعرف حين السؤال هل تؤدِّي إلى محذور أم لا؟ ولا تحريم إلَّا بالتحقيق.

الثامن: الأدب، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، ولكن هذا راجع

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٢٦٢) بلفظ: «نهانا أن يستنجي أحدنا بيمينه»، وقال النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١٥٦): «قد أجمع العلماء على أنه منهي عنه -يعني الاستنجاء باليمين- ثُمَّ الجماهير على أنه نهى تنزيه وأدب لا نهي تحريم». اهـ
ثُمَّ نقل قول الظاهرية بأنه للتحريم، وهو الأقرب، ولا أدري ما الصارف الذي صرف به الجمهور النهي إلى الكراهة!.

(٢) قال الصيرفي: لأنه حثهم على إنفاق أطيب أموالهم، لا أنه يحرم عليهم إنفاق الخبيث من التمر أو الشعير أو القوت [البحر المحيط (٢/ ٤٢٨)] والخبيث هنا هو الأردأ كما قال الصيرفي.

للكراهة، إذ المراد: لا تتعاطوا أسباب النسيان، فإنَّ نفس النسيان لا يدخل تحت القدرة حتى يُنهى عنه.

وبعضهم يعد من ذلك الخبر، وليس للخبر مثل صحيح، ومثّله بعضهم بقوله: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩]، وهذا المثال إنَّما هو للخبر بمعنى النهي لا للنهي بمعنى الخبر، وهو المراد هنا، فليُعْلم.

التاسع: التهديد، كقولك: أنت لا تمتثل أمري.

العاشر: إباحة الترك، كالنهي بعد الإيجاب على قول تقدم في أنَّ النهي بعد الأمر للإباحة والصحيح خلافه.

الحادي عشر: للالتماس، كقولك لنظيرك: لا تفعل، عند من يقول إنَّ صيغة الأمر لها ثلاث صفات: أعلى ونظير وأدون، وكذلك النهي.

الثاني عشر: التبصّر، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَخَفۡۖ إِنَّكَ مِنَ ٱلۡأٓمِنِينَ﴾ [القصص: ٣١]، ﴿لَا تَخَفۡۖ نَجَوۡتَ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [القصص: ٢٥]، ولكن قيل: إنه راجع إلى الخبر كأنه قال: أنت لا تخاف.

الرابع عشر: التحذير، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

الخامس عشر: التسوية، كقوله تعالى: ﴿فَٱصۡبِرُوٓاْ أَوۡ لَا تَصۡبِرُواْ﴾ [الطور: ١٦]، وهذا أنا قلته ولم أر من ذكره، لكنهم لما ذكروا أنَّ صيغة الأمر ترد للتسوية ومثلوا بهذه الآية، والآية قد تضمنت الأمر والنهي وهو واضح، ثُمَّ رأيت البرماوي ذكره وقال: لم أر من ذكره، وهو أوْلى بالذكر من كثير ممَّا ذكروه، فحمدت اللَّه تعالى على ذلك.

فإن تجرّدت صيغة النهي عن المعاني المذكورة والقرائن اقتضت التحريم على الصحيح عند العلماء من المذاهب الأربعة وغيرهم، وقيل تقتضي الكراهة، وبالغ الشافعي في إنكار ذلك، ذكره الجويني». اهـ.

قلت: وحُق له أن يبالغ في الإنكار، فإنه نقض لعرى الديانة، القول إنَّ النهي للكراهة، فهل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ﴾ [الإسراء: ٣٣]، للكراهة؟!، وقوله: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ﴾ [الإسراء: ٣٢] للكراهة ﴿سُبۡحَٰنَكَ هَٰذَا بُهۡتَٰنٌ عَظِيمٞ﴾ [النور: ١٦].

وزاد الزركشي في «البحر» (٢/ ٤٢٩): «اتباع الأمن من الخوف كقوله: ﴿وَلَا تَخَفۡۖ إِنَّكَ مِنَ ٱلۡأٓمِنِينَ﴾ [القصص: ٣١]، وقال: الرابع عشر: الخبر، ومثله الصيرفي بقوله تعالى:

﴿لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ﴾ [الرحمن: ٣٣]، فالنون في ﴿تَنفُذُونَ﴾ جعله خبرًا لا نهيًا يدلُّ على عجزهم عن قدرتهم، ولولا النون لكان نهيًا، وإنَّ لهم قدرة كَفِّهُمْ عنها النهي، وعكسه قوله: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢]؛ أي: لا ترتابوا فيه على أحد القولين، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، لم ينههم عن الموت في وقت؛ لأنَّ ذلك ليس إليهم، وقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ [النور: ٣]، لفظه الخبر، ومعناه النهي؛ أي: لا تنكحوا، وليست حقيقة في الكل اتفاقًا بل البعض، وهو إمَّا تحريم فقط، وإمَّا الكراهة فقط، وإمَّا هو مشترك بينهما أو هي مشتركة بينهما، أقوال.

• **[مجيء النفي في معنى النهي:]**

وقد يجيء النفي في معنى النهي ويختلف حاله بحسب المعاني:

منها: أن يكون نهيًا وزجرًا، كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [التوبة: ١٢٠].

ومنها: أن يكون تعجيزًا، كقوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُواْ شَجَرَهَآ﴾ [النمل: ٦٠].

ومنها: أن يكون تنزيهًا، كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ﴾ [مريم: ٣٥]، ذكره ابن عطية في سورة مريم». اهـ.

• **المسألة (١٧٢): النهي يقتضي التكرار والفور:**

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ٤٤٥/ وما بعدها):

«وأمَّا النهي، فالمشهور من مذاهب العلماء أنه يقتضي التكرار، لاقتضائه الكفّ أبدًا على تكرر الأزمنة، وقد سبق تقريره في الفرق بينه وبين الأمر في ذلك، وزعم بعضهم أنه لا يقتضي التكرار، ويلزم هذا القائل على مذهبه أن لا يوجد عاصٍ أصلًا؛ لأنَّ المنهي عن فعل يخرج عن عهدة النهي بتركه مرَّة في زمنٍ ما، كما يخرج عن عهدة الأمر بفعل المأمور مرَّة في زمن ما عند من لا يُوجب التكرار فيه، وترك النهي عنه مرة في زمن ما لا ينفك عنه أحد في العادة، إمَّا اضطرارًا في حال النوم والمرض والتشاغل بالمباحات والواجبات، أو اختيارًا، إذْ يستحيل في العادة أنَّ أحدًا يلازم فعل المنهي عنه بحيث لا يَفْتُر منه زمنًا من الأزمان حتى يموت، وحينئذ يلزم أن من ترك الزّنى مرة واحدة بنومٍ أو صلاة أو أكل أو مللٍ أو عجز أو استحياء أو اختيارًا محضًا، وفعله في بقية أزمانه، أن يكون مطيعًا خارجًا عن عهدة النهي، وهذا باطل بالإجماع.

قلت: وقد يجاب عن هذا بوجهين: **أحدهما**: أن يُقال: هذا هو مقتضى النهي ولازمه على هذا المذهب، لكن انتفى ذلك وثبت تكرار ترك المنهيّ عنه بالأدلة المنفصلة، كالإجماع وغيره، ونحن كلامنا فيما يقتضيه النهي لغة، لا فيما استقرت عليه الأحكام شرعًا.

قلت: وهذا جواب سديد صحيح.

الوجه الثاني: وهو يتخرج على قاعدة، وهو الاقتضاء إمَّا أن يكون عامًّا في عامٍّ، نحو: أكرم النَّاس في جميع الأيام، أو مطلقًا في مطلق نحو: أكرم رجلًا في يوم ما، أو عامًا في مطلق، نحو: أكرم النَّاس كلهم في يوم ما، أو مطلقًا في عام، نحو: أكرم رجلًا في جميع الأيام.

إذا تقرر هذا، فالقائل: إنَّ النهي يقتضي التكرار يقول: هو من باب اقتضاء العام في العام، وهو اقتضاء جميع التروك في جميع الأزمان، والقائل بأنه لا يقتضي التكرار يقول: هو من باب اقتضاء المطلق في العام، والمطلوب ترك واحد في جميع الأزمان، فمتى لابس المنهي عنه في زمن من الأزمان، تحقق العصيان، وهذا معنى جواب ابن عبد السلام.

قلت: فمأخذ الخلاف إذن: أنَّ الكف عن المنهي عنه في الأزمان، هل هو تركٌ واحد نظرًا إلى جنس الكفّ واتحاده، أو تروك كثيرة نظرًا إلى أشخاص الأزمان وتعدّدها، وعلى هذا، فالنافي لاقتضاء التكرار قد قال به في المعنى، إذْ لا معنى للتكرار إلَّا الترك في جميع الأزمان، سواءً جعله تركًا واحدًا باعتبار ماهيته البسيطة، أو تروكًا باعتبار أزمنته المتعددة، واللَّه تعالى أعلم الصواب». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤٣٠):

«النهي يفارق الأمر في الدوام والتكرار، فإنَّ في اقتضاء الأمر التكرار خلافًا مشهورًا، وهاهنا قطع جماعة منهم: الصيرفي والشيخ أبو إسحاق بأنَّ النهي المطلق يقتضي التكرار والدوام، ونقل الإجماع فيه الشيخ أبو حامد الإسفراييني وابن بَرْهان، وكذا قاله أبو زيد في «التقويم».

وأمَّا الخلاف في أنَّ الأمر يقتضي التكرار أم لا؟ فلا يُتصوّر مجيئه في النهي؛ لأنَّ الانتهاء عن النهي ممَّا يستغرق العمر إن كان مطلقًا، لأنه لا انتهاء إلَّا بعدم المنهي عنه من قِبلِهِ، ولا يتم الانعدام من قِبَلِهِ إلَّا بالثبوت عليه قبل الفعل، فلا يتصور تَكْرَاره، بخلاف الأمر بالفعل؛ لأنَّ الفعل المستمر له حدّ يعرف وجوده بحدّه ثُمَّ يتصوّر التكرار بعده.

وقال المازري: حكى غير واحد الاتفاق على أنَّ النهي يقتضي الاستيعاب للأزمنة بخلاف الأمر». اهـ.

وقال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (٢/ ٤٢٨):

«والنهي يقتضي المبادرة إلى ترك المنهي عنه على الفور، كالأمر وأنه يقتضي التكرار كالأمر سواءً وما ذكرناه في الأوامر فهو دلالة في النهي، فلا وجه لإعادته.

ولأنَّ الواحد من أهل اللغة متى قال لعبده: لا تدخل هذه الدار فترك المأمور دخولها ساعة، ثُمَّ دخلها استحق الذم عند سائر العقلاء فدلَّ على أنه يقتضي التكرار». اهـ

قلت: والنهي: أمر بالترك، والأمر على الفور فكذلك النهي.

- **المسألة (١٧٣): حكم النهي المُعَلَّق على شرط:**

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٤٤٧/ وما بعدها):

«ما علِّق عليه الأمر من شرط، كقوله: إذا زالت الشمس فصلُّوا، أو صفة، كقوله ﷻ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ [النور: ٢]، إن ثبت أنه علَّة للفعل، فلا خلاف في تكرره بتكرره، وإن لم يكن علة، فإن قيل: الأمر المطلق للتكرار فهاهنا أوْلى، وإن قيل: ليس للتكرار اختلفوا هاهنا، واختار الآمدي عدمه.

وأمَّا النهي المعلّق بما يتكرر، فمن قال: مطلق النهي يقتضي التكرار، أثبت التكرار هاهنا بطريق الأوْلى، ومن قال: لا يقتضي التكرار، اختلفوا هل يقتضيه أم لا؟ والأظهر أنه يقتضيه بخلاف الأمر، والفرق بينهما ما عُرف من قبل». اهـ.

وقال الزركشي في: «البحر المحيط» (٢/ ٤٣٢):

«أمَّا النهي المقيد بشرط أو صفة، فالخلاف السابق في الأمر في اقتضائه التكرار يأتي هنا، فمن قال: النهي لا يقتضي بمجردة التكرار والدوام قال به هاهنا، قال القاضي عبد الوهاب والشيخ أبو إسحاق: والصحيح أنه يتكرر وهو آكد من مطلقه بخلاف الأمر؛ لأنَّ مطلق النهي التكرار، فالمعلق على الشرط أوْلى.

وقال إلكيا الهرَّاسي: النهي المقيد بشرط أو صفة لا يقتضي التكرار بخلاف النهي المطلق؛ لأنه إذا قيَّده بوصف، صار مغلوبًا على الاعتماد مختصًا به، فلو اقتضى التكرار مع فَهْم تعدده كان كالأمر.

وحكى صاحب «الواضح» عن أبي عبد اللَّه البصري أنه فرَّق بين النهي المعلق بشرط وبين النهي المطلق، فحمل المطلق على التأبيد، وفَصَلَ بينه وبين الأمر، وحمل النهي المعلق بشرط على أنه لا يقتضي التكرار، فسوَّى بينه وبين الأمر، ومثّله بالسَّيد إذا قال

لعبده: لا تسقني الماء إذا دخل زيد الدار، فدخل زيد دفعة واحدة كفى، ولا يجب أن يمنع من سَقْيه كل دفعة يدخل زيد الدار». اهـ.

● **المسألة (١٧٤): حكم النهي عن متعدد:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤٣٨):

«النهي عن متعدد إمَّا أن يكون نهيًا عن الجمع، أعني الهيئة الاجتماعية دون المفردات، كالنهي عن نكاح الأختين، وكالحرام المخيّر عندنا، وإمَّا أن يكون نهيًا على الجميع؛ أي: عن كل سواءً كان مع صاحبه أو منفردًا، كالزنى والسرقة، فالنهي على الجميع معناه على الجمع في النهي؛ أي: كل واحد منهما منهي عنه، نحو لا تفعل ذا ولا ذاك، والنهي عن الجمع لا يجمع بينهما، وعلى البدل لا تفعل هذا، إن فعلت ذلك فيحرم الجمع بينهما، وعن البدل النهي عن أن يجعل الشيء بدلًا، ويُفهم منه النهي عن أن يفعل أحدهما بدون الآخر، وفرَّق الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في «شرح الإلمام» بين النهي عن الجمع، والنهي على الجمع بأنَّ النهي على الجمع يقتضي المنع من كل واحد منهما، وأمَّا النهي عن الجمع، معناه المنع من فعلهما معًا بقيد الجمعية، ولا يلزم منه المنع من أحدهما إلَّا مع الجمعية، فيمكن فعل أحدهما دون الآخر، فالنهي عن الجمع مشروط بإمكان الانفكاك عن الشيئين، والنهي على الجمع مشروط بإمكان الخلو عن الشيئين، فالنهي على الجميع منشؤه أن يكون في كل واحد منهما مفسدة تستقل بالمنع، والنهي عن الجمع حين تكون المفسدة ناشئة عن اجتماعهما». اهـ.

● **المسألة (١٧٥): الترك قسم من أقسام الأفعال:**

قال جمال الدين الأسنوي في «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول»: (ص٣٨٣ وما بعدها):

«الترك: هل هو من قسم الأفعال أم لا؟ فيه مذهبان، أصحّهما عند الآمدي وابن الحاجب وغيرهما نعم؛ ولهذا قالوا في حدّ الأمر: إنه اقتضاء فعل غير كفّ.

إذا علمت ذلك فمن فروعه:

١- ما إذا نزلت من رأس الصائم نُخامة وحصلت في حدّ الظاهر من الفمّ، فإن قطعها ومجّها لم يُفطر، وإن ابتلعها قصدًا أفطر، وإن تركها حتى نزلت بنفسها فوجهان، أصحّهما: الفطر أيضًا، ومدرجهما ما ذكرناه.

٢- **ومنها**: لو ألقاه في نار لا يمكنه الخلوص منها فمات فعليه القصاص، وإن أمكنه

التخلص فلم يفعل حتى هلك فلا يجب في وجه، أمَّا الدية ففيها قولان أصحهما: عدم الوجوب أيضًا؛ لأنه القاتل لنفسه باستمراره، نعم يجب ضمان ما تأثر بالنار بأول الملاقاة قبل تقصيره في الخروج، سواءً كان أرْش عضو أو حكومة قطعًا.

٣- ومنها: ما نقله الرافعي في آخر تعليق الطلاق عن فتاوى القفال أنه لو قال لزوجته: إن فعلت ما ليس للَّه فيه رضًا فأنت طالق، فتركت صومًا أو صلاة فينبغي أن لا تطلق لأنه ترك وليس بفعل، فلو سرقت أو زنت طلقت، قلت: وعلى قياس ما قاله: ينبغي أن لا يحنث في الزنا إذا كان الموجود منها إنَّما هو مجرد التمكين على العادة؛ لأنه أيضًا ترك لدفع وليس بفعل من المرأة». اهـ.

قلت: ووجه المسألة: أنَّ النهي أمر بالترك والكف، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ﴾ [الإسراء: ٣٣]، أمر من اللَّه بترك القتل، فكان الترك فعلًا، فهنا الزوجة لو تركت الصلاة أو الصوم أو واجبًا آخر فقد فعلت حرامًا وهو ممَّا ليس للَّه فيه رضًى فيقع الطلاق بذلك، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ﴾ [النور: ٦٣] فلو أمر النَّبِيّ ﷺ فقال: «**ولا يبع أحدكم على بيع بعض**» رواه مسلم (**٢٩/ ٢٥٦٣**) فهذا أمر بترك هذا البيع فمن فعله فقد خالف أمره بترك ومخالفته فعل، ومنها لو رأى طفلًا يغرق وهو يحسن السباحة وليس هناك غيره فترك إنقاذه فعليه الدية.

وهكذا في أمثال ذلك، وقد عرَّف الإسنوي النهي فقال كما في «التمهيد»: (ص٣٧٢):

«هو القول الدال بالوضع على الترك». اهـ.

- **المسألة (١٧٦): النهي يقتضي فساد المنهي عنه وضابط ذلك:**

- **أولًا: بيان معنى المسألة وتحرير موطن النزاع:**

قال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (٢/ ٤٣٨/ وما بعدها):

«إنَّ ما يُفعل على وجه منهي عنه لا يجوز أن يكون هو المفروض ولا المندوب ولا المباح؛ لأنَّ المهني عنه لا يكون مأمورًا به ولا مندوبًا إليه، لاستحالة اجتماع الشيء وضده، فإذا لم يكن هو المأمور به لم يؤثر فعله في إسقاط حكم الأمر الآخر، فكان حكمه باقيًا عليه، فيلزمه الإتيان به، وهذا معنى قولنا: النهي يقتضي الفساد، ولهذا قال أصحابنا: النهي إذا كان لمعنى في غير المنهي عنه وجب فساد المنهي عنه أيضًا للمعنى الذي ذكرنا.

وأيضًا: فإنَّ الأمر يدلُّ على الصحة والجواز، فوجب أن يدلَّ النَّهْي على البطلان

والفساد؛ لأنَّ النهي ضد الأمر، فما أفاده الأمر في المأمور يجب أن يفيد النهي ضده في المنهي، ولهذا لمَّا أفاد الأمر وجوب الفعل، أفاد النهي وجوب الترك، وأيضًا، فإنَّ النهي متعلق بصفة، وعدمها شرط في الفعل، فإذا فعله بطل لعدم الشرط، وبيان هذا: أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**لا ينكح المحرم ولا يُنكح**»[1]؛ ظاهر النهي لأجل إحرامه، ولأنَّ الإحلال شرط في صحة العقد، وهذا على أصلنا في القول بدليل الخطاب[2]؛ لأنه إذا قال: لا ينكح المحرم، يدلُّ على أنَّ المُحِل ينكح، ويكون الإحلال شرطًا في صحته». اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤٣٩/ وما بعدها):

«إذا ثبت أنَّ النهي للتحريم فهل يقتضي الفساد؟

- **اعلم أنَّ النهي عن الشيء على قسمين:**

القسم الأول: أن يكون لغيره وهو ضربان:

أحدهما: ما نهى عنه لمعنى جاوزه جمعًا، كالبيع وقت النداء، للاشتغال عن السعي إلى الجمعة بعد ما لزم، وهو معنى تجاوز البيع[3]، وكالصلاة في الأرض المغصوبة.

والثاني: ما نهى عنه لمعنى اتصل به وَصْفًا، ويعبر عنه بالنَّهْي عن الشيء لوصفه اللازم له، كالربا فإنه قَبُح لعدم شرط المماثلة الذي علق الجواز به شرعًا، وكصوم يوم النحر وأيام التشريق، فإنه لمعنًى اتصل بالوقت الذي هو محل الأداء وصفًا، وهو أنه يوم عيد.

فأمّا الضرب الأول فلا يقتضي الفساد عند الشافعي والجمهور سواءً كان في العبادات كالصلاة في الدار المغصوبة والثوب الحرير، أو في العقود، كالنهي عن البيع على بيع أخيه[4]، وبيع الحاضر للبادي[5]، وغيره.

وقال الآمدي: لا خلاف أنه لا يقتضي الفساد إلَّا ما نقل عن مالك وأحمد.

قلت: و المشهور عند الحنابلة وداود، وسوّى أبو زيد الدبّوسي في كتابه «التقويم» بين هذا القسم والذي بعده فقال: فيهما دليلان على كون المنهي عنه غير مشروع لأنَّ القبح ثابت في غير المنهي عنه فلم يوجب رفع المنهي عنه بسبب القبح في غيره هذا مذهب علمائنا. انتهى.

---

(١) رواه مسلم (١٤٠٩) في «صحيحه».

(٢) يعني: مفهوم المخالفة.

(٣) لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

(٤) رواه البخاري في «صحيحه» (٢١٦٠)، ومسلم (١٩/ ٢٥٦٣).

(٥) رواه البخاري (٢٧٢٣)، ومسلم (١٥٢٠).

وأمَّا الثاني فقيه مذاهب: أحدها وهو المختار: أنه يفيد الفساد شرعًا كالمنهي عنه لعينه، الثاني: لا يفيده، وعزاه ابن الحاجب للأكثرين، وثالثها وهو قول الحنفية: أنه يدلُّ على فساد ذلك الوصف لإفساد المنهي عنه، وهو الأصل؛ لكونه مشروعًا بدون الوصف، وبنوا على هذا ما لو باع درهم بدرهمين ثُمَّ طرحا الزيادة أنه يصح العقد.

قال الشافعي: والنهي عن الشيء لوصفه يضاد وجوب أصله، قال ابن الحاجب: أراد أنه يضاده ظاهرًا لا قطعًا، وإلَّا لورد عليه نهي الكراهة، كالنهي عن الصلاة في أعطان الإبل والأماكن المكروهة، فإنه يلزمه حينئذ، إذا كان يضاد الوجوب الأصل أن لا تصح الصلاة، وليس كذلك.

واعلم أن حقيقة هذا الخلاف بيننا وبين الحنفية يرجع إلى مسألة أخرى وهي: أنَّ الشارع إذا أمر بشيء مطلقًا ثُمَّ نهى عنه في بعض أحواله، هل يقتضي ذلك النهي إلحاق شرط المأمور به حتى يُقال: إنه لا يصح بدون ذلك الشرط ويصير الفعل الواقع بدونه كالعدم كما في الفعل الذي اختل منه شرطه الثابت بشرطيّته بدليل آخر، أم لا يكون كذلك؟

مثاله: الأمر بالصوم والنهي عن إيقاعه يوم النحر، والأمر بالطواف، والنهي عن إيقاعه في حال الحيض وغيره، فالشافعي والجمهور قالوا: النهي على الوجه يقتضي الفساد، وإلحاق شرط بالمأمور به لا يثبت صحته بدونه، وذهب الحنفية إلى تخصيص الفساد بالوصف المنهي عنه دون الأصل المتصف به، حتى لو أتى به المكلف على الوجه المنهي عنه يكون صحيحًا بحسب الأصل؛ فاسدًا بحسب الوصف؛ إن كان ذلك النهي نهي فساد، وإلَّا فمجرد النهي عنده لا يدل على الفساد بل على الصحة، كما إذا نذر صوم يوم النحر ينعقد نذره عندهم، ويجب عليه إيقاعه في غير يوم النحر، فإن أوقعه فيه كان ذلك حرامًا، ويقع عن نذره.

وكذلك يحرم على الحائض الطواف ويجزئها عن طواف الفرض حتى يقع به التحلل، وإذا باع درهما بدرهمين بطل العقد في الدرهم الزائد وصح في القدر المساوي، وهذا معنى قولهم: صحيح بأصله فاسد بوصفه.

ولهم في ذلك مأخذان:

أحدهما: أنَّ المنهي عنه في يوم النحر هو إيقاع الصوم لا الصوم الواقع، وهما مفهومان متغايران، فلا يلزم من تحريم الإيقاع تحريم الواقع، كما لا يلزم من تحريم الكون في الدار المغصوبة تحريم نفس الصلاة لتغاير المفهومين.

الثاني: أنَّ النهي يستلزم تصور حقيقته الشرعية ويقتضي ذلك الصحة، والنَّهي عنه قبح

لذاته، وذلك قائم بالوصف لا بالفعل، فيجب العمل بمقتضى الأصلين.

وقال الشافعي: المعصية والصحة متنافيان؛ لأنَّ معنى الصحة ترتُّب الآثار المشروعة على الشيء فلا تجتمع المشروعية والمعصية في ذات واحدة بالنسبة إلى شيء واحد؛ ولهذا قال الشافعي: النكاح أمر حُمِدْتُ عليه، والزنى أمر ذُمِمْت عليه، ولم يجز أن يحمل أحدهما على الآخر، ولا يرد وطء البهيمة والجارية المشتركة؛ لأنهما لا يوصفان بالتحريم من كل وجه.

وقد أُوردَ على قولنا: إنَّ النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي رفع المشروعية بالكلية كالظهار، فإنه تصرف منهي عنه، وقد انعقد سببًا للكفارة التي هي عبادة.

وأُجيب: بأنَّ كلامنا في الحكم المطلوب شرعًا المتعلّق بسبب مشروع كالبيع للملك والنكاح للحل أنه هل يبقى سببًا لذلك الحكم بعد ورود النهي عنه أم لا؟

أمَّا الظهار فليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعًا بل هو حرام[١].

(٢) القسم الثاني للنهي: أن يكون لعينه كبيع الملاقيح والمضامين[٢]، فإنَّ البيع مقابلة مال بماء، والماء في الصلب والرحم لا مالية فيه، هذا معنى كون الشيء منهيًا عنه لعينه، وليس معناه أنه نهى عنه غير مقيد بقيد، نحو «لا تصم»، و«لا تبع» كما فَهِم القطب الشيرازي، وفيه مذاهب». اهـ.

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٢٨٧/ وما بعدها):

«أصحابنا والأكثر: مطلق النهي عن الشيء لعينه يقتضي فساده، هذا هو الصحيح المعتمد من أقوال العلماء من فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية وبعض المتكلمين وغيرهم.

قال الخطابي: هذا مذهب العلماء في قديم الدهر وحديثه، ومثلوا له عن الشيء لعينه؛ أي: لذاته، كالكفر، والكذب، والظلم، والجور ونحوها من المستقبح لذاته عقلًا عند من يرى ذلك.

---

(١) وذلك لقوله تعالى على الظهار: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدْنَهُمْۚ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًاۚ﴾ [المجادلة: ٢]، فوصفه بالقول المنكر الزور فهو حرام منهي عنه لذلك.

(٢) رواه مالك في «الموطأ» في كتاب البيوع، باب (٢٦) ما لا يجوز من بيع الحيوان رقم (٦٣) قال مالك بعد الحديث: والمضامين: بيع ما في بطون إناث الإبل، والملاقيح بيع ما في ظهور الجمال -يعني مَنِيّ الجمال-.

وقال الغزالي والرَّازي وأبو الحسين وجمع: مطلق النهي يقتضي الفساد في العبادات دون غيرها، لجواز لا تفعل، فإن فعلت ترتب الحكم، نحو لا تطأ جارية ولدك، فإن فعلت صارت أم ولدٍ لك، ولا تطلق في الحيض، فإن فعلت وقع، ولا تغسل الثوب بماء مغصوب ويطهر إن فعلت والفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أنَّ العبادة قربة، وارتكاب المنهي عنه معصية، فيتناقضان، بخلاف المعاملات.

الثاني: أنَّ فساد المعاملات بالنهي يضر النَّاس لقطع معايشهم أو تقليلها فصحَّت؛ رعاية لمصلحتهم وعليهم إثم ارتكاب النهي، بخلاف العبادات، فإنها حق اللَّه تعالى فتعطيلها لا يضرُّ به؛ بل من أوقعها بسبب صحيح أطاع ومن لا، عصى، وأمر الجميع إليه في الآخرة.

وقاله بعض الحنفية، وحكاه الرازي عن أكثر الفقهاء، وحكاه إلكيا عن أكثر الأصوليين.

فعلى المذهب الأول -وهو الصحيح- اقتضاؤه للفساد من جهة الشرع لا غير، وعليه الأكثر، قال ابن قاضي الجبل: قال الجمهور: اقتضاؤه الفساد من جهة الشرع بعرف شرعي. انتهى.

لأنَّ النهي عنه في قولنا: لا يصح صوم يوم النحر: هو الصوم الشرعي قطعًا، فلابدَّ وأن تكون الدلالة شرعية، إذْ أهل اللغة لا يفهمون المعنى الشرعي، فكيف يدلُّ اللفظ عليه؟!». اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٤٤٣):

«والصواب أنَّ خلافهم إنّما هو في المنهي عنه لغيره، أمَّا المنهي عنه لعينه فلا يختلفون في فساده، وبذلك صرح أبو زيد الدبوسي في «تقويم الأدلة»، وشمس الأئمة السَّرَخْسِيّ في «أصوله»، وقرره ابن السمعاني وهو الأثبت؛ لأنه كان أولًا حنفيًّا.

قال أبو زيد الدبوسي في «التقويم»: إنه قول علمائهم؛ لأنَّ القبيح لعينه لا يشرع لعينه، سواءً قبح لعينه وضعًا أو شرعًا، كالنهي عن بيع الملاقيح، والصلاة بغير طهارة، فالبيع في نفسه ممَّا يتعلق به المصالح، ولكن الشرع لما قصر محله على مال متقوّم حال العقد، والماء قبل أن يخلق منه الحيوان ليس بمال؛ صار بيعه عبثًا؛ بحلوله في غير محلّه، والثالث: أنه يدلُّ على الفساد في العبادات دون العقود وهو مذهب أبي الحسين البصري، وحكاه ابن الصبَّاغ في «العدة» عن متأخّري أصحابنا، وحكاه الصفي الهندي عن اختيار الغزالي والإمام الرازي، وهو كذلك في «المستصفى» لكن كلامه في ذيل المسألة يقتضي تفصيلًا، وقد خالف ذلك في كتبه الفقهية فقال في «الوسيط»: عندنا أنَّ مطلق النهي عن العقد يدلُّ على فساده، فإنَّ العقد الصحيح هو المشروع، والمنهي عنه في عينه غير مشروع، فلم يكن صحيحًا إلَّا إذا ظهر تعلق

النهي بأمر عن العقد اتفق مجاوزته للعقد، كالنهي عن البيع وقت النداء.

وقسَّم المناهي إلى ما لا يدلُّ على الفساد، كالنجش(١)، والبيع على بيع أخيه، وبيع الحاضر للبادي، وإلى ما يدلُّ على الفساد؛ إمَّا لتطرق خلل إلى الأركان والشرائط، أو لأنه لم يبق للنهي تعلق سوى العقد، فحمل على الفساد، كبيع حبل الحبلة(٢)، وبيع الحصاة(٣)، وبيع الغرر(٤)، وأشباهها ويجوز أن يُؤوّل كلام «المستصفى» على القسم الأوّل فلا يكون تناقضًا، وقد اتفق الأصحاب على اقتضائه الفساد في القسم الثاني، فلا يستقيم من شافعي إطلاق القول بأنَّ النهي في العقود لا يقتضي الفساد من غير تفصيل، وكذلك إطلاق الفساد في العبادات، ومراده إذا كان النهي عنها لعينها، فإنه صرَّح بصحة الصلاة في الدار المغصوبة.

واعلم أنَّ هذا التقسيم الذي ذكرناه هو أقرب الطرق في المسألة». اهـ.

قلت: قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨]، فالمكلف مأمور بالصلاة، ومنهي عن الغصب ولكنَّ الجهتين منفكتان، فإذا أتى بالصلاة كاملة الشروط والأركان فقد أجزأته وأسقطت عنه الفرض، فإذا صلاها كذلك في دار مغتصبه، فعليه وزر الغصب؛ لأنه لم يثبت دليل جمع بين الجهتين مثلًا فقال: «من صلى بأرض مغصوبة أو ثوب مغصُوب أو حرير فصلاته باطلة» فالإجزاء -كما مرَّ- شيء والقبول شيء آخر، فلذلك ما قاله الزركشي معتبر له وجهه القوي، فالصلاة غير منهي عنها لعينها، وكذلك الطلاق في الحيض منهي عنه للحيض لا لعين الطلاق، فما يُقال على الصلاة في الأرض المغصوبة يُقال على الطلاق في الحيض.

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٢١٤٢)، ومسلم (١٣/ ١٥١٦) عن ابن عمر قال: «نهى النَّبِيّ ﷺ عن النجش»، والنجش: أن يمدح السلعة ليُنفقها ويروِّجها، أو يزيد من ثمنها وهو لا يريد شراءها ليقع غيره فيها، والأصل في النجش: تنفير الوحش من مكان إلى مكان [«النهاية» (٥/ ١٨)].

(٢) روى البخاري في «صحيحه» (٢١٤٣) عن ابن عمر ﭭ: أنَّ رسول اللَّه ﷺ نهى عن بيع حَبَلَ الحَبَلة، وكان بيعًا يبتاعه أهل الجاهلية، كان الرجل يبتاع الجزور إلى أن تنتج الناقة ثُمَّ تنتج التي في بطنها»، ورواه مسلم (١٥١٤).

(٣) و(٤) رواه مسلم في «صحيحه» (٤/ ١٥١٣) عن أبي هريرة أنَّ النَّبِيّ ﷺ نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر» أمَّا بيع الحصاة فصورته أن تقول: بعتك من هذه الأثواب ما وقع عليه هذه الحصاة ويرمي الحصاة، أو من هذه الأرض ما انتهت إليه في الرمي، وأمَّا الغرر: وهو ما كان له ظاهر يُغرّ المشتري وباطن مجهول، كالجهالة في بيع الحصاة فهو نوع من الغرر كالسمك في الماء وبيع الطير في الهواء [نيل الأوطار: ح(٢١٦٩)، والنهاية (٣/ ٣٢٠)] فالنهي عن هذا البيع لا لكونه بيعًا ولكن لأمر خارج عنه وهو الغرر والجهالة ومفسدة ذلك.

قال الزركشي في «البحر» (٢/ ٤٤٦):

«إذا اختصرت ما سبق قلت: المنهي عنه إمَّا تمام الماهية أو جزؤها أو لازم لها أو خارج مقارن، فهذه أربعة أقسام، فالأوّلان يفيدان الفساد عندنا وعند أبي حنيفة، لتمكن المفسدة من جوهر الماهيّة، ثُمَّ الشافعي ومالك يقولان: إطلاق النهي يقتضي الفساد بظاهره فيما أضيف إليه ولا ينصرف عنه إلَّا بدليل منفصل يصرف النهي إلى خارج مقارن، وأبو حنيفة يقول: يحمل على المفارق ولا ينصرف إلى ما أضيف إليه إلَّا بدليل.

والحاصل: أنَّ الأصل عندنا انسحاب الفساد على المنهيَّات ما لم يصرف صارف وعنده العكس، ومثال اللازم: النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة فعندنا يدلُّ على الفساد خلافًا لأبي حنيفة، وأمَّا الخارج المقارن فلا يمنع الصحة عند الأكثرين، وللفرق بين هذه المقامات تأثير، وقد ضرب له المازري مثلًا حسنًا وهو: أنَّ الرجل إذا غصَّ بلقمة أو عطش فأمر غلامه أن يأتيه بماء حُلوٍ في كوز وأن يرفق في مجيئه ولا يكون منه عجلة ولا لعب، فله أحوال:

أحدها: أن يقعد فلا يأتيه بشيء، فالمخالفة فيه ظاهر.

والثاني: أن يأتيه بالكوز ليس فيه ماء، فهذا ارتكاب المنهي عنه لعينه؛ لأنَّ وجود هذا الكوز كعدمه.

والثالث: أن يأتيه بالكوز وفيه ماء مالح زعاق فهو كالذي قبله في المخالفة، وارتكابه النهي عنه لو وصفه اللازم له، والرابع: أن يأتيه بكوز ماء عذب بارد ولكنه جرى في مجيئه وخالف ما نهى عنه من ذلك، فلا ريب في أنَّ امتثال المقصود قد حصل، وإن كان قد خالف في أمر خارج عن ذلك، فهذا هو المنهي عنه لغيره، وحاصله: أنه لم يتوارد فيه النفي والإثبات بالنسبة إلى معنًى واحد». اهـ.

وقال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٤٣٢/ وما بعدها)، وهو يعرض الأقوال:

«وقيل: النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد والنهي عنه لغيره لا يقتضي فساده لجواز أن يكون للشيء الواحد جهتان هو مقصود من أحدهما مكروه من الأخرى، كما قيل في الصلاة في الأرض المغصوبة، فلو نهى عن الصلاة لعينها؛ أي: لكونها صلاة اقتضى فسادها مطلقًا، وإذا نهى عنها لما لابسها من معصية الغصب لم يقتض فسادها، وكذلك الكفر لما كان منهيًا عنه لكونه كفرًا اقتضى فساده بمعنى أنه باطل في نفسه لا يترتب عليه أثر من آثاره؛ بل آثاره

وأحكامه الواقعة فيه ممَّا يُنافي حكم الإسلام باطلة في نفسها، وإنَّما يُقر أهلها على بعضها حيث يُقرُّون عليها بدليل شرعي كأنكحة الكفار وعقودهم لا لكونها صحيحة، بخلاف النهي عن بيع النجش، فإنَّ النهي عنه لا لكونه بيعًا؛ بل لأمر خارج عنه، وهو ما تعلق به من المفسدة، والفرق بينهما: أنَّ النهي يصلح أن يكون مؤثّرًا في فساد المنهي عنه بالجملة، لكن إذا تعلق بالشيء لعينه كان أمس به وأخص، فقوي على التأثير، بخلاف ما إذا نهى عنه لغيره، فإن تعلّقه به ضعيف، والأصل يقتضي صحة أفعال العقلاء، فلا يقوى هذا السبب الضعيف على رفع هذا الأصل القوي، وأيضًا النهي عنه لعينه، يدلُّ على أنَّ ذاته منشأ المفسدة المطلوب إعدامها فتكون مفسدته ذاتية فيقوى مقتضى إعدامها، والمنهيّ عنه لغيره يدلُّ على أنَّ مفسدته عَرَضيّة منشؤها أمر خارج عنه فيضعف المقتضى لإعدامها [فردّ على الحنفية فقال:] هذا استفسار لأبي حنيفة ومن تابعه، وتقريره: أنَّ النهي يقتضي الصحة العقلية وهي الإمكان الذي هو شرط الوجود؛ أي: كون المنهي عنه ممكن الوجود لا ممتنعه، فنعم يصح ما قلتموه، وإن أردتم الصحة الشرعية؛ أي: المستفادة من الشرع وهي ترتب آثار الشيء شرعًا عليه فذلك تناقض، إذْ يصير معناه على هذا التقدير: النهيّ شرعًا يقتضي صحة المنهي عنه شرعًا، وهو محال؛ إذْ يلزم منه صحة كل ما نهى الشرع عنه، وقد أبطلوا هم منه أشياء كبيع الحمل في البطن ونحوه، ولأنَّ النهي يقتضي في وضع اللغة وعرف الشرع إعدام المنهي عنه؛ لأنَّ كل عاقل بل وغير عاقل إذا أراد عدم فعل ما قال لمن خشِي صدوره منه: لا تفعله، ولا يقول ذلك إذا أراد إيجاد الفعل، فدلّ على أنَّ مقتضى النهي إعدام المنهيّ عنه، وحينئذ ترتبُ آثاره مع إعدامه تناقض محال.

وتحقيق هذا المقام: أنَّ الصحة إمَّا عقلية، وهي إمكان الشيء وقبوله للعدم والوجود كما سبق، أو عادية كالمشي أمامًا ويمينًا وشمالًا، دون الصعود في الهواء، أو شرعية وهي: الإذن في الشيء فيتناول الأحكام الشرعية إلَّا التحريم؛ إذْ لا إذن فيه، وحينئذ دليل الحنفية إنَّما يدلُّ على اقتضاء النهي الصحة العقلية أو العادية وذلك متفق عليه.

أمَّا الشرعية، فلا نزاع بين النَّاس أنه ليس فيها منهي عنه، وحينئذ دليلهم لا يمس محل النزاع ويرجع الخلاف لفظيًا عند التحقيق، وإن كانوا هم تجاوزوا اللفظ إلى المعنى بغير حجة؛ إذْ يصير تقدير قولهم: النهي يقتضي إمكان وجود المنهي عنه وهو صحيح، وتقدير قولنا: النهي لا يقتضي إذن الشرع في المنهي عنه، أو يقتضي عدم الإذن فيه، وهو صحيح بما بَرْهَنَّا عليه [ثُمَّ قال:]، والمختار: أنَّ النهي عن الشيء لذاته أوْ وصف لازم له مبطل، ولخارج عنه غير مبطل، وفيه لوصف غير لازم تردد، والأوْلى الصحة: هذا تفصيل في المسألة أقرب

إلى التحقيق من الإطلاقات الواقعة فيها، وهو: أنَّ النهي عن الفعل إمَّا أن يكون لذاته أوْ لوصف لازم له لا ينفك عنه، أو لأمر خارج عنه لا يتعلق به أصلًا، أوْ لوصف يتعلق به، لكنه عارض فيه غير لازم له.

فإن كان المنهي عنه لذاته كالكفر والكذب، والظلم والجور ونحوها من المستقبح لذاته عقلًا عند من يرى ذلك أوْ فرضنا أنَّ الشرع قال: نهيت عن عقد الربا، أو نكاح الشّغار، والمتعة لذاته، كان هذا النهي مبطلًا أي: دالًا على بطلان المنهي عنه.

وكذلك إن كان النهي عن الفعل لوصف لازم له، كالنهي عن نكاح الكافر المسلمة وعن بيع العبد المسلم من الكافر، فإنَّ ذلك يلزم منه إثبات القيام والاستيلاء والسبيل للكافر على المسلم فيبطل لهذا الوصف اللازم له، وإن كان النهي عن الفعل لأمرٍ خارج عنه لا تعلق له به عقلًا، كما لو نهى عن الصلاة في دار لأنَّ فيها صنمًا مدفونًا أو كافرًا مسجونًا، أو شرعًا، كما لو نهى عن بيع الجوز والبيض خشية أن يقامر به، أو عن بيع السلاح من المسلمين خشية أن يقطعوا به الطريق، أو عن بيع الرقيق مطلقًا خشية الفجور به، أو عن غرس العنب أو بيعه خشية أن يُعصر خمرًا ونحوه، لم يكن ذلك النهي مبطلًا ولا مانعًا؛ لأنَّ هذه المفاسد وإن تعلقت بهذه الأفعال تعلّقًا عقليًا، بمعنى أنَّ تلك الأفعال تصلح أن تكون سببًا لتلك المفاسد، لكنها غيرُ متعلقة بها شرعًا؛ لأنَّ الشرع لم يُعهد منه الالتفات في المنع إلى هذا التعلق العقلي البعيد.

وإن كان النهي عن الفعل لوصف له لكنه غير لازم ففيه تردد؛ إذْ بالنظر إلى كونه وصفًا للفعل يقتضي البطلان، كما لو نهى عنه لذاته، أو لوصف لازم، وبالنظر إلى كونه غير لازم لا يقتضي البطلان كما لو نهى عنه لأمر خارج وهو أوْلى تغليبًا لجانب العَرَضيَّة على جانب الوصفية، إذْ بكونه عارضًا يضعف كونه وصفًا، فلا يلحق بالوصف اللازم؛ لأنَّ لزومه يؤكد وصفيّته ويقوّيها.

وممَّا يصلح مثالًا لهذا القسم: النهي عن البيع وما في معناه من العقود وقت النداء، وإنَّما نهى عنه لكونه بالجملة مُتَّصفًا بكونه مفوّتًا للجمعة، أوْ مفضيًا إلى التفويت بالتشاغل بالبيع، لكن هذا الوصف غير لازم للبيع لجواز أن يعقد مئة عقد ما بين النداء إلى الصلاة ثُمَّ يُدركها فلا تفوت، فالأوْلى في هذا العقد الصحة لوجوه:

أحدها: ضعف المانع لصحته وهو هذا الوصف الضعيف العرضي.

الثاني: معارضته بأنَّ الأصل صحة تصرفات المكلفين خصوصًا في معاملاتهم التي

راعى الشرع مصالحهم فيها، فلا يترك هذا الأصل إلَّا لدليل قوي سالم عن معارض وكلاهما منتفٍ في وصف التفويت المذكور؛ إذْ هو ضعيف لعَرضيّته وعدم لزومه معارض بما ذكرناه.

الثالث: أنَّ ضعف المانع وقوة المعارض المذكورين تعاضدا على تخصيص النص المقتضي للمنع وهو قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجمعة: ٩]، إذْ ذلك يدلُّ على أنَّ المنهي عنه بيع خاص، وهو المفوِّت للصلاة مثل أن يشرع في مساومة بيع تتطاول مدته عند تكبير الإمام للجمعة أو قريبًا منه، وصحة البيع عند النداء تُكْره ولا تَفْسُدُ عند أبي حنيفة وغيره، وهو وجه مخرج عندنا وهو قوي لما ذكرنا». اهـ.

- **ثانيًا: الاستدلال على أنَّ النهي تقتضي الفساد:**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوْضة» (٢/ ٤٣٦/ وما بعدها):

«ولنا على فساد المنهيّ وجوه:

أحدها: ما روت عائشة ﵂ عن النَّبيّ ﷺ أنه قال: «**من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو ردّ**»[(١)] أي: مردود الذات، هذا مقتضاه، وما كان مردود الذات كان وجوده وعدمه سواء، لكنْ ردّ ذاته بعد وجودها في الوجود بالفعل محال فيبقى مردودًا فيما عداها من آثاره ومتعلقاته؛ ليصح كون عدمه ووجوده سواء، وذلك معنى كونه فاسدًا.

الوجه الثاني: أنَّ الصحابة أجمعوا على استفادة فساد الأحكام من النهي عن أسبابها كاستفادتهم فساد بيع الربا من قوله ﵇: «**لا تبيعوا الذهب بالذهب إلَّا مثلًا بمثل**»[(٢)]، واستدلَّ ابن عمر على فساد نكاح المشركات بقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢!]، وعلى فساد نكاح المحرم بقوله ﵇: «**لا ينكح المحرم ولا يُنكح**»[(٣)]، وغير ذلك من القضايا المنهي عنها، وإجماعهم حجّة.

والدليل على انَّ ذلك إجماع هو: أنَّ الاستدلال المذكور إمَّا أن يكون صدر عن كل واحد منهم، أو عن بعضهم، فإن كان الأول فهو إجماع نطقي فعلي، وإن كان الثاني فالنكير على

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٢٦٩٧)، ومسلم (١٨/ ١٧١٨)، واللفظ له، ورواه الدارقطني في «سننه» (٤/ ٢٢٧) بلفظ «**من فعل أمرًا ليس عليه أمرنا فهو مردود**»)، ورواه الطيالسي في «مسنده» (١٤٢٢) بلفظ «**من فعل في أمرنا ما لا يجوز فهو ردّ**») [أفاد ق المحقق].
(٢) رواه البخاري (٢١٧٧)، ومسلم (١٥٨٤).
(٣) رواه مسلم (١٤٠٩).

المستدل لم يُنقل، والعادة تقتضي نقل مثله، فكان ذلك إجماعًا سكوتيًا، وهذا المسألة ظنية تثبت بمثله وبدونه.

الوجه الثالث: أنَّ النهي يدلُّ على تعلق المفسدة بالمنهي عنه في نظر الشارع، وإعدام المفسدة مناسب عقلًا وشرعًا، أمَّا الأول، فلأنَّ الشارع حكيم لا ينهي عن مصلحة، وإذا انتفى نهيه عن مصلحة لم يبق إلَّا أنَّ نهيه عن مفسدة، إذْ لا واسطة بين المصلحة والمفسدة، وأمَّا الثاني؛ فلأنَّ المفسدة ضرر على النَّاس في المعاملات وشَيْن يجب أن تُنزّه عنه العبادات، وإعدام الضَّرر مناسب عقلًا وشرعًا عملًا بقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[(١)].

الوجه الرابع: أنَّ النهي يقتضي اجتناب المنهي عنه بوضع اللغة وعُرف الاستعمال، وتصحيح حكمه يقتضي ملابسته وقربانه، واجتنابه وقربانه متناقضان، والشرع برئ من التناقض، وممَّا يُفضي إليه، ويلزم ذلك أنَّ النهي يقتضي فساد المنهي عنه». اهـ.

واستدلَّ القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (٢/ ٤٣٤/ وما بعدها): بما استدلَّ به الطوفي وزاد فقال:

«وأيضًا ما روى عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**لا صلاة إلَّا بطهور**»[(٢)]، ومعلوم أنه لم يرد بذلك نفس الفعل؛ لأنَّ الفعل لا يمكن رفعه -يعني: قد وجدت صلاة بغير طهور- وإنَّما أراد نفي حكمه، فاقتضى ذلك: أنَّ الفعل إذا وجد على الصفة المنهي عنها لم يكن له حكم، وكان وجوده كعدمه، فيكون الفرض باقيًا على حالته، فوجب الإتيان به، وأيضًا: فإنَّ النهي يخرجه عن أن يكون شرعًا، والصحة والجواز من أحكام الشرع، فما أخرجه من أن يكون موافقًا للشرع وجب أن يخرجه من أن يكون موافقًا لحكمه». اهـ.

وعلَّق أبو العباس القرطبي في «المُفْهم» (٥/ ١٣٦/ ح١٨١١)، وهو حديث: «**من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد**»، فقال: «أي من اخترع في الشرع ما لا يشهد له أصل من أصوله فهو مفسوخ، ولا يُعمل به ولا يلتفت إليه، وفيه حجة على أنَّ النهي يدلُّ على الفساد وهو قول جمهور الفقهاء، وقد اختلف حال المنهيات في الشرع، فبعضها يصح إذا وقع كالطلاق في

(١) رواه الحاكم في «المستدرك» (٢٣٤٥)، وصححه ووافقه الذهبي موصولًا، وذكره ابن حجر في التلخيص (ح٢٦٣٥)، وقال: «رواه مالك مرسلًا» يعني في الموطأ: (٢/ ٧٤٥) كتاب الأقضية باب القضاء في المَرْفِق -أي: ما ارتُفق به- رقم (٣١)، وفصّل ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢/ ٢١٢- ٢١٧) الكلام في الحديث فنقل تحسين النووي وتصحيح الحاكم وبين الكلام الكثير في الحديث والإرسال الذي في طرقه ثُمَّ قال: «بعض طرقه تقوّى ببعض». اهـ.
(٢) رواه البخاري (٦٩٥٤)، ومسلم (٢٢٤).

الحيض، وبعضها لا يصح كبيع الملاقيح والمضامين، وبعضها يختلف فيه أصحابنا والفقهاء، كالبيع وقت النداء، وللمسألة غورٌ وقد بيّنَاه في الأصول». اهـ.

وقال ابن حجر في «الفتح» (٥/ ٣٢٩) على الحديث المذكور:

«وفيه ردّ المحدثات وأنَّ النهي يقتضي الفساد؛ لأنَّ المنهيات كلها ليست من الدين فيجب ردُّها». اهـ. وقال مثله النووي في «شرح مسلم» (١٢/ ١٣/ح ١٧١٨).

* * *

«فصل»
[١٠]
«العام والخاص»

«(١) العام»

- **وفيه مسائل:**

- **المسألة (١٧٧): تعريف العام وبيان أنه من عوارض الألفاظ، يعني صفاتها:**

قال السمعاني في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ١٥٤):

«اعلم أنَّ الكلام العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له؛ هذا هو المعقول من كون الكلام عامًّا.

ألا ترى: أنَّ قولنا: الرجال مستغرقًا لجميع ما يصلح له؛ لأنه يستغرق الرجال دون غيرهم؛ إذْ كان لا تصلح لغيرهم؟، وكذلك لفظة «مَنْ» في الاستفهام، نحو قول القائل لغيره: من عندك؟ فلأنها تستغرق كل عاقل عنده، ولا تتعرض لغير العقلاء، ولا لعقلاء ليسوا عنده؛ لأنها لا تصلح في هذا الموضع لهم، وكذلك قولنا: «كل» تستغرق كل جنس يدخل عليه، ولا يتناول من لا يدخل عليه، لأنه لا يصلح له.

وقد قال بعض أصحابنا: العموم كل لفظ عمَّ شيئين فصاعدًا، وقيل: ما استقل لفظه بنفسه ولا يشتمل على مسمَّيات جنسه، وقد يستعمل في شيئين، ويستعمل في جميع الجنس: أمَّا الأول: فكقولك: عممت زيدًا وعمرًا بالعطاء، وأمَّا الثاني: فكقولك: عممت الناس بالعطاء، بهذا عُرف حدّ العموم». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٣١١/ وما بعدها):

«العام: اللفظ الدال على جميع إجزاء ماهية مدلوله: إنَّما أخّرنا الكلام في العام والخاص عن الأمر والنهي، لتعلقهما بنفس الخطاب الشرعي، وتعلق العموم والخصوص باعتبار المخاطب به، وإنَّما قدَّمنا هذا الحد للعام على الحدود الباقية لما نذكره، فإنَّ الطوفي

ذكره في «مختصره»، وقال: هو أجود الحدود، فإنه ذكر حدودًا كلها معترضة، وذكر هذا في جملة التقسيم فقال: وقيل: اللفظ إن دلَّ على الماهية(١) من حيث هِيَ هي، فهو المطلق، كالإنسان، أو على وحدة معينة كزيد فهو العَلَم، أو غير معينة كرجل فهو النكرة، أو على وحدات متعددة فهي: إمَّا وحدات الماهية فهو اسم العدد كعشرين رجلًا، أو جميعها فهو العام، فإذن: هو اللفظ الدال على جميع أجزاء ماهية مدلوله وهو أجودها.

فهذا الحد مستفاد من التقسيم المذكور؛ لأنَّ التقسيم الصحيح يرد على جنس(٢) الأقسام، ثُمَّ يُميز بعضها عن بعض بذكر خواصِّها التي يتميَّز بها فيتركب كل واحد من أقسامه من جنسه المشترك ومميزه الخاص وهو الفصل(٣)، ولا معنى للحدِّ إلَّا اللفظ المركب من الجنس والفصل، وعلى هذا فقد استفدنا من هذا التقسيم معرفة حدود ما تضمَّنه من الحقائق وهو المطلق والعَلَمُ والنكرة واسم العدد، فالمطلق: هو اللفظ الدال على الماهية المجرَّدة عن وصف زائد، والعلم: هو اللفظ الدال على وحدة معينة، واسم العدد: هو اللفظ الدال على بعض وحدات ماهية مدلوله، والعام ما ذكرنا. انتهى.

وقوله: فإن دل على الماهية من حيث هي هي؛ أي: مع قطع النظر عن جميع ما يُعرض لها من وَحْدة وكثرة، وحدوث وقدوم، وطول وقصر، وسواد وبياض، فهذا المطلق كالإنسان من حيث هو هو، يعني من حيث هو إنسان، إنَّما يدلّ على: حيوان ناطق، لا على واحد ولا على غيره ممَّا ذُكر، وإن كنّا نعلم أنه لا ينفك عن بعض تلك.

وقال أكثر أصحابنا وغيرهم: هو ما عم شيئين فَصَاعدًا، قال ابن عقيل في «الواضح»: والعموم ما عم شيئين فصاعدًا شمولًا واحدًا، ثُمَّ قَالَ: وَقَالَ بعض الفقهاء: ما عمّ شيئين فصاعدًا، وليس بمرضيٍّ؛ لأنَّ قوله: عم -وعن العموم سُئل- ليس الذي يقوم به. انتهى.

---

(١) قال الجُرْجاني في «التعريفات» (١٧١): «ماهية الشيء: ما به الشيء، والأظهر أنه نسبة إلى ما هو؟ جعلت الكلمتان ككلمة واحدة، فتطلق غالبًا على الأمر المتعقل مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق، والأمر المتعقل من حيث إنه مقول عن جواب: ما هو، يسمى ماهيّة، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة». اهـ.

(٢) قال تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ١، ٢] فلفظه الإنسان جنس أي: تشمل كل جنس الإنسان، قال الجرجاني في «التعريفات» (٦٩): «الجنس: اسم دال على كثيرين مختلفين بأنواع، فالجنس كُلّي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو». اهـ

(٣) الفصل: قطعة من الباب مستقلة بنفسها مفصلة عمَّا سواها، وذلك في اصطلاح أهل المعاني [«التعريفات» (١٤٦)].

قوله فصاعدًا: أي عن لفظ اثنين ونحوها: كرجلين، وقيل: اللفظ المستغرق لما يصلح له من غير حصر، نزيد من غير حصر احترازًا من اسم العدد نحو: عشرة، فإنها تستغرق الأفراد المركبة لكن تحصر؛ إذْ دلالته على أجزائه، ودلالة العموم كلي على جزئياته.

وقال الموفق بن قدامة في «الروضة»:

«اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدًا مطلقًا» فاللفظ كالجنس له وللخاص المشترك وغير ذلك من أصناف اللفظ، واحترز بالواحد عن: كل ما ذكر معه عام يقتضيه من الفاعل والمفعول ونحوه، مثل «ضرب زيد عمرًا» فإنه إن دلَّ على شيئين، ولكن لا بلفظ واحد إذْ هما لفظان، واحترز بشيئين عن مثل رجل في الإثبات، وعن أسماء الأعلام كزيد وعمرو، فإنَّ لفظ رجل ودرهم وزيد، وإن كانت صالحة لكل واحد من آحاد الرجال، وآحاد الدراهم فلا يتناولها معًا بل على سبيل البدل و«فصاعدًا» عن لفظ اثنين ونحوها من كل مثنى نحو رجلين، واحترز بـ«مطلقًا» عن مثل عشرة رجال ونحوه من الأعداد المقدرة، فإنه ليس من الألفاظ العامة فيها إلَّا أنه إنَّما دلَّ على تمام عشرة فقط لا مطلقًا.

- **ويكون العام مجازًا في الأصح كقولك:** رأيت الأُسُود على الخيول، فالمجاز هنا كالحقيقة في أنه قد يكون عامًّا؛ واستدلَّ على أنَّ العام قد يكون مجازًا بقوله ﷺ: «**الطواف بالبيت صلاة إلَّا أنَّ اللَّه أباح فيه الكلام**»[1]، فإنَّ الاستثناء معيار العموم فدلَّ على تعميم كون الطواف صلاة، وكون الطواف صلاة مجاز». اهـ.

ورجح السمعاني دخول المجاز في العموم؛ لأنَّ العرب تتخاطب به «القواطع» (١/ ١٧٠).

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٥/ وما بعدها):

«تعريف العام لغةً واصطلاحًا: قال الإمام أحمد بن حنبل: لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد علينا الشافعي.

---

(١) رواه النسائي (٢٩٢٣)، والترمذي في «سننه» (٩٦٠)، وقال: روى عن ابن عباس موقوفًا ولا نعرفه مرفوعًا إلَّا من حديث عطاء بن السائب، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم يستحبون أن لا يتكلم الرجل في الطواف إلَّا لحاجة أو بذكر اللَّه تعالى»، والحاكم في «المستدرك» (١٦٨٦، ٣٠٥٨)، والحديث كما قال الحافظ في «التلخيص» (ح١٧٤) روى موقوفًا ومرفوعًا ورجح الموقوف النسائي والبيهقي وابن الصلاح والمنذري والنووي، وزاد النووي: إنَّ رواية الرفع ضعيفة وتعقبه ابن حجر ونقل تصحيح ابن خزيمة وابن حبان وابن السكن والحاكم وأقرَّ تصحيح الحاكم بأنَّ رجاله ثقات في أوائل التفسير من «المستدرك».

وهو في اللغة: شمول أمر لمتعدد، سواءً كان الأمر لفظًا أو غيره، ومنه: عمّهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم، وكذلك يقول المنطقيّون، العام ما لا يمنع تصوُّره الشركة فيه كالإنسان، ويجعلون المطلق عامًّا.

واصطلاحًا: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر؛ أي: يصلح له اللفظ العام كـ«من» في العقلاء دون غيرهم، و«كل» بحسب ما يدخل عليه، لا أنَّ عمومه في جميع الأفراد مطلقًا.

وخرج بقيد «الاستغراق» النكرة، وبقوله: «من غير حصر» أسماء العدد، فإنها متناولة لكل ما يصلح له لكن مع الحصر.

ومنهم من زاد عليه «بوضع واحد» ليحترز به عمَّا يتناوله بوضعين فصاعدًا كالمشترك.

وقال ابن فُورَك وإلْكيا الهراسي: اشتُهر من كلام الفقهاء أنَّ العموم هو اللفظ المستغرق وليس كذلك، لأنَّ الاستغراق عموم، وما دونه عموم، وأقل العموم اثنان، ولمَّا لم يصح أن يعم الشيء نفسه، كان ما زاد عليه يستحق به اسم العموم قلَّ أم كَثُر.

وقد أخذ جماعة من الأصوليين في حدّ العام «الاستغراق»، ولم يأخذه آخرون، وقد تظهر فائدة ذلك في العام الذي خص منه البعض، فمن اشترط في العموم الاستغراق لا يجوّز التمسك به أو يضعفه؛ لأنه لم يبق عامًّا، ومن لم يشترطه وإنَّما اشترط الدلالة على جمع جوّزة.

- **[الفرق بين العموم والعام والأعم:]**

وهنا أمور:

أحدها: في الفرق بين العموم والعام، فالعام هو اللفظ المتناول، والعموم: تناول اللفظ لما صلح له، فالعموم المصدر، والعام: اسم فاعل مشتق من هذا المصدر، والعام: اسم فاعل مشتق من هذا المصدر، وهما متغايران؛ لأنَّ المصدر الفعل، والفعل غير الفاعل ومن هذا يظهر الإنكار على عبد الجبار وابن بَرْهان وغيرهما في قولهم: «العموم اللفظ المستغرق» فإن قيل: أرادوا بالمصدر اسم الفاعل، قلنا: استعماله فيه مجاز ولا ضرورة لارتكاب المجاز مع إمكان الحقيقة.

وفرَّق القرافي بين الأعم والعام، بأنَّ الأعم يستعمل في المعنى، والعام في اللفظ، فإذا قيل: هذا أعمّ تبادر الذهن للمعنى، وإذا قيل هذا عام تبادر الذهن للفظ.

• **[الفرق بين عموم الشمول وعموم الصلاحية أو العموم البدلي وهو المطلق:]**

الثاني: العموم يقع على مسمَّى عموم الشمول، وهو المقصود هنا، وعموم الصلاحية وهو المطلق، وتسميته عامًّا باعتبار أنَّ موارده غير منحصرة لا أنه في نفسه عام، ويُقال له: عموم البدل أيضًا، والفرق بينهما: أنَّ عموم الشمول كليٌّ، ويحكم فيه على كل فرد، وعموم الصلاحية بدلي؛ أي: لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه». اهـ.

قلت: فقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣]، بدلي بمعنى أنه يعمّ أيّ رقبة عن طريق البدل، هذه الرقبة تصلح بدلًا عن غيرها وغيرها يصلح بدلًا لها، أمَّا عموم الشمول فيشمل الجميع لا عن طريق البدل، كقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ۝ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ١، ٢]، فهذا الحكم يشمل جنس الإنسان جميعًا، إلَّا ما استثنى منه، وكذلك قوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥] يشمل كل نفس شمولًا كليًّا.

وذكر الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٥٠٧- ٥١١) الأقوال في تعريف العام ثُمَّ قال:

«وإذا عرفت ما قيل في حدِّ العام، علمت أنَّ أحسن الحدود المذكورة هو ما قدّمنا عن صاحب «المحصول» لكن مع زيادة قيد «دفعة».

فالعام هو: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة». اهـ.

قال الشنقيطي في «مذكرته» (ص٣٥٩):

«**التعريف الثاني**: العام: كلام مستغرق لجميع ما يصلح له.

قلت: وهذا التعريف جيِّد، إلَّا أنه ينبغي أن يُزاد عليه ثلاث كلمات:

الأولى: بحسب وضع واحد، والثانية: دفعة، والثالثة: بلا حصر من اللفظ، فيكون تعريفًا تامًّا جامعًا مانعًا، فخرج بقوله: مستغرق لجميع ما يصلح له، ما لم يستغرق نحو: بعض الحيوان إنسان، وخرج بقوله: دفعة: النكرة في سياق الإثبات كرجل، فإنها مستغرقة، ولكن استغراقها بدلي لا دفعة واحدة، وخرج بقوله: بلا حصر: لفظ عشرة - مثلًا- لأنه محصور باللفظ فلا يكون من صيغ العموم على رأي الأكثرين، وخرج بقوله: بحسب وضع واحد: المشترك كالعين، فلا يُسمَّى عامًّا بالنسبة إلى شموله الجارية، والباصرة، لأنه لم يوضع لهما -لغةً- وضعًا واحدًا؛ بل لكل منهما وضع مستقل». اهـ.

• **العموم من عوارض الألفاظ حقيقة أي من صفاتها:**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٤٥٥):

«**وقال الآمدي**: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة اتفاقًا، واختلفوا في المعاني، هل

هي من عوارضها حقيقة؟ فنفاه الأكثرون وأثبته الأقلون.

وقال ابن الحاجب: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، وفي المعاني أقوال: أصحها أنه حقيقة فيها أيضًا». اهـ.

هذا ما رجَّحه الطوفي في نهاية الكلام على المسألة فبدأت به، ثُمَّ أذكر طرفًا من كلامه لأنه قرر أنَّ هذه المسألة من رياضيات هذا العلم لا من ضروريّاته حتى لو تُرك لم يخل بفائدة ولهذا كثير من الأصوليين لا يذكره، فقال في: «شرحه» (٢/ ٣٣٩):

«قيل: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة لدلالتها على مسمَّياتها باعتبار وجودَيها اللساني والذهني، بخلاف المعاني لتمايزها، فلا يدلّ بعضها على بعض، إنَّما قلت: قيل؛ لأني رجّحت خلاف هذا بَعْدُ، وهذا البحث يوجد في أكثر كتب الأصوليين غير محقق، ووجه الكشف عنه: أنا إذا قلنا: هذا الشيء من عوارض هذا الشيء أي: ممَّا يعرض له ويلحقه، واشتقاقه من العَرَض، وهو المعنى الذي يذهب ويجئ، ولهذا سمي المال والمرض عرضًا؛ لأنَّ كل واحد منهما يذهب ويجيء، قال اللَّه ﷻ: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأنفال: ٦٧]، وفي الحديث: «**وهذا ابن آدم وهذه الأعراض إلى جَنْبه إن سلم من هذه نهشته هذه**»(١)، يريدُ به الآفات التي هو مُعَرَّض لها وهي تعرض له.

والعرض في اصطلاح المتكلمين: هو ما لا يدخل في حقيقة الجسم ومفهومه، سواءً كان لازمًا لا يُفارق كسواد الغراب والقار، أو مفارقًا يذهب ويجيء، كالحركة والسكون، وصفرة الوجل، وحمرة الخجل.

وبهذا المعنى قولنا: العموم من عوارض الألفاظ؛ أي: أنه يلحقها وليس هو داخلًا في حقيقتها، وهو عرض لازم لما لحقه من الألفاظ لا ينفك عنه، وهو خاص ببعض الألفاظ، وهي التي وضعها الواضع لتدلَّ على استغراق جميع ما وضعت له، ومعنى قولنا: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة؛ أي: أنه في الحقيقة لا يعرض إلَّا لصيغة لفظية كالمسلمين والمشركين ونحو ذلك من صِيَغِهِ، كما أنَّ الصحة والسقم لا يعرفان بالحقيقة إلَّا للحيوان والاتصال والانفصال لا يعرضان بالحقيقة إلَّا بالجسم، وإذا أضفنا العموم إلى المعاني كقولنا: هذا حكم عام وخصب عام أو جدب عام أو بلاء أو رخاء عام، وهذه مصلحة عامة، كان ذلك مجازًا؛ أي: لا يستحق المعنى بحسب الأصل أن يوصف بالعموم، إنَّما هو بحسب الاستعارة إمَّا من اللفظ أو نظرًا لشمول مجموع أفراد المعنى المذكور لمجموع محاله، كما إذا

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٤١٧).

قلنا: هذا معنى صحيح أو سقيم أو كلام متصل أو منفصل كان ذلك مجازًا؛ لأنَّ حقيقته في الجسم». اهـ.

• **المسألة (١٧٨): انقسام اللفظ إلى العام المطلق والخاص المطلق:**

قال نجم الدين الطوفيّ في: «شرح مختصر الرَّوْضة» (٢/ ٤٦١/ وما بعدها):

«قوله: «وينقسم اللفظ إلى ما لا أعم منه كالمعلوم أو الشيء، ويُسمَّى العام المطلق، وقيل: ليس بموجود، وإلى ما لا أخص منه، كزيد وعمرو، ويسمى الخاص المطلق، وإلى ما بينهما كالموجود والجوهر والجسم النَّامي والحيوان والإنسان، فيسمَّى عامًّا وخاصًّا وإضافيًا؛ أي: هو خاص بالإضافة إلى ما فوقه، عام بالإضافة إلى ما تحته»[(١)].

قلت: هذا تقسيم للعام والخاص بحسب مراتبه عُلُوًّا ونزولًا وتوسّطًا، فاللفظ إمَّا عام مطلق، وهو ما ليس فوقه أعم منه، أو خاص مطلق وهو ما ليس تحته أخص منه، أو عام وخاص إضافي.

مثال العام المطلق: المعلوم أو الشيء، لأنَّ المعلوم يتناول جميع الأشياء قديمها ومحدثها ومعدومها وموجودها لتعلق العلم بذلك كُلّه، والشيء يتناول القديم والمحدث والجواهر والعَرَض وسائر الموجودات، والشيء أخص من المعلوم؛ لأنَّ كل شيء معلوم وليس كل معلوم شيئًا عندنا خلافًا للمعتزلة حيث قالوا: المعدوم شيء.

قال الغزالي وتبعه فيه أبو محمد بن قُدامة: واعلم أنَّ اللفظ إمَّا خاص في ذاته مطلقًا نحو: زيد، وهذا الرجل، وإمَّا عام مطلق كالمذكور والمعلوم؛ إذْ لا يخرج منه موجود ولا معدوم، وإمَّا عام بالإضافة كلفظ المؤمنين، فإنه بالإضافة إلى آحاد المؤمنين خاص بالإضافة إلى جملتهم؛ إذْ يتناولهم دون المشركين، فكأنّه يسمَّى عامًّا من حيث شموله للآحاد، خاصًّا من حيث اقتصاره على ما شَمِله، ومن هذا الوجه يُمكن أن يقال: ليس في الألفاظ عام مطلق لأنَّ لفظ المعلوم لا يتناول المجهول، والمذكور لا يتناول المسكوت عنه.

قلت: فحاصل قوله: أنَّ كل لفظ بالنظر إلى شموله أفراد ما تحته عام.

---

(١) قال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر» (٣٦٠): «حاصله: أنَّ للعموم والخصوص واسطة وطرفين: طرف لا شيء أعمّ منه كالمعلوم والمذكور، فإنه يشمل جميع الموجودات والمعدومات، وطرف لا شيء أخص منه، كالأشخاص نحو زيد وهذا الرجل، وواسطة هي أعم ممَّا تحتها وأخص ممَّا فوقها، كالحيوان، فإنه أعمّ من الإنسان وأخصّ من النامي، وكالنَّامي، فأنه أعمُّ من الحيوان وأخصُّ من الجسم، لشمول الجسم غير النامي كالحجر، وهكذا». اهـ.

والنظر إلى اقتصاره على مدلوله خاصٌ، وبهذا التفسير لا يبقى لنا عام مطلق، لكن هذا غير تفسيرنا المطلق بما لا أعمَّ منه، لأنَّ من الألفاظ ما يكون عامًّا لا أعم منه مع أنه مقصور الدلالة على ما تحته، فيكون حينئذ عامًّا مطلقًا، لا عامًّا مطلقًا؛ باعتبارين.

ومثال الخاص المطلق، وهو ما لا أخصُّ منه: أسماء الأشخاص نحو زيد وعمرو؛ إذْ لا يوجد أخصُّ من ذلك يُعرف به، ولهذا كانت الأعلام أعرف المعارف عند بعض النحويين.

ومثال العام والخاص الإضافي: هو ما وقع بين العام المطلق والخاص المطلق كالموجود، فإنه خاص بالنسبة إلى المعلوم، عام بالنسبة إلى الجوهر.

أمَّا الأوَّل، فلأنك تقول: كل موجود معلوم وليس كل معلوم موجودًا؛ إذْ المعدوم معلوم وليس موجودًا، وأمَّا الثاني: فلأنك تقول: كل جوهر موجود وليس كل موجود جوهرًا؛ لأنَّ العرض موجود وليس جواهرًا، فالموجود أعمَّ من الجوهر، والجوهر عام بالنسبة إلى الجسم من جهة أنَّ الجسم يستلزم ضرورة تركبه من الجواهر، والجوهر لا يستلزم الجسم لجواز أن يكون جوهرًا فردًا، وهو الجزء الذي لا يتجزَّأ، فالجسم إذن خاص بالنسبة إلى الجوهر، عام بالنسبة إلى النامي؛ إذْ كل نام جسم، وليس كل جسم ناميًا، والنامي عام بالنسبة إلى الحيوان؛ إذْ كل حيوان نام، وليس كل نام حيوانًا بدليل النبات هو نام وليس بحيوان، والحيوان عام بالنسبة إلى الإنسان؛ إذْ كل إنسان حيوان، وليس كل حيوان إنسانًا بدليل الفرس ونحوه.

والضابط في العام والخاص أنَّ كُلَّ شيئين انقسم أحدهما إلى الآخر وغيره، فالمنقسم أعمّ من المنقسم إليه، فالموجود ينقسم إلى جوهر وغيره، كالعَرَض، والجوهر ينقسم إلى نام وغيره كالجماد، والنامي ينقسم إلى حيوان وغيره كالنبات، والحيوان ينقسم إلى إنسان وغيره كالفرس.

وقولنا: هذا الشيء عام بالإضافة إلى ما تحته، أو عام بالقياس إلى ما تحته أو بالنسبة، أو بالنظر إلى ما تحته واحد، وإنَّما تختلف الألفاظ». اهـ.

- **المسألة (١٧٩): للعموم صيغة مقتضية استيعاب الجنس لغةً وشرعًا ودليل ذلك:**

قال أبو المظفر بن السمعاني في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ١٥٤/ وما بعدها):

«إذا عُرف حدّ العموم فنُبيّن أولًا إثبات الصيغة للعموم في اللغة والشريعة: مسألة: للعموم صيغة مقتضية استيعاب الجنس لغةً وشرعًا: وهذا قول جملة الفقهاء: وحجّة القائلين بالصيغة للعموم: قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ﴾ [هود: ٤٥]، فأخبر اللَّه تعالى عن نوح أنه تعلق بعموم اللفظ ولم يعقب ذلك بنكير بل ذكر جوابَه له أنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح، فدلَّ أنَّ مقتضى اللفظ العموم، وأنَّ له

صيغة يتعلق بها في الحجة.

وأيضًا، فإنه روى أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] قال عبد اللَّه بن الزبعري: خصمت محمدًا ورب الكعبة، فجاء إلى رسول اللَّه ﷺ فقال: قد عُبدت الملائكة وعُبد المسيح، فإن دخلوا النار فنحن ندخل كما دخلوا، فأنزل اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١][(١)] فاحتج على النَّبِيّ ﷺ بعموم اللفظ إلى أن أخبر اللَّه تعالى أنَّ الملائكة والمسيح غير داخلين في عموم اللفظ، ولو كان اللفظ لا يقتضي العموم لما احتج به، ولكان إذا احتج به أنكر النَّبِيّ ﷺ ذلك، ولأنَّ اللَّه تعالى أخبر أنه أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الأعراف: ١١]، ثُمَّ أخبر ما قال لإبليس بترك السجود ورد الأمر وهو قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾، وقال: ﴿فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٣]، فلمَّا أخبر تعالى عن مبادرة الملائكة إلى السجود دلَّ أنهم عقلوا من مطلق اللفظ الشمول؛ إذْ لولاه لتوقفوا ولم يبادروا، ولأنَّ إبليس لما امتنع عن السجود واستكبر وعاقبه اللَّه تعالى وطرده لم يقل معتذرًا: إني لم أعرف دخولي في اللفظ، فإنَّ الكلام للعموم والشمول؛ بل عدل إلى شيء آخر فقال: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]، فهذه القصة من أوّلها إلى آخرها تدل أنَّ للأمر والنهي والعموم والخصوص صيغة معلومة وقضية مفهومة لا يجوز خلافها بمطلق اللفظ وبمحض الصيغة.

ويدلّ عليه: أنَّ إبراهيم عليه السلام لما سمع من الملائكة قولهم: ﴿إِنَّا مُهْلِكُوٓاْ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ﴾ [العنكبوت: ٣١]، عقل منه العموم، ولذلك خاف الهلاك على لوط فقال: ﴿إِنَّ فِيهَا لُوطًا﴾ [العنكبوت: ٣٢]، ولم يسكن قلبه حتى أخرج الملائكة لوطًا وأهله من المهلكين بضرب تخصيص واستثناء فقالوا: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَن فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥٓ﴾ [العنكبوت: ٣٢] الآية.

فهذه الآيات دلائل معتمدة وبراهين ظاهرة.

ونستدل في إثبات ألفاظ العموم في اللغة فنقول: الاستغراق معنى ظاهر لكل أحد والحاجة تمس إلى العبارة عنه ليفهم السامع أنَّ المتكلم أراده، فجرى هذا مجرى السماء

---

(١) رواه الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١/ ٧٠)، واستدلّ به على أنَّ للعموم صيغة حيث قال: «وله صيغة إذا تجردت اقتضت العموم واستغراق الجنس، ودليلنا». اهـ فذكر الحديث، ورواه ابن جرير الطبري في «تفسيره» (٢٤٧٨٩، ٢٤٧٩٠)، والطبراني في «الكبير» (١٢٧٣٩)، وهو ضعيف في إسناده عطاء بن السائب، والرواية الأولى مرسلة، ولكن رواه الحاكم في «المستدرك» (٣٤٤٩)، وصححه ووافقه الذهبي، موصولًا بسند آخر صحيح.

والأرض والفرس والحمار وما أشبه ذلك في ظهوره بين النَّاس ومسة الحاجة إلى العبارة عنها، فكما لم يجز مع هذا الداعي الذي هو داعي الحاجة أنَّ تتوالى الأعصار بأهل اللغة، ولا يضعوا لهذه الأشياء أسماء تخص لكل واحد منها مع أنهم قد وضعوا الأسماء للمعاني، ووضعوا للمعني الواحد أسماء كثيرة؛ كذلك لا يجوز أن لا يضعوا للاستغراق أسماء مختصة، وليس يجوز من أمة عظيمة في أعصار مترادفة أن يضعوا الأسماء الكثيرة للمعنى الواحد ولا يضعون لمعنى ظاهر تشتد إليه الحاجة أسماء تخصّه.

ودليل آخر: أنَّ اللغة فائدتها إفهام المراد بالخطاب؛ لأنَّ المتكلم يعلم ما في نفسه، وإن لم ينطق لسانه، وإنَّما يريد بكلامه إفهام غيره، والإبانة له عن المراد الذي في نفسه، فما كان كذلك وجدنا أهل اللغة وأرباب اللسان استعملوا في أبياتهم ألفاظًا تعارفوها ووضعوا لكل شيء أرادوا الإبانة عنه سمة ورسموا لكل معنى منه رسمًا يُعلم به المراد ويقع به التمييز بين الشيء وضده، فلا يجوز إبطال ما أصلوه منها وإزالته عمَّا وضعوه عليه وحمل ألفاظهم على ما يؤدِّي إلى التعرِّي عن الفائدة.

ودليل آخر: إنَّ القائل إذا قال: من دخل داري ضربته، حَسُن أن يستثنى منه كل عاقل شاب، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، فإذًا لولا الاستثناء لوجب دخول كل عاقل تحت لفظة «من» فلو كانت لفظة من غير مقتضية للشمول والاستغراق لما وجب دخول كل عاقل تحتها ولما صح الاستثناء منها وهذا دليل معتمد.

ودليل آخر: وهو أنَّ أهل اللغة فرقوا بين العموم والخصوص وجعلوا أحدهما في مقابلة الآخر، فقالوا: مخرج هذا اللفظ العموم، ومخرج هذا الخصوص، كما فصلوا بين الأمر والنهي، وكما وجب أن يكون لكل واحد منهما أمر يخصّه، فكذلك العموم والخصوص؛ يدلّ عليه أنهم خالفوا بين تأكيد العموم والخصوص، وجعلوا تأكيد أحدهما مخالفًا لتأكيد الآخر فقالوا: رأيت زيدًا نفسه، ولم يقولوا: رأيت زيدًا أجمعين، وقالوا: رأيت القوم أجمعين، ولم يقولوا: رأيت القوم نفسه، فكما أنَّ تأكيدهما مختلفان فكذلك وجب أن يختلفا؛ لأنَّ من حق التأكيد أن يطابق المؤكد». اهـ.

وممَّا استدلَّ به الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١/ ٧٠- ٧١):

ما رواه بسنده، وهو عند البخاري (**٧٢٨٤**)، ومسلم (**٢٠**) عن أبي هريرة قال: لما تُوفِّي رسول اللَّه ﷺ، واستخلف أبو بكر بعده، وكفر من كفر من العرب، قال عمر بن الخطاب لأبي بكر: كيف تقاتل النَّاس وقد قال رسول اللَّه ﷺ: «**أمرت أن أقاتل النَّاس حتى يقولوا**

لا إله إلَّا اللَّه، فمن قال: لا إله إلَّا اللَّه عصم منِّي ماله ونفسه إلَّا بحقه وحسابه على اللَّه» فقال أبو بكر: «واللَّه لأقاتلن مَنْ فرَّق بين الصلاة والزكاة، فإنَّ الزكاة حق المال» الحديث.

قال الخطيب: «فاحتج عمر على أبي بكر بعموم قول رسول اللَّه ﷺ فلم يُنكر عليه أبو بكر ذلك، وإنَّما عدل إلى الاستثناء فقال: الزكاة من حقّها». اهـ.

وسيأتي المزيد من الأدلة في سياق المسألة التالية بإذن اللَّه تعالى.

ومن الأدلة كذلك: ما رواه البخاري في «صحيحه» **(٢٣٧١)**، ومسلم **(٩٨٧)** لما سُئل ﷺ عن الحُمر الأهلية فقال: «**لم ينزل عليَّ في شأنها إلَّا هذه الآية الجامعة**: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨].

وكذلك ما رواه أبو داود في سننه **(٣٣٤)**، والحاكم في المستدرك **(٦٢٨)**، وصححه ووافقه الذهبي، وابن حبان في «صحيحه» **(٢٠٢)**، وحسنه المنذري في «مختصر السنن» **(١/ ٣٥٤)** من حديث عمرو بن العاص لما صلى متيممًا من الجنابة مع وجود الماء فقال له ﷺ: «**يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب؟**» فقال: إني سمعت اللَّه يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]، فضحك رسول اللَّه ﷺ، ولم يقل شيئًا».

وهو استدلال بالعموم **[ذكرهما الشوكاني في «الإرشاد» (١/ ٥١٩)]**.

● **المسألة (١٨٠): بيان ألفاظ العموم التي يستفاد منها العموم:**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوْضة» (٢/ ٤٦٥/ وما بعدها):

«بيان ألفاظ العموم التي يُستفاد منها العموم وهي: خمسة أقسام:

أحدها: ما عُرّف باللام غير العهدية؛ أي: التي ليست للعهد، وهو إمَّا لفظ واحد نحو: السارق والسارقة، أو جمع، ثُمَّ الجمع إمَّا أن يكون له واحدٌ من لفظه كالمسلمين والمشركين والذين جمع الذي، نحو ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] أوْ لا يكون له واحد من لفظه، كالناس، والحيوان والماء والتراب؛ إذْ لا يُقال فيه: ناسة، ولا حيوانة، ولا ماءة، ولا ترابة، لأنَّ هذه ألفاظ وضعت لتدلّ على جنس مدلولها لا على آحاده منفردة.

وقولنا: «ما عُرّف باللام غير العهدية» احتراز بلام العهد، فإنه لا يكون عامًّا على ذات مُعيّنة نحو: لقيت رجلًا فقلت للرجل، وربَّما جاء ذكرها في موضع آخر إن شاء اللَّه تعالى[1].

---

(١) وهي مثل قوله تعالى: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٦] فهنا معلوم أنَّ فرعون عصى رسولًا معيّنًا وهو موسى ﵇، فاللام هنا في: الرسول ليست جنسية تعمَّ كل رسول بل عهدية يدلُّ عليها سياق السورة=

ومن أمثلة هذا القسم من ألفاظ العموم قوله عَجَلَّ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]؛ إذْ اللام فيه جنسية لا عهدية، بدليل صحة الاستثناء منه بقوله تَعَالَىٰ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر: ٣].

• **القسم الثاني: ما أُضيف من ألفاظ العموم المذكورة إلى معرفة**، كعبيد زيد، ومال عمرو[1]، فالأول لفظ جمع، والثاني اسم جنس، أُضيفا إلى معرفة، فتقتضي عموم العبيد والمال، حتى لو قال: رأيت عبيد زيد وشاهدت مال عمرٍو اقتضى ذلك أنَّ الرؤية والمشاهدة كانت لجميع ذلك، وإنَّما وقع المثال هاهنا، وفي الأصل بلفظ الجمع والجنس المضاف إلى معرفة، وبقي اللفظ المنفرد نحو: السارق، والزانية، وهو إذا أضيف إلى معرفة لا يقتضي العموم؛ لأنه لا جمع من لفظه، بخلاف عبيدٍ ومالٍ، لأنَّ فيهما جمعًا حقيقيًا في نحو: عبيد زيد، أو معنويًا في نحو: مال زيد، والمال جنس يشمل أنواعًا، أمَّا السارق والزاني ونحوهما، فلم يُوضع لفظه ليدلّ على جمع لفظيّ ولا معنوي؛ بل ليدل على ذات متصفة بفعل صدر عنها، أو قام بها، وليس من لوازم ذلك جمع ولا إفراد إلَّا بطريق الفَرْض.

• **القسم الثالث من ألفاظ العموم: أدوات الشرط**، نحو: مِنْ فيمن يعقل، وما فيما لا يعقل، وأيّ فيهما، في العقلاء وغيرهم، نحو: أيّ الرجال لقيت؟ وأيّ الدواب ركبت؟، وأين في المكان، ومتى وأيَّان في الزمان.

وأمثلة ذلك: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢]، «**من أحيا أرضًا ميتة فهي له**»[2]، فهو إشارة إلى العقلاء.

وقوله تعالى: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦]، ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ لِّلْأَبْرَارِ﴾ [آل عمران: ١٩٨]، «**على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه**»[3]، فهو إشارة إلى ما لا يُعقل من المال والرزق [فذكر حديث الزبعري الماضي في المسألة السابقة] فقال اللَّه: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا

= فالعهد الذهني السابق يُفهم منه أنها عهدية، ولوجود القرينة التي صرفتها من الجنسية إلى العهدية، وصارف السياق أيضًا.

(١) ومنها قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣]؛ أي: عن كل أوامره ﷺ.

(٢) أخرجه الترمذي في «سننه» (١٣٧٩)، وقال: حسن صحيح، وأبو داود في «سننه» (٣٠٧٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٦/ ١٤٢)، والطبراني في «الكبير» (٦٨٦٣، ٦٨٦٤)، ورواه ابن الجارود في «المنتقى» (١٠١٥)، وصححه، وصححه المجد في «المنتقى» (٢٣٩٦)، ورواه أحمد في «المسند» (١٤٢٠٥).

(٣) رواه الترمذي في «سننه» (١٦٦)، وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه (٢٤٠٠)، وأبو داود في «سننه» (٣٥٦١)، ورواه الحاكم في «المستدرك» (٢٣٠٢)، وصححه ووافقه الذهبي، ورواه البيهقي في «الكبرى» (٦/ ٩٠)، وأحمد في «المسند» (١٩٩٦٩).

تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨].

ولم يقل: ومن تعبدون، إشارة إلى الفرق بين العقلاء وغيرهم، ثُمَّ نزل تخصيص الملائكة والمسيح بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١] إمَّا تأكيدًا لما فُهِمَ من لفظ ما، أو تنزلًا مع الخصم وكشفًا للبس عنه(١).

ومثال أي: ﴿ثُمَّ بَعَثۡنَٰهُمۡ لِنَعۡلَمَ أَيُّ ٱلۡحِزۡبَيۡنِ أَحۡصَىٰ﴾ [الكهف: ١٢]، ﴿لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ﴾ [الملك: ٢]، ﴿أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾ [الإسراء: ١١٠]، ﴿أَيَّمَا ٱلۡأَجَلَيۡنِ قَضَيۡتُ﴾ [القصص: ٢٨]، والأجل ليس ممَّن يعقل.

ومثال أين: ﴿أَيۡنَمَا تَكُونُواْ يُدۡرِككُّمُ ٱلۡمَوۡتُ﴾ [النساء: ٧٨]، ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١١٥]، ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ﴾ [الحديد: ٤]، ﴿فَأَيۡنَ تَذۡهَبُونَ﴾ [التكوير: ٢٦]، ﴿أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ﴾ [الأعراف: ٣٧].

ومثال متى: ﴿مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِۗ﴾ [البقرة: ٢١٤]، وقول الشاعر:

متى تأتِهِ تَعْشُو إلى ضَوْءِ نارِهِ ... تَجِدْ خَيْرَ نارٍ عندها خيْرُ مُوقِدِ(٢)

ومثال أيَّان: قوله ﷻ: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرۡسَىٰهَاۖ﴾ [الأعراف: ١٨٧]، و[النازعات: ٤٢]، في موضعين من القرآن؛ أي: أيُّ وقت وقوعها؟، وجعل الشيخ أبو محمد بن قدامة أين وأيَّان جميعًا للمكان، وهو سهو؛ بل أين وحدها للمكان، وأيان للزمان، لأنَّ أصلها: أيّ أوانٍ يكون كذا؟ ثُمَّ رُكبت الكلمتان بعد الحذف تخفيفًا، وجُعِلا كلمة واحدة، كما قالوا: أَيْشٍ، في: أيّ شيء، ونظائر ذلك كثير.

ولهذا قال اللَّه ﷻ في جواب قولهم: ﴿أَيَّانَ مُرۡسَىٰهَاۖ﴾: ﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقۡتِهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾ [الأعراف: ١٨٧]، وفي الآية الأخرى: ﴿كَأَنَّهُمۡ يَوۡمَ يَرَوۡنَهَا لَمۡ يَلۡبَثُوٓاْ إِلَّا عَشِيَّةً أَوۡ ضُحَىٰهَا﴾ [النازعات: ٤٦].

فأجاب بالزمان، وكذلك قوله ﷻ: ﴿وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ﴾ [النحل: ٢١] أي:

---

(١) قال تعالى: ﴿أَمۡ كُنتُمۡ شُهَدَآءَ إِذۡ حَضَرَ يَعۡقُوبَ ٱلۡمَوۡتُ إِذۡ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعۡبُدُونَ مِنۢ بَعۡدِي قَالُواْ نَعۡبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗا وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٣] قال القرطبي في: «الجامع لأحكام القرآن» (٢/ ١٠٥- ١٠٦): «وعبَّر عن المعبود بـ «ما»، ولم يقل «من»؛ لأنه أراد أن يختبرهم ولو قال: من لكان مقصوده أن ينظر مَنْ لهم الاهتداء منهم، وإنَّما أراد تجربتهم فقال «ما»، وأيضًا فالمعبودات المتعارفة من دون اللَّه جمادات كالأوثان والنار والشمس والحجارة فاستفهم عمَّا يعبدون من هذه». اهـ.

(٢) هذا البيت من قصيدة للحطيئة جرول بن أوس بن مالك العبسي في «ديوانه» (ص١٦١) يمدح فيه بغيض بن عامر بن شماس التميمي [أفاده المحقق].

لا يعلمون أيّ زمن يُبْعثون فيه، وكذلك اعتبر الأدوات بجوابها فما كان فأضِفْها إليها.

فإذا قيل لك: من عندك؟ قلت: زيد أو عمروٍ، ولا نقول فرس أو جمل ممَّن لم يعقل، وإذا قيل لك ما عندك؟ قلت: فرس أو بغل ولا تقل زيد أو عمرو فما لما لا يعقل، وقد سبق مثال أيّ في إضافتها إلى العقلاء وغيرهم، وإذا قيل لك: أين كنت؟ قلت: في المسجد، ولا تقل يوم الجمعة ولا غيره من الأزمنة، فأين للمكان.

وإذا قيل لك: متى أو أيَّان قمت؟ قلت: يوم الجمعة أو السبت ولا تقل: في المسجد أو السوق، فمتى وأيَّان من أدوات الزمان، وواحدة الأدوات: أداة، وهي الآلة.

• **القسم الرابع من ألفاظ العموم: كل وجميع وما تصرف منها**، نحو قوله ﷻ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥۚ﴾ [القصص: ٨٨]، ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌۖ﴾ [الأعراف: ٣٤]، ﴿أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ﴾ [القمر: ٤٤]، ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [ص: ٧٣].

قال بعض العلماء: أفاد بقوله: أجمعون في الآية، اتحاد من سجودهم، ولم يستفد ذلك من كل، إنَّما أفادت أنَّ السجود يوجد من كل واحد منهم، أمَّا كون ذلك في زمن واحد، فإنَّما استفيد من «أجمعون»، وكذلك فرَّق ثعلب في «أماليه» بين جميعًا ومعًا، فالأول يُفيد الاجتماع المطلق، والثاني يفيد المعيَّة والاقتران، نحو: قام زيد وعمرو جميعًا؛ أي: اجتمعا في وجود القيام من كُلّ منهما، وقام زيد وعمرو معًا؛ أي: اجتمعا في القيام مصطحبين فيه في زمن واحد اقترن قيام كل منهما بقيام الآخر.

• **القسم الخامس من ألفاظ العموم: «النكرة في سياق النفي أو الأمر»**، مثال النفي قوله ﷻ: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌۖ﴾ [الأنعام: ١٠١]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ [الإسراء: ١١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

ومثال الأمر: قوله: «اعتق رقبة» على قول؛ أي: في هذا قولان: أحدهما لا يعم، لأنه مطلق كما ذُكر في بابه، والمطلق ليس بعام لما سبق في حدّ العام.

والثاني: أنه يعم؛ لأنَّ قوله: اعتق رقبة، لو لم يكن عامًّا لما خرج المأمور عن عُهدة الأمر بعتق أي رقبة كانت، لكنه يخرج بذلك، وهو يدلّ على أنه يقتضي العموم، وفي هذا نظر؛ لأنه إنَّما خرج عن عُهدة الأمر بذلك، لأنه مأمور برقبة مطلقة، والمطلق يكفي في امتثاله إيجاد فرد من أفراده؛ لأنَّ الواجب فيه تحصيل الماهية، وهي حاصلة بفرد من أفراده، كما لو قال: صلِّ صلاة، أو: صم يومًا، والله تعالى أعلم.

وهذا الأقسام المذكورة يقتضي عندنا بالوضع؛ أي: بقصد واضع اللغة إفادتها للعموم ما لم يقم دليل أو قرينة تدلُّ على تخصيصه، أو على أنَّ المراد بها الخصوص فيكون من باب إطلاق العام وإرادة الخاص.

ولنا على أنَّ الألفاظ المذكورة موضوعة لإفادة العموم وجوه:

أحدها: أنَّ علماء الأمة من الصحابة وغيرهم أجمعوا على التمسك بعمومات الكتاب والسنَّة وكلام العرب من الألفاظ المذكورة، إلَّا أن يُوجَدَ مُخصِّص فيخصّون به العموم، وكانوا في اجتهادهم واستدلالاتهم إنَّما يطلبون دليل الخصوص ليخصُّوا به العموم، لا دليل العموم مع وجود الصيغ المذكورة، فكانوا يجعلون ألفاظ العموم المذكورة أُسًّا يعتمدون عليه، فإذا ظهر لهم مخصص أعملوه بحسبه، وهم أهل لغة، فدلَّ على أنهم فَهِمُوا منها العموم لغةً بالوضع؛ إذْ الأصل عدم القرائن المنضمة إليه لتَفيده.

فمن ذلك: أنهم استدلوا على إرث فاطمة رضي الله عنها من أبيها ﷺ بعموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء: ١١] حتى روى أبو بكر رضي الله عنه حديث: «**نحن معاشر الأنبياء لا نُورَثُ، ما تركنا صدقة**»(١)، فخصُّوا به العموم.

ولـمَّا نزلت ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ﴾ [النساء: ٩٥]، قال ابن أم مكتوم: إني ضرير البصر، فنزل قوله ﷻ: ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥] فخصَّه وغيره من أولي الضرر من العموم(٢).

وقد سبقت حكاية ابن الزِّبَعْرَى في قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] الآية(٣)، في قضايا كثيرة غير ذلك فهذا إجماع من العلماء من أهل اللغة وغيرهم أنَّ الصيغ المذكورة للعموم.

الوجه الثاني: أنَّ صيغ العموم تعم حاجة كل لغة إليها، وإذا كان كذلك امتنع في العادة إخلال الواضع الحكيم بها مع عموم الحاجة إليها، واللغة من مقدِّمات التكليف الذي لا يمكن إلَّا به، فلو كلفهم اللَّه ﷻ، وهو واضع اللغة، بدونه لزم تكليف ما لا يطاق.

الوجه الثالث: إن إطلاق الألفاظ المذكورة يُفهم منها العموم في عُرف أهل اللسان،

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٣٠٩٣، ٤٠٣٦)، ومسلم (١٧٥٩).
(٢) رواه البخاري (٤٥٩٤) في «صحيحه».
(٣) سبق تخريجه قريبًا.

فتكون للعموم، أمَّا أنها يُفهم منها العموم فلأنّ من قال: اقطع السارق، واجْلد الزاني، واقتل المشركين، وارجم النَّاس والحيوان، وعبيدي أحرار، ومالي صدقة، ومن جاءك فأكرمه، وأيّ رجل لقيت فأعطه درهمًا، وأين وأيَّان ومتى وجدت زيدًا فاقتله، وكل أو جميع من دعاك فأجبه، ولا رجل في الدار، فإنَّ أهل اللسان يفهمون العموم من ذلك كله، على ما دلت عليه أقاويلهم ووقائعهم في محاوراتهم، وثبت ذلك عنهم بالنقل المفيد للعلم لمن استقرأ ذلك.

وأمَّا أنهم إذا فهموا العموم من هذه الألفاظ تكون للعموم، فلمّا سبق من أنهم أهل اللغة، وقد فهموا ذلك منها، والأصل عدم القرائن، فتعيَّن أن تكون دالة عليه بالوضع اللغوي، فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أنَّ الصِّيَغ المذكورة موضوعة للعموم، وممَّا يدلُّ على أن للعموم صيغة موضوعة: ما صحَّ في الحديث: أنَّ الصحابة ﵃ كانوا يقولون في تشهّدهم: السلام على اللَّه قبْل عباده الصالحين، السلام على جبريل، السلام على ميكائيل، السلام على فلان وفلان، فقال لهم النَّبيّ ﷺ: «**لا تقولوا هكذا، ولكن قولوا: السلام علينا وعلى عباد اللَّه الصالحين، فإنكم إذا قلتم ذلك، فقد سلّمتم على كل عبد للَّه صالح**»[1]، ووجه دلالته: أنه ﵇ أخبر أنَّ مقتضى لفظ الصالحين في اللغة العموم والاستغراق، وحسبك به من أهل اللغة والصدق [ثُمَّ قَالَ] إنَّ المعهود بعض موارد اللام كما ذكرت، ثُمَّ هي إذا استُعملت للمعهود استغرقته وتناولت جميعه، فكذا ينبغي في الجنس إذا استعملت فيه أن تستغرقه، وهو المراد بالعموم، وهذا مع ما قبله من أنَّ استعمالها في المعهود وبعض الجنس بالقرينة يُفيد أنها للعموم بحق الأصل، فحيث ثبت بما سبق أنَّ اللام تستغرق المعهود والجنس إذا استعملت فيهما، دلَّ على أنَّ استعمالها في بعض الجنس مجاز، كما أنها إذا دلَّت على بعض المعهود لقرينة، كان ذلك مجازًا، كما إذا قال: لقيت جمعًا من الرجال والصبيان، فأمرت الجمع بالصلاة، فإنَّ اللام إنَّما تنصرف إلى بعض الجمع وهم المكلفون دون الصبيان؛ بقرينة وضع القلم عنهم». اهـ.

وأضاف الشنقيطي في شرحه لروضة الناظر «مذكرة أصول الفقه» (ص٣٦٣) فقال:

«تتمة في صيغ العموم: من صيغ العموم: النكرة في سياق الشرط نحو: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، والنكرة في سياق الامتنان نحو ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨]، والنكرة في سياق النهي، نحو: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤].

وربَّما أفادت النكرة في سياق الإثبات العموم بمجرد دلالة السياق؛ كقوله تعالى: ﴿عَلِمَتْ

(١) رواه البخاري (٨٣١)، ومسلم (٤٠٢) في «صحيحيهما».

نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ﴿١٤﴾﴾ [التكوير: ١٤]، ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾ [الانفطار: ٥] بدليل قوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ تَبْلُواْ كُلُّ نَفْسٍ مَّآ أَسْلَفَتْ﴾ [يونس: ٣٠]». اهـ.

وقال أبو المظفر السمعاني في: «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ١٦٧/ وما بعدها):

«ونذكر الآن ألفاظ العموم فنقول: أولها: ألفاظ الجموع، وسواء فيها جمع السلامة وجميع التكسير، كقوله: «اقتلوا المشركين»، «واعمروا المساجد»، وهذا النوع أبيَن وجوه العموم، ثُمَّ بعد هذه الأسماء التي يدخلها الألف واللام للجنس، كقولك: الحيوان، والنبات، والجماد، يراد بها تعميم هذه الأجناس، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢] فلا سارق إلَّا وعليه القطع بالآية، ولا زاني إلَّا وعليه الجلد بالآية، ومن أسماء العموم الأسماء المبهمة نحو: (من)، و(ما)، وذلك كقوله ﷺ: «**من بدل دينه فاقتلوه**»[(١)]، وكلما، تعم الفعل، كقول القائل كلما فعلت فعلًا يتناول الأفعال على العموم.

واعلم أنه لا فرق في ألفاظ العموم بين الأسماء المشتقة، وأسماء الأجناس، وأسماء الصفات، كقولك: اعط المسلمين، اعط الناس، اعط الطوال، فكل ذلك يستغرق كل ما يصلح له.

وقد ألحق بعض الأصوليين هذا الباب ما يُفيد العموم من جهة المعنى، وذلك يكون بأن يقترن باللفظ ما يدلّ على العموم، وإن كان اللفظ لا يدلّ عليه، فمن ذلك: أن يكون اللفظ مفيدًا للحكم ومفيدًا لعلّته ليقتضي شيوع الحكم في كل ما شاعت فيه العلَّة، ومن ذلك: أن يكون المفيد لعموم اللفظ يرجع إلى سؤال السائل، ومن ذلك: دليل الخطاب المقتضي للعموم.

فالأول: مثل قوله ﷺ في الهرّة: «**إنها ليست بنجسة، إنها من الطوافين عليكم والطوّافات**»[(٢)]، فاقتضى عموم طهارة كل ما كان من الطوافين علينا، وأمثال هذا يكثر.

وأمَّا المقتضى للعموم وما يرجع إلى السؤال نحو أن يسأل النَّبِيّ ﷺ عمن جامع زوجته

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٣٠١٧).

(٢) رواه الترمذي (٩٢)، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود (٧٥)، وابن ماجه (٣٦٧)، وصححه المجد في «المنتقى» (١٧)، والحاكم في «المستدرك» (٥٦٧)، وصححه ووافقه الذهبي، وابن خزيمة (١٠٤)، وابن حبان (١٢٩٦) في «صحيحيهما»، وصححه البخاري والعقيلي، والدارقطني في «السنن» (١/ ٧٠)، وانظر بحث طويل في الحديث في «التلخيص» لابن حجر (ح٣٦).

فيقول عليه الكفارة[١] فيعم ذلك كل من أفطر.

وأمَّا العموم بمفهوم الخطاب نحو قوله ﷺ: «**في سائمة الغنم زكاة**»[٢] فدلَّ هذا أن لا زكاة في كل ما ليست بسائمة». اهـ.

وزاد الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٥٢٤/ وما بعدها):

«**الفرع الثالث:** أنَّ صيغة «كل»، و«جميع» تفيد الاستغراق، قال القاضي عبد الوهاب: ليس بعد «كل» في كلام العرب كلمة أعمّ منها، ولا فرق أن تقع مبتدأةً بها أو تابعة، تقول: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، وجاءني القوم كلهم، فيُفيد أن المؤكد به عام، وهي تشمل العقلاء وغيرهم، والمذكر والمؤنث، والمفرد والمثنى والمجموع، فلذلك كانت أقوى صيغ العموم، وتكون في الجميع بلفظ واحد، نقول كل النساء، وكل القوم، وكل رجل، وكل امرأة.

- **[عموم السلب وسلب العموم:]**

وقد ذكر علماء بالنحو والبيان الفرق بين أن يتقدم النفي على كل وبين أن تتقدم هي عليه، فإذا تقدمت على حرف النفي، نحو: «كل القوم لم يقم» أفادت التنصيص على انتفاء قيام كل فرد فرد ويسمى عموم السلب، وإن تقدم النفي عليها مثل «لم يقم كل القوم» لم تدلَّ على نفي المجموع وذلك يصدق بانتفاء القيام عن بعضهم ويسمى سلب العموم من جهة أنَّ الأول يحكم فيه بالسلب عن كل فرد، والثاني لم يُفد العموم في حق كل أحد، إنَّما أفاد نفي الحكم عن بعضهم.

قال القرافي: وهذا شيء اختصت به «كل» من بين سائر صيغ العموم، وهذه القاعدة متفق عليها عند أرباب البيان، وأصلها قوله ﷺ: «كل ذلك لم يكن»[٣]، لما قال له ذو اليدين: «أقصرت الصلاة أم نسيت؟»انتهى.

- **[العموم الإحاطي:]**

وإذا عرفت هذا في معنى «كل» فقد تقرر أن لفظ «جميع» هو بمعنى «كل» الإفرادي، وهو معنى قولهم: إنها للعموم الإحاطي.

وقيل: تفترقان من جهة كون دلالة «كل» على كل فرد بطريق النصوصية بخلاف «جميع»،

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٩٣٦)، ومسلم (٨١/ ١١١).

(٢) رواه البخاري (١٤٥٤).

(٣) رواه البخاري (٤٨٢، ٧١٤)، ومسلم (٥٧٣).

وفرَّقت الحنفية بينهما: بأنَّ «كل» تعم الأشياء على سبيل الانفراد، و«جميع» تعمها على سبيل الاجتماع.

الفرع الخامس: النكرة في النفي، فإنها تعم، ولو لم تكن النكرة في النفي للعموم لما كان قولنا: «لا إله إلَّا اللَّه» نفيًا لجميع الآلهة سوى اللَّه سبحانه، فتقرر بهذا أنَّ النكرة المنفية بما، أو لن، أو لم، أو ليس، أوْ لا، مفيدة للعموم، وسواءً دخل حرف النفي على فعل نحو: ما رأيت رجلًا، أو على الاسم، نحو: لا رجل في الدار، ونحو: ما أحد قائمًا، وما قام أحد.

وقوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ [سبأ: ٣]، و﴿لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ٤٨]، مقتضيًا للعموم أيضًا.

الفرع السادس: لفظ «معشر»، و«معاشر»، و«عامة»، و«كافة»، و«قاطبة»، و«سائر» من صيغ العموم، في مثل قوله: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأنعام: ١٣]، و«**نحن معاشر الأنبياء لا نُورَث**»(١)، وجاءني القوم عامة، و﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]، و«وارتدت العرب قاطبة»، وجائي سائر الناس، إن كانت مأخوذة من سور البلد وهو المحيط بها تعم، وإن كانت من أسأر بمعنى أبقى، فالظاهر أنها تعم، وإن كانت بمعنى الباقي، لأنَّ المراد بها شمول ما دلت عليه، سواء كانت بمعنى الجميع أو الباقي كما تقول: اللهم اغفر لي ولسائر المسلمين.

الفرع السابع: الألف واللام الحرفية: لا الإسمية: تُفيد العموم إذا دخلت على الجمع سواء كان سالمًا أو مكسَّرًا، وسواء كان من جموع القلة أو الكثرة، وكذا إذا دخلت على اسم الجمع، كركب وصحب وقوم ورهط، وكذا إذا دخلت على اسم الجنس.

فإذا كان هناك معهود حملت على العهد، فإن لم يكن حُملت على الاستغراق وإليه ذهب جمهور أهل العلم وهو الراجح، قال ابن الصباغ: وهو إجماع الصحابة قال في «المحصول» مستدلًا على هذا المذهب: لنا وجوه:

الأول: أنَّ الأنصار لما طلبوا الإمامة احتج عليهم أبو بكر بقوله ﷺ: «**الأئمة من قريش**»(٢)، والأنصار سلموا تلك الحجة، ولو لم يدلّ الجمع المعرف بلام الجنس على

(١) رواه البخاري (٣٠٩٣)، ومسلم (١٧٥٩).

(٢) رواه أحمد في «المسند» (١٢٢٤٧)، والنسائي في «الكبرى» (٥٩٤٢)، والطيالسي في «مسنده» (٩٦٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٨/ ١٤٤)، والترمذي في «سننه» (٢٢٢٧)، وقال: حديث حسن صحيح، وابن أبي عاصم في «السنن» (١١٢٠)، وقال الألباني: حديث صحيح رجاله ثقات، غير بكير ابن وهب وفيه ضعف لكن تابعه جمع خرجت طرقهم في «الإرواء» (٥٢٠)، والبزار في «مسنده» (٣٨٥٧)، والحاكم في «المستدرك» (٦٩٧٢)، وصححه ووافقه الذهبي.

الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لأنَّ قوله ﷺ: «**الأئمة من قريش**» لو كان معناه الأئمة من قريش وغيرها لوجب أن لا ينافي في وجود إمام من قوم آخرين.

الوجه الثالث: أنَّ الألف واللام إذا دخلا في الاسم صار الاسم معرفة، كذا نقل عن أهل اللغة، فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفة، وإنَّما تحصل المعرفة عند إطلاقه بالصرف إلى الكل؛ لأنه معلوم للمخاطب، فأمَّا الصرف إلى ما دونه، فإنه لا يفيد المعرفة لأنَّ بعض الجموع ليس أوْلى من بعض فكان مجهولًا.

الوجه الرابع: أنه يصح استثناء أي واحد كان منه ذلك، وذلك يُفيد العموم.

وممَّن نقل إجماع الصحابة على إفادة التعريف للعموم: ابن الهُمام في «التحرير»، وحكى أيضًا إجماع أهل اللغة على صحة الاستثناء.

الفرع التاسع: الأسماء الموصولة: كالذي والتي والذين واللاتي، وقال ابن السمعاني: جميع الأسماء المبهمة تقتضي العموم، كقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ [البقرة: ٤]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]، وما خرج عن ذلك فلقرينة تخصصه عن موضوعه اللغوي.

الفرع العاشر: نفي المساواة بين الشيئين، كقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] فذهب جمهور الشافعية وطوائف من الأصوليين والفقهاء إلى أنه يقتضي العموم، واستدلوا بأنه نكرة في سياق النفي، لأنَّ الجملة نكرة باتفاق النحاة، ولذلك توصف بها النكرات دون المعارف.

وخلاصة هذا: أنَّ صيغة «لا يستوي» إمَّا لعموم سلب التسوية، أو لسلب عموم التسوية، فعلى الأول يمتنع ثبوت شيء من أفرادها، وعلى الثاني لا يمتنع ثبوت البعض، وهذا يقتضي ترجيح المذهب الثاني؛ لأنَّ حرف النفي سابق وهو يفيد سلب العموم، لا عموم السلب.

الفرع الثاني عشر: الأمر للجمع بصيغة الجمع كقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠] عمومه وخصوصه يكون باعتبار ما يُرجع إليه، والدليل على ذلك: أنَّ السيد إذا أشار إلى جماعة من غلمانه وقال: قوموا، فمن تخلَّف عن القيام منهم استحق الذم، وذلك يدلّ على أنَّ اللفظ للشمول، فلا يجوز أن يُضاف ذلك إلى القرينة.

قال في «المحصول»: لأنَّ تلك القرينة إن كانت من لوازم هذه الصيغة فقد حصل مرادنا، فلا يجوز أن يُضاف ذلك إلى القرينة». اهـ.

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٤٢٠/ وما بعدها):

«أصحابنا والشافعية على نفي المساواة للعموم، نحو قوله: ﴿هَلْ يَسْتَوُونَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [النحل: ٧٥]، ﴿هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾ [هود: ٢٤]، ونحوه، وعند الحنفية، ليس للعموم ويكفي النفي في شيء واحد، قال البرماوي: نفي الاستواء وما في معناه من التساوي والمساواة والتماثل والمماثلة ونحو ذلك، سواء فيه نفيه في فعل مثل: لا يستوي كذا وكذا، أو في اسم، مثل: لا مساوة بين كذا وكذا، هل يعم كل استواء أو لا؟ قولان، وأثر الخلاف في الاستدلال على أنَّ المسلم لا يُقتل بالذّمّي بقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢] فلو قُتل به لثبت استواؤهما، والاستدلال على أنَّ الفاسق لا يلي عقد النكاح بقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة: ١٨]؛ إذْ لو قلنا: يلي، لاستوى مع المؤمن وهو العدل، ومن نفي العموم في الآيتين لا يمنع قصاص المؤمن بالذّمي لا ولاية الفاسق، ثُمَّ قال: واعلم أنَّ مأخذ القولين في المسألة أنَّ الاستواء في الإثبات هل هو من كل وجه في اللغة أو مدلوله لغةً الاستواء من وجه ما؟ فإن قلنا: من كل وجه فنفيه من سلب العموم فلا يكون عامًّا، وإن قلنا من بعض الوجوه فهو من عموم السلب في الحكم». اهـ.

قال الإسنوي في «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» (ص: ٣٩٤/ وما بعدها):

«● **الفرق بين الكليِّ، والكل، والكلية، والجزئي، والجزء، والجزئية:**

فأمَّا الكليِّ: أي: بالياء في آخره، فهو المعنى الذي يشترك فيه كثيرون، كالعلم، والجهل، والإنسان، والحيوان، واللفظ الدال عليه يسمى مطلقًا، والجزئي قسيمه، كزيد وعمرو.

وأمَّا الكل: فهو المجموع من حيث هو مجموع، ومن ذلك أسماء الأعداد، فإن ورد في النفي أو النهي صدق بالبعض، لأنَّ مدلول المجموع ينتفي به، ولا يلزم نفي جميع الأفراد، ولا النهي عنها، فإذا قال: ليس له عندي عشرة، فقد يكون عنده تسعة، بخلاف الثبوت، فإنه يدلّ على الأفراد بالتضمّن، والجزء: بعض الشيء.

وأمَّا الكلية: فهي ثبوت الحكم لكل واحد، بحيث لا يبقى فرد، ويكون الحكم ثابتًا للكل بطريق الالتزام.

وتقابلها: **الجزئية**: وهي الثبوت لبعض الأفراد، فإذا قال: «كل رجل ليشبعُه رغيفان» غالبًا يصدق باعتبار الكلية دون الكل، أو «كل رجل يحمل الصخرة العظيمة» فبالعكس.

إذا تقرر ذلك فنقول: دلالة العموم على أفراده كلية؛ أي: تدلُّ على كل واحد دلالة تامة، ويعبر عنه أيضًا بالكليّ المجموعي، قال القرافي: لأنها لو كانت من باب الكليّ المجموعي،

لتعذر الاستدلال بها في النفي على البعض، كقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٧٤]، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، وكذلك في النهي كقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم﴾ [الأنعام: ١٥١] كما لو قال قائل: «ما جاءني عشرة، أو لا تضرب العشرة»، فإنه لا يلزم منه النفي أو النهي عمَّا دونها بخلاف الإثبات.

قلت: وهذا الإطلاق ليس بجيّد؛ بل نسلم ونقول: إنَّ «أل» الداخلة على الجمع تَعُمَّ أفراد ما دخلت عليه، وهو المجموع، كما أنها إذا دخلت على اسم الجنس عمَّت أفراده، وهي المفردات، وإذا أثبتنا النفي لكل فرد من أفراد المجموع، فلا يلزم نفي الواحد والاثنين.

إذا تقرر ذلك، فمن فروع المسألة:

١- **إذا قال لجماعة**: بيعوا هذه السلعة، أوْ وكلتكم في بيعها، أوْ وكلت فلانًا وفلانًا، أوْ قال أوصيكم على أولادي، أو قالت المرأة لأوليائها الذين في درجة واحدة: زوجوني، فالأصح في الجميع كما قال الرافعي: اشتراط الاجتماع.

٢- **ولو قال**: لا أكلم الزَّيْدَيْن أو لا ألبس هذه الثياب، أو لا آكل هذه الرغفان، أو عبر بالمثنّى كالثوبين والرغيفين والزيدين فلا يحنث إلَّا بالجميع.

٣- **ولو قال**: لا أكلم زيدًا وعمرًا، أو لا آكل اللحم والعنب لم يحنث إلَّا بأكلهما، كما لو قال: لا آكلهما.

٤- **ومنها**: إذا حلف لا يأكل رطبًا أو بُسْرًا، فأكل مُنَصَّفًا قالوا: إنه يحنث، وعللوه بأن المُنَصَّف يشتمل عليهما». اهـ.

● **المسألة (١٨١): الألفاظ الدالة على الجمع بالنسبة إلى دلالتها على المذكر والمؤنث على أقسام:**

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٥٦١/ وما بعدها):

«الألفاظ الدالة على الجمع بالنسبة إلى دلالتها على المذكر والمؤنث على أقسام:

الأول: ما يختص به أحدهما ولا يطلق على الآخر بحال، كرجال للمذكر، ونساءً للمؤنث، فلا يدخل أحدهما في الآخر بالإجماع إلَّا بدليل من خارج من قياس أو غيره.

الثاني: ما يعمُّ الفريقين بوضعه، وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل كالناس، والبشر، فيدخل فيه كل منهما بالإجماع.

الثالث: ما يشملُهما بأصل وضعه ولا يختص بأحدهما إلَّا ببيان، وذلك نحو: من،

وما، فقيل: إنه لا يدخل فيه النساء إلَّا بدليل، ولا وجه لذلك؛ بل الظاهر أنه مثل النَّاس والبشر ونحوهما، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ﴾ [النساء: ١٢٤] فلولا عمومه لهما لم يحسن التقسيم من بعد ذلك.

وأنهم لأجل ذلك قالوا: إنَّ المرتدة لا تُقتل لعدم دخولها في قوله ﷺ: «**من بدل دينه فاقتلوه**»[١]، وحُكِي عن بعض الحنفية، لكن الموجود في كتبهم أنها تعم الجميع، وصرح به البَزْدَوِيّ وشرَّاح كتابه، وابن الساعاتي وغيرهم ونقل الرازي في: «المحصول»: الإجماع على أنه لو قال: من دخل داري من أرقائي فهو حر، دخل فيه الإماء، وكذلك لو علق بهذا اللفظ وصية أو توكيلًا أو إذنًا في أمر لم يختص بالذكور، ولا يخفاك أنَّ دعوى اختصاص «من» بالذكور لا ينبغي أن يُنسب إلى من يعرف لغة العرب؛ بل لا ينبغي أن يُنسب إلى من له أدنى فَهْم[٢].

الرابع: ما يستعمل بعلامة التأنيث في المؤنث، وبحذفها في المذكر، وذلك الجمع السالم نحو «مسلمين» للذكور، و«مسلمات» للإناث، ونحو «افعلوا»، و«افعلن» فذهب الجمهور إلى أنه لا يدخل النساء فيما هو للذكور إلَّا بدليل، كما لا يدخل الرجال فيما هو للنساء إلَّا بدليل.

قال القفَّال: وأصل هذا أنَّ الأسماء وضعت للدلالة على المسمَّى فحصل كل نوع بما يميّزه، فالألف والتاء جُعلتا علمًا لجمع الإناث، والواو والياء والنون لجمع المذكر، فالمؤمنات غير المؤمنين، وقاتلوا خلاف قاتلن، ثُمَّ قد تقوم قرائن فيُلحقن بالذكور بالاعتبار والدلائل، كما يُلحق المسكوت عنه بالمذكور بدليل؛ وممَّا يدلّ على هذا: إجماع أهل اللغة على أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنّث غُلّب المذكر، فلولا أنَّ التسمية للمذكر لم يكن هو الغالب، ولم يكن حظه منها كحظ المؤنث، ولكن معناه أنهما إذا اجتمعا استقل إفراد كل منهما بوصف فغلب المذكر، وجُعل الحكم له، فدلَّ على أنَّ المقصود هم الرجال، والنساء توابع. انتهى.

---

(١) رواه البخاري (٦٩٢٢).

(٢) يؤكد ذلك عموم قوله: ﴿كُلُّ مَنۡ عَلَيۡهَا فَانٖ﴾ [الرحمن: ٢٦]، وقوله: ﴿مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗ﴾ [النحل: ٩٧]، ولا مَدْفَع للآيتين، وقال: ﴿مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣]، وهذا عام في كل المكلَّفين، وهناك ألفاظ اختلفوا فيها مثل قوم، قيل نعم لعموم قوله: ﴿يَٰقَوۡمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ﴾ [الأحقاف: ٣١]، وقيل: لأنَّ اللَّه فرق فقال: ﴿لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ﴾ ثُمَّ قال: ﴿وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ﴾ [الحجرات: ١١]، والراجح الاشتراك للآية الأولى «التحبير» (٥/ ٢٤٧٥).

قال الأستاذ أبو منصور، وسُلَيْم الرازي: وهذا قول أصحابنا واختاره القاضي أبو الطيّب وابن السمعاني، وإلكيا الهرَّاسي، ونصره ابنُ بَرهَانٍ، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، ونقله عن معظم الفقهاء، ونقله ابن القشيري عن معظم أهل اللغة.

وذهب الحنفية إلى أنه يتناول الذكور والإناث، وحكاه القاضي أبو الطيب عن أبي حنيفة وحكاه الباجي عن ابن خُوَيْز منداد، ورُوي نحوه عن الحنابلة والظاهرية، والحق ما ذهب إليه الجمهور من عدم التناول إلَّا على طريقة التغليب عند قيام المقتضى لذلك، لاختصاص الصيغة لغة، ووقوع التصريح بما يختص بالنساء مع ما يختص بالرجال في نحو: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، وقد ثبت في سبب نزول هذه الآية أنَّ أم سلمة قالت: يا رسول اللَّه! إنَّ النساء قُلْنَ: ما نرى اللَّه سبحانه ذكر إلَّا الرجال، فنزلت(١).

قال الأبياري: لا خلاف بين الأصوليين والنحاة: أنَّ جمع المذكر لا يتناول المؤنث بحال، وإنَّما ذهب بعض الأصوليين إلى تناوله الجنسين لأنه لما كَثُرَ اشتراك الذكور والإناث في الأحكام لم تُقصر الأحكام على الذكور.

قال الزركشي في «البحر»: وحاصله الإجماع على عدم الدخول لغةً حقيقة، وإنَّما النزاع في ظهوره لاشتهاره عُرْفًا.

قال الصفي الهندي: وكلام إمام الحرمين يُشعر بتخصيص الخلاف بالخطابات الواردة من الشرع لقرينة عليه، وهي المشاركات في الأحكام الشرعية، قال: واتفق الكل أنَّ المذكر لا يدخل تحته إن ورد مقترنًا بعلامة التأنيث.

ومن أقوى ما احتج به القائلون بالتعميم: إجماع أهل اللغة على أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنّث غُلّب المذكر، وعلى هذا ورد قوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٨]، في خطاب آدم وحواء وإبليس.

وأجيب عن هذا: بأنه لم يكن ذلك بأصل الوضع، ولا بمقتضى اللغة؛ بل بطريق التغليب لقيام الدليل عليه، وذلك خارج عن محل النزاع، ولا يلزم من صحة إرادة الشيء من الشيء

(١) رواه الطبري في «تفسيره» (٢٨٥٣٠) مرسلًا عن قتادة، ورواه الطبراني في «الكبير» (٢٣/ ٢٤١/ ح٦٥٠)، (٦٦٥)، والترمذي في «سننه» (٣٢١١)، وقال: حديث حسن غريب، فرواه موصولًا، ورواه الحاكم في «المستدرك» (٣٥٦٠)، وصححه ووافقه الذهبي وأحمد في «المسند» (٢٦٤٨٢)، (٢٦٤٥٤)، ولكن قال ابن حزم في «الإحكام» (١/ ٣٤٧- ٣٤٨): «وهذا حديث لا يصح ألبتة، ولا روي من طريق يثبت». اهـ ثُمَّ بيّن أنه مرسل.

إرادته منه إذا ورد مطلقًا بغير قرينة، ولم يذكر أحد من أهل اللغة ولا من علماء العربية أنَّ صيغة الذكور عند إطلاقها موضوعة لتناول الجميع، وهذا واضح لا ينبغي الخلاف في مثله، ولم يأت القائلون بالتناول بدليل يدلّ على ما قالوا لا من جهة اللغة، ولا من جهة الشرع، ولا من جهة العقل». اهـ.

وقال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٥١٥/ وما بعدها):

«ويدخل النساء في خطاب النَّاس، وما لا مخصص لأحد القبيلين: يعني الرجال والنساء فيه، كأدوات الشرط، نحو: من رأيت فأكرمه، فإنه يتناول النساء، دون ما يخص غيرهن كالرجال والذكور، فإنه لا يتناولهن لأنهن لسنا رجالًا ولا ذكورًا وما اختص بأحد القبيلين من الألفاظ لا يتناول الآخر كالرجال والذكور والفتيان والكهول والشيوخ لا يتناول النساء، والنساء والإناث والفتيات والعجائز لا يتناول الرجال، وما وضع لعموم القبيلين دخلا فيه، نحو: الناس والبشر والإنسان إذا أريد به النوع أو الشخص وولد آدم وأدوات الشرط، نحو: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾ [فصلت: ٤٦]، و«**من صلى البردين دخل الجنة**»[١] أمَّا قوله ﷻ: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [الأعراف: ٢٦]، فهو في الوضع للذكور لكن يتناول الإناث بطريق التغليب عادة، وكذا لو وصّي لبني تميم ونحوها من القبائل الكبار يتناول النساء لذلك، بخلاف بني زيد أو عمرو ممَّن ليس أبًا لقبيلة.

وأمَّا قوله ﷺ: «**يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج**»[٢] فهو في الأصل للذكور، لأنَّ الشَّاب يجمع على شباب وشُبَّان وفي المؤنث يُقال: شابة وشابَّات، فهو كمسلم ومسلمات، نعم يتناول النساء بعموم العلة، وهو أنَّ شهوة النكاح غريزة في القبيلين وكل منهم محتاج إلى قضائها.

وأمَّا جمع المذكر السالم وضمير الجمع المتصل بالفعل نحو: المسلمين، وكلوا وأشربوا، وقاموا وقعدوا، ويأكلون ويشربون، ففيه النزاع المذكور، فإن أرادوا بأنَّ الإناث يدخلن في لفظ المسلمين وكلوا واشربوا بدليل منفصل، أو قرينة تدلُّ على دخولهن فهو متفق عليه بين الكلّ، لأنَّ خلاف وضع اللفظ لا يمتنع أن يدلّ عليه دليل، وإن أرادوا أنهن يدخلن فيه بمقتضى اللفظ وضعًا فليس بصحيح، والحق الأول، وهو قول من قال لا يدخلن في ذلك.

ولنا على صحة القول الأول وجوه: أحدها: القطع باختصاص الذكور بهذه الصيغ لغةً،

---

(١) رواه البخاري (٥٧٤)، ومسلم (٦٣٥).
(٢) رواه البخاري (١٩٠٥)، ومسلم (١٤٠٠).

واختصاص الإناث بغيرها، وإجماع أهل اللغة على ذلك فيقال: مسلمون ومسلمات، وكلوا واشربوا في المذكر، وكُلن واشربن في المؤنث، وقالوا: جمع المذكر السالم نحو: مؤمنون، وجمع المؤنث السالم نحو: مؤمنات، وإذا عُبّر عن كل قبيل بصيغة لم يتناول صيغة الآخر، فجرى هذا مجرى اتفاقهم على الفرق بين التشبيه والجمع في التكلم والتصنيف حيث دلَّ على أنَّ الاثنين ليسا جمعًا [ثُمَّ ذكر حديث أم سلمة السابق برواية:] قالت: ما أرى كل شيء إلَّا للرجال وما أرى النساء يُذكَرْن بشيء؟[1] فنزلت.

ووجه الدلالة في الحديث: أنَّ المرأة من أهل اللغة، وقد فهمت عدم دخولهن في لفظ المؤمنين[2]، فدلَّ على أنه لا يتناول النساء؛ إذْ لو تناولهنَّ لما سألت؛ إذْ كان يكون سؤالها خطأً، فلا تستحق جوابًا عليه، لكنها قد أُجيبت بنزول الآية، فإن قيل: لا نسلم أنها فهمت عدم النساء في لفظ المؤمنين، وإنَّما فهمت عدم دخولهن في لفظ الرجال حيث قالت أم سلمة ﵂: يغزو الرجال ولا تغزو النساء؟[3]، وقالت: ما أرى كل شيء إلَّا للرجال، وعدم دخول النساء في لفظ الرجال صحيح باتفاق[4]، لكنه ليس محل النزاع إنَّما الكلام في دخولهن في لفظ المؤمنين ونحوه.

فالجواب: أنَّ الجهاد ثبت وجوبه بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾ [التوبة: ١٢٣]، وهو كقوله: يا أيها المؤمنون، وبقوله ﷻ: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ﴾ [الحج: ٧٨]، ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة:٥]، ونحوها من الآيات الواردة بالألفاظ المتنازع في تناولها للنساء، ثُمَّ إنَّ سؤالها المذكور دلَّ على أنها فهمت عدم دخولهن فيها وهو المطلوب؛ بل قولها: «يغزو الرجال ولا يغزو النساء»، قاطع في أنها فهمت اختصاص الرجل بنحو: جاهدوا وقاتلوا وهو المطلوب.

---

(١) وهي رواية الترمذي (٣٢١١)، وقال: حسن غريب وقد مرَّ تحقيقه مُفصَّلًا.

(٢) قال أبو المعالي: «اندراج النساء تحت لفظ المسلمين بالتغليب لا بأصل الوضع» [«البرهان» (١/ ٣٥٨)، «التحبير» (٥/ ٢٤٧٧)]، وكذلك الأخوة والعمومة تعم الذكور والإناث اختاره ابن قدامة وابن مفلح والمرداوي [التحبير: (٥/ ٢٤٨٢)].

(٣) هو نفس الحديث السابق عند الترمذي (٣٢١١).

(٤) وكذلك الاتفاق في تغليب الذكور على الإناث عند مخاطبة الجميع، قال المرداوي في «التحبير» (٥/ ٢٤٧٨): «ولأنَّ أهل اللغة غلّبوا المذكر باتفاق؛ بدليل: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨]، لآدم وحواء وإبليس». اهـ وكذلك يدخل الخناثا من باب أولى في خطاب المذكر والمؤنث، وربما مُيزوا [«التحبير» (٥/ ٢٤٨٠)].

الوجه الثالث: أنَّ لفظ المؤمنين والمسلمين لو تناول النساء لكان قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، الآية ونحوه مثل: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، تكرارًا، كما لو قال: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، والتكرار عبث.

فإن قيل: العبث هو التكرار لغير فائدة، أمَّا التكرار لفائدة فليس عبثًا وفائدته هاهنا: تخصيص النساء بالذكر بلفظ يخصهنّ وقد حصل ذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ فلا يكون عبثًا.

فالجواب من وجهين: أنَّ الآية نزلت على السبب المذكور، وسؤال المرأة إنَّما كان عن عدم ذكر النساء لا عن عدم تخصيصهن بلفظ فلا يصح ما ذكرتم.

الثاني: أنَّ بتقدير صحة ما قلتم يكون: «المسلمات» تأكيدًا، وعلى ما ذكرناه يكون تأسيسًا، وفائدة التأسيس أوْلى لأنها أكمل.

الوجه الرابع: أنَّ الجمع تضعيف الواحد، فالمؤمنون تضعيف مؤمن، وكلوا تضعيف ضمير كُلْ، وكما أنَّ المؤمن، وكُلْ لا يتناول الأنثى، ولا يدلّ عليه، كذلك مؤمنون وكُلوا لا يتناول الإناث ولا يدلّ عليهن فثبت بهذه الوجوه أنَّ الإناث لا يدخلن في اللفظ المذكور». اهـ.

وقد قال ابن حزم بعكس ما رُجّح هنا وجعل الأصل في الخطاب الذكور والإناث إلَّا أن يرد دليل للتخصيص، كما في «الإحكام» (١/ ٣٤٤/ وما بعدها).

● **المسألة (١٨٢): هل يتناول لفظ العموم ما يمنع دليل العقل من إجراء حكمه عليه؟**

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ١٧٠):

«واختلف الأصحاب أنَّ لفظ العموم هل يتناول ما يمنع دليل العَقْل من إجراء حكمه عليه، كقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وكقول القائل: اضرب كل من في الدار ونحو ذلك، لأنَّ اللَّه تعالى شيء، ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، ويمنع العقل أن يكون خالق نفسه، وكذلك يمنع العقل أن يكون المأمور بضرب كل من في الدار مأمورًا بضرب نفسه.

فقال بعضهم: إنَّ موضوع اللفظ يتناوله؛ لأنَّ الدليل يوجب إخراجه منه، وقال آخرون: بل هو خارج منه؛ لسقوطه في نفسه بما ذكرناه، وقالت هذه الطائفة: إنَّ اللفظ لم يتناوله

أصلًا، فهذا الكلام في ألفاظ العموم». اهـ.

● **المسألة (١٨٣): مراتب اللفظ العام:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/ ٥٩/ وما بعدها):

«قاعدة: ذكر إمام الحرمين في باب التأويل، وإلكيا الطبري تقسيمًا نافعًا، وزاده وضوحًا الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد، وهو: أنَّ اللفظ العام بوضع اللغة على ثلاث مراتب:

إحداها: ما ظهر منه قصد التعميم بقرينة زائدة على اللفظ مقاليَّة أو حاليَّة بأن أورد متبدأ لا على سبب لقصد تأسيس القواعد، فلا إشكال في العمل بمقتضى عمومه، قال إلكيا: والقرائن إمَّا أن تنشأ عن غير اللفظ كالنكرة في سياق النفي والتعليل، فإنه أمارة الحكم على الإطلاق، وإمَّا أن تنشأ من اتساق الكلام ونظمه على وجه يظهر منه قصد العموم، كقوله: «**لا يقتل مؤمن بكافر**»(١) بعد أن قسم البابين قسمين.

الثانية: ما يعلم أنَّ مقصود الشارع فيه التعرض لحكم آخر، وأنه بمعزل عن قصد العموم، فهل يتمسك بعمومه إذْ لا تنافي بينه وبين إرادة اللفظ بغيره؟ أو يُقال: لا، لأنَّ الكلام فيه مجمل فيتبين من الجهة الأخرى فيه؟ قولان، قال إلكيا: والصحيح أنه لا يتعلق بعمومه كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤]؛ لأنَّ العرب ما وضعت للوعيد لفظًا أحسن منه(٢).

ومثله الشيخ تقي الدين بقوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**»(٣)، فإنَّ اللفظ عام في القليل والكثير، لكن ظهر أنَّ المقصود منه بيان قدر المُخْرَج، لا قدر المخرج منه، ويؤخذ ذلك من قوله: «**ليس فيما دون خمسة أوْسُق صدقة**»(٤)، فهذا لا عموم له في قصده، والحنفي يحتج به في وجوب الزكاة في الحرث، سواءً القليل والكثير، والسياق لا يقتضيه.

قال الشيخ: والتحقيق عندي أنَّ دلالته على ما لم يقصد به أضعف من دلالته على ما قصد به، ومراتب الضعف متفاوتة، والدلالة على تخصيص اللفظ وتعيّن المقصود مأخوذة من قرائن، وتضعف تلك القرينة عن دلالة اللفظ على العموم، ومن فوائد هذا: أنَّ ما كان غير

---

(١) رواه البخاري (١١١) في «صحيحه».
(٢) يريد قوله ﴿فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ [التوبة: ٣٤].
(٣) رواه البخاري (١٤٨٣)، ومسلم (٧/ ٩٨١).
(٤) رواه البخاري (١٤٨٤)، ومسلم (١/ ٩٧٩).

مقصود يخرج عنه بذلك قرينة الحال، لا يكون في قرينة الذي يخرج به العموم عن المقصود، وهذه هي مسألة القاضي عبد الوهاب التي حكى فيها الخلاف في وقف العموم على المقصود وعدمه.

الثالثة: ما يحتمل الأمرين ولم يظهر فيه قرينة زائدة تدل على التعميم ولا على عدمه، كقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، فيحتج به على إبطال شراء الكافر للعبد المسلم، فإنَّ الملك من السبيل قطعًا، ويجوز أن لا يراد ذلك باللفظ، قال الطبري: وهو محتمل، والمنع منه ظاهر، وقال إمام الحرمين: الواجب في هذا القسم أنه إذا أُوّل وعُضِّد بقياس اتباع الأرجح في الظن، فإن استويا وقف القاضي، وقال الغزالي: هي للإجمال أقرب من العموم، ومثّله بقوله تعالى: ﴿وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧]، في التمسك به على إيجاب الوتر، وبالآية السابقة على قتل المسلم بالذمِّي، وكذلك بقوله: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠]، فإنَّ إيجاب القصاص تسوية، فلفظ الخير والسبيل والاستواء إلى الإجمال أقرب، وليس منه: «فيما سقت السماء العشر»؛ خلافًا لقوم منعوا التمسك بعمومه، لأنَّ المقصود ذكر الفصل بين العُشْر ونصفه، وهو فاسد لأنَّ صيغته عامة؛ لأنها من أدوات الشرط بخلاف السبيل والخير والاستواء، نعم تردّد والشافعي في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، أنه عام أو مُجْمل؟». اهـ.

وقال الإسنوي في «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» (ص: ٤٢٠):

«النكرة في سياق الإثبات، إن كانت للامتنان عمَّت كما ذكره جماعة، كقوله: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨]، ووجهه: أنَّ الامتنان مع العموم أكثر؛ إذْ لو صدق بالنَّوْع الواحد من الفاكهة لم يكن في الامتنان بالجنّتين كبير معنى، إذا علمت ذلك، فمن فروعه: الاستدلال على طهورية كل ماء، سواء نزل من السماء أو نبع من الأرض بقوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنفال: ١١]، فإن لم تكن المثبتة للامتنان فإنها لا تعم». اهـ.

● **المسألة (١٨٤): أقلَّ الجمع ثلاثة وأدلة ذلك.**

قال الشوكاني في: «إرشاد الفحول» (١/ ٥٤٩/ وما بعدها):

«اختلفوا في أقل الجمع، وليس النزاع في لفظ الجمع المركب من الجيم والميم والعين، فإنَّ «ج م ع» موضوعها يقتضي ضمَّ شيء إلى شيء، وذلك في الاثنين والثلاثة وما زاد على ذلك بلا خلاف؛ بل قد يقع على الواحد كما يُقال: جمعت الثوب بعضه إلى بعض، قال الشيخ أبو إسحاق الإسفراييني: لفظ الجمع في اللغة له معنيان: الجمع من حيث الفعل المشتق

منه، الذي هو مصدر جمع يجمع جمعًا، والجمع الذي هو لقب، وهو اسم العدد، وبعض من لم يهتد إلى هذا الفرق خلط الباب فظن أنَّ الجمع الذي هو بمعنى اللقب من جملة الجمع الذي هو بمعنى الفعل فقال: إذا كان الجمع من الضم، فالواحد إذا أضيف إلى الواحد فقد جُمع بينهما، فوجب أن يكون جمعًا، وثبت أنَّ الاثنين أقلُّ الجمع، وخالف بهذا القول جميع أهل اللغة وسائر أهل العلم.

وذكر أمام الحرمين الجويني أنَّ الخلاف ليس في مدلول مثل قوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، وقول القائل: ضربت رؤوس الرَّجُلَيْن وقطعت بطونهما؛ بل الخلاف في الصيغ الموضوعة للجمع، سواءً كان للسلامة أو للتكسير.

إذا عرفت هذا، ففي أقل الجمع مذاهب: الأول: أنَّ أقلَّه اثنان، وهو المروي عن عمر وزيد بن ثابت، قال ابن حزم وهو قول جمهور أهل الظاهر، وحكاه ابن الدَّهّان النحويُّ عن محمد بن داود، وأبي يوسف والخليل ونِفْطَوَيْهِ، قال: وسأل سيبَوَيْهِ الخليل فقال: الاثنان جمع، وعن ثعلب: أنَّ التثنية جمع عن أهل اللغة، واستدلوا بقوله سبحانه: ﴿قَالُواْ يَـٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨]، لأنهم طلبوا إلها مع اللَّه، ثُمَّ قالوا: ﴿كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾، فدلَّ على أنه إذا صار لهم إلهان صاروا بمنزلة الآلهة.

واستدلوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ [النساء: ١١]، فأطلق الإخوّة والمراد أخوان فما فوقهما إجماعًا.

وأجيب: بأنَّ ورود ذلك للاثنين مجاز، كما يدلّ على ذلك ما رُوي عن ابن عباس أنه قال لعثمان: «**ليس الأخوان إخوة في لسان قومك!! فقال عثمان: لا أنقض أمرًا كان قبلي وتوارثه الناس**»(١)، أخرجه ابن خزيمة والحاكم وصححه وابن عبد البر والبيهقي.

فلم ينكر ذلك عثمان بل عدل إلى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالإجماع.

وبمثل هذا يُجاب عمَّا استدلوا به من قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥]، والمراد: موسى وهارون، وأيضًا، قد قيل بمنع كون المراد موسى وهارون فقط؛ بل هما مع فرعون.

وأمَّا استدلالهم بما رُوي عنه ﷺ أنه قال: «**الاثنان فما فوقهما جماعة**»(٢)، فهذا استدلال

(١) رواه الحاكم في «المستدرك» (٧٩٦٠)، وصححه ووافقه الذهبي، والبيهقي في «الكبرى» (٦/ ٢٢٧).
(٢) رواه ابن ماجه في «سننه» (٩٧٢) قال البوصيري في «الزوائد» (١/ ٥١٧): «هذا إسناد ضعيف لضعف الربيع ووالده بدر بن عمر»، والبيهقي في «الكبرى» (٣/ ٦٩)، والدارقطني في «سننه» (١/ ٢٨٠) =

خارج عن محل النزاع؛ لأنه لم يقل: الاثنان فما فوقهما جَمْع؛ بل قال: يعني أنها تنعقد بهما صلاة الجماعة.

المذهب الثاني: أنَّ أقل الجمع ثلاثة، وبه قال الجمهور، وحكاه ابن الدَّهَّان النحوي عن جمهور النُّحاة، وقال ابن خروف في «شرح كتاب سيبويه» إنه مذهب سيبويه وهذا هو القول الحق الذي عليه أهل اللغة والشرع، وهو السابق إلى الفهم عند إطلاق الجمع، والسبق دليل الحقيقة ولم يتمسك من خالفه بشيء يصلح للاستدلال.

المذهب الثالث: أنَّ أقل الجمع واحد، هكذا حكاه بعض أهل الأصول، وقد ذكر ابن فارس في «فقه العربية» صحة إطلاق الجمع وإرادة الواحد ومثله قوله تعالى: ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرۡجِعُ ٱلۡمُرۡسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٥]، وهو واحد بدليل قوله: ﴿فَلَمَّا جَآءَ سُلَيۡمَٰنَ﴾ [النمل: ٣٦]، قال الزمخشري في قوله: ﴿كَذَّبَتۡ قَوۡمُ نُوحٍ ٱلۡمُرۡسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٥]، المراد بالمرسلين نوح.

قال القفال الشاشي في كتابه في الأصول -بعد ذكر الأدلة-: وقد يستوي حكم التثنية وما دونها بدليل، كالمخاطب للواحد بلفظ الجمع في قوله: ﴿قَالَ رَبِّ ٱرۡجِعُونِ﴾ [المؤمنون: ٩٩]، ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقد تقول العرب للواحد: افعلا، افعلوا، وهذا ظاهر في أنَّ ذلك مجاز، وظاهر كلام الغزالي أنه مجاز بالاتفاق، ذكر المازري أنَّ القاضي أبا بكر حكى الاتفاق على أنه مجاز، ولم يأت من ذهب إلى أنه حقيقة بشيء يُعتد به أصلًا؛ بل جاء باستعمالات وقعت في الكتاب العزيز وفي كلام العرب خارجة عن طريق المجاز، وليس النزاع في كون ذلك معناه حقيقة وأمَّا مثل هذه المسألة فلم يأت من خالف الجمهور بشيء يصدق عليه اسم الدليل». اهـ.

وزاد السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ١٧١- ١٧٤) فقال:

«أقل ما يتناوله اسم الجمع عندنا ثلاثة، وهو قول الأكثر من أصحاب أبي حنيفة، وذهب طائفة من الفريقين أنَّ أقل الجمع اثنان وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨]، ورد الكناية إلى الاثنين بلفظ الجمع، وتعلقوا أيضًا بقوله: ﴿إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ﴾ [ص: ٢١] الآية، فاستعمل في الاثنين لفظ الجمع، وتعلقوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ [التحريم: ٤]، وإنَّما لهما قلبان،

= قال أبو الطيب في «التعليق المغني على الدارقطني» (١/ ٢٨١): «في السند الأول الربيع بن بدر بن عمرو ضعفه أبو داود وغيره، وفي السند الثاني: عثمان بن عبد الرحمن بن عمر بن سعد بن أبي وقاص، قال البخاري تركوه». اهـ وضعفه السمعاني في «القواطع» (١/ ١٧٣).

وقد ذكرهما بلفظ الجمع.

والمعتمد هو الاستدلال من حيث اللغة، فنقول: الدليل على أنَّ لفظ الجمع لا يتناوله الاثنين: أنه لا ينعت بالاثنين ويُنعت بالثلاثة، فإنه يُقال: رأيت رجالًا ثلاثة، ولا يُقال: رأيت رجالًا اثنين، ويُقال أيضًا: رأيت جماعة رجال، ولا يُقال: رأيت جماعة رجلين، فإن كانت الجماعة لا تنعت بالاثنين بحال، عرفنا أنه لا يتناولها اسم الجمع بحال.

ونقول أيضًا: الأسماء سمات، والسمات علامات لما وسم بها من الأعيان، فسمة الاثنين مخالفة لسمة الجماعة، كما كانت سمة الواحد مخالفة لسمة الاثنين، وعلى هذا جرت العادة بالتفضيل في الأعداد، وقيل: آحاد، ومثاني، وجموع، فكان هذا دليلًا أن الجمع بعد التثنية، كما أن التثنية بعد الواحد، وكذلك هذا الاختلاف في تفصيل عدد الأجناس قالوا: رجل ورجلان، فإذا بلغ العدد ثلاثة قالوا: رجال، وقيل امرأة وامرأتان، ثُمَّ تركوا هذا الاسم في الجمع -فقالوا: نساء-، وقالوا أيضًا: فدلَّ أنَّ سمة الاثنين متميزة عن سمة الجماعة في الوجوه كلها، وأمَّا الجواب عن دليلهم بالآية الأولى والثانية، فما ذكرنا دليلٌ على أنَّ ذلك مذكور على وجه المجاز لا على وجه الحقيقة، وأمَّا قوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، فقد قيل: إن هذا الباب مخصوص لا يُقاس عليه غيره، وهو باب مفرد في ذكر ما في الإنسان من الجوارح فقوله ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾، وكذلك قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، والمراد بذلك اليمين من كل واحد منهما، ولو كان لزيد خاتم ولعمرو خاتم لم يصلح أن نقول: خذ خواتيمهما، والمراد خاتم واحد من كل واحد؛ بل الصحيح أن نقول: خذ خاتمهما، فصار هذا مخالفًا لجوارح الإنسان فافهم هذا فإنه يأت جنس في العربية، وكان الحجاج يقول: يا غلام اضربا عنقه وخليا عنه، ومن هذا قوله تعالى: ﴿أَلْقِيَا فِى جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [ق: ٢٤].

وأمَّا الخبر الذي رووه فلا نعرف صحته، وعلى أنَّ المراد به: أنَّ حكم الاثنين حكم الجماعة في ثواب صلاة الجماعة وانعقادها؛ وهذا لأنَّ كلام النَّبِيِّ ﷺ لا يحمل على تأويل الاسم اللغوي». اهـ.

وقال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٤٩٠/ وما بعدها):

«ولنا وجوه:

أحدها: أنَّ أهل اللغة أجمعوا على الفرق بين التثنية والجمع في التكلم والتصنيف وعلى الفرق بين ضمير الاثنين والجمع نحو ضربا وضربوا، ويضربان ويضربون، وضاربان وضاربون، دلَّ على أنَّ الاثنين ليس جمعًا وهو المطلوب.

الوجه الرابع: أنا قدَّمنا في اللغات أنَّ صحة النفي تدلُّ على انتفاء الحقيقة ولا شك في صحة قولنا: ليس الرجلان رجالًا وبالعكس، ليس الرجال رجلين، وذلك يدلّ على أنَّ الاثنين ليسا جمعًا حقيقة، كما أنَّ الرجال ليس تثنية حقيقة، وإنَّما يطلق عليها جمعًا بطريق المجاز.

قال المخالفون: قوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصۡمَانِ ٱخۡتَصَمُواْ فِي رَبِّهِمۡۖ﴾ [الحج: ١٩]، وخصمان مُثنّى والضمير في اختصموا ضمير جمع وقد ردَّه إلى خصمان، والضمير يجب أن يطابق ما يرجع إليه، فدلَّ على أنَّ خصمان مطابق لضمير الجمع وذلك يقتضي كونهما جمعًا، فإذن خصمان جمع وهو مثنى، فالمثنى أقل الجمع، الثاني: قوله ﷻ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾ [الحجرات: ٩]، فردَّ إلى المثنى ضمير الجمع والتقرير ما سبق.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ﴾ [ص: ٢١]، وكان الخصم المذكور اثنين بدليل قوله ﷻ بعد: ﴿خَصۡمَانِ بَغَىٰ بَعۡضُنَا عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾ [ص: ٢٢].

وأُجيب عن الثلاثة الأُوَل: بأنَّ الخصم والطائفة يقعان على القليل والكثير يُقال: رجل خصم، ورجلان خصم، ورجال خصم، لأنه من باب الوصف بالمصدر، نحو: رجل ضيف، ورجال ضيف، وقال اللَّه تعالى: ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]، ويكفي في ذلك واحد؛ لأنَّ خبرة مقبول في التعليم والتحذير، وقال اللَّه ﷻ: ﴿وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [النور: ٢]، والمراد جماعة منهم، وإذا كان الخصم والطائفة يقعان على القليل والكثير، لم يبق في الآيات حجة على أنَّ الاثنين أقل الجمع؛ لجواز أنهم في جميع الآيات أكثر من اثنين، أو يُقال في الطائفتين: إنه جمع ضميرهما باعتبار أفرادهما، لأنَّ الطائفة غالبًا تطلق على أفراد متعددة، فجمع الضمير باعتبار أفراد الطائفتين، وثنّاهما باعتبار مجموع كل واحد منهما، وكذا الكلام في: ﴿هَٰذَانِ خَصۡمَانِ ٱخۡتَصَمُواْ﴾ [الحج: ١٩] لأنها نزلت في علي بن أبي طالب وعمِّه حمزة وعُبيدة بن الحارث حين بارزوا عُتبة بن ربيعة، وأخاه وابنه الوليد يوم بدر، فكل خصم من الخصمين في الآية ثلاثة، فهما جميعًا ستة، فجمع الضمير باعتبار الأفراد وهي ستة، وتثنية الخصم باعتبار الكفر والإيمان اللذين اختصموا فيهما.

وأمَّا عن الرابع: وهو قوله ﷻ: ﴿فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾ [التحريم: ٤]، فمن وجهين:

أحدهما: أنَّ هذه تثنية معنوية؛ أي: هي تثنية في المعنى، وإن كان جمعًا في اللفظ؛ وذلك لأنَّ التثنية على ضربين: لفظية: وهي إلحاق الاسم المفرد ألفًا ونونًا ليدلَّا على أنَّ معه مثله، نحو زيدان وهندان ومسلمان ومسلمتان، ومعنوية: وهو ما أضيف من ذلك إلى اثنين

فيجتمع فيه تثنيتان، فيستثقل، فيرد إلى الجمع تخفيفًا مثل: قلوبهما ورؤوسهما وظهورهما وبطونهما إذ تثنيته اللفظية: قلباهما ورأساهما وظهراهما وبطناهما.

والوجه الثاني: وهو أنَّ القلب قد يُطلق على الميل الحاصل في القلب فيقال للمنافق: إنه ذو قلبين، والمؤمن له قلب واحد ولسان واحد، وإذا كان هذا سائغًا وجب حمل القلوب على الإرادات الحاصلة في القلب بطريق المجاورة، كما سمى العقل قلبًا لأنه محله في قوله ﷻ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧]، ويقوي هذا التأويل: ما رواه عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر عن قتادة في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، قال: مالت قلوبكما.

والصغت: الميل وهو الإرادة، وقد يتعدد لتقلب القلب مرة كذا ومرة كذا ومنه في الحديث: «**يا مقلب القلوب**»[1].

وقول الشاعر: وما سُمِّي الإنسان لِأُنْسِهِ ولا القلب إلَّا أنَّه يتقلَّبُ، **وأمَّا عن الخامس**: وهو أنَّ الإخوة جمع وقد حجبت الأم إلى السدس باثنين فبأنَّ نقول: لولا الإجماع لاعتبر في حجب الأم ثلاثة، كمذهب ابن عباس، ولهذا لما قال ابن عباس لعثمان ﵁: لم حجبت الأم بالاثنين من الإخوة، وإنَّما قال اللَّه تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، وليس الأخوان إخوة في لسانك ولا لسان قومك؟ فقال له عثمان: لا أنقض أمرًا كان قبلي وتوارثه النَّاس، ومضى في الأمصار.

فاحتج عثمان بالإجماع، وما منع أنَّ الأخوين ليسا إخوة، ولو كانا إخوة في اللغة ولو لغة قوم من العرب وإن شذوا لرد على ابن عباس وقال له: بلى الأخوان إخوة في لساني أو لسان بني فلان حملًا للقرآن على ظاهرة، لأنه الواجب ما أمكن، فلمَّا عدل عن ذلك إلى الإجماع دلَّ على صحة ما قاله ابن عباس من أنَّ الأخوين ليسا إخوة في لغة العرب، وهو يدلّ على أنَّ التثنية ليست جمعًا وهو المطلوب.

وأمَّا عن السادس: فبأنَّ المراد بالاثنين جماعة في حصول فضيلة الصلاة جماعة من حيث الحكم الشرعي، لا من حيث اللفظ اللغوي؛ لأنَّ الشارع إنَّما يُبيّن الأحكام التي بُعث لبيانها لا اللغات التي عرفت من غيره». اهـ.

• **المسألة (١٨٥): هل يصح في الأفعال دعوى العموم؟**

قال السمعانيّ في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ١٧٠- ١٧١):

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٢٦٥٤).

«وجملة ذلك، أنَّ العموم يصح دعواه في نطق ظاهر يستغرق الجنس لفظه، كالألفاظ التي ذكرناها فيما تقدم -وهي ألفاظ العموم- وأمَّا الأفعال فلا يصح فيها دعوى العموم؛ وأنها تقع على صفة واحدة، فإن عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها، وإن لم تعرف صار مجملًا فيما عُرفت صفته، مثل ما روي عن النَّبِيّ ﷺ أنه جمع بين الصلاتين في السفر(١)، فهذا مقصور على ما ورد فيه وهو السفر ولا يُحمل على العموم، وما لم يعرف، مثل ما روي أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ جمع بين الصلاتين في السفر، فلا نعلم أنه كان في سفر طويل أو سفر قصير، إلَّا أنه معلوم أنه لم يكن إلَّا في سفر واحد، فإذا لم يعلم ذلك بعينه وجب التوقف فيه حتى يعرف، ولا يدعي هو العموم، وكذلك القضايا في الأعيان، لا يجوز دعوى العموم فيها، وذلك مثل ما روى أنه ﷺ قضى بالشُّفْعة للجار(٢)، وقضى في الإفطار بالكفارة(٣)، وما أشبه ذلك، فلا يجوز دعوى العموم فيها؛ بل يجب التوقّف؛ لأنه يجوز أن يكون قضى بالشفعة لجار بصفة تختص به، أو قضى بالكفارة بجماع أو بغيره فيما يختص به المحكوم عليه، فلم يكن دعوى العموم.

وقال بعضهم: إنْ رُوي أنه كان يقضي تعلق بعمومه؛ لأنَّ ذلك للدوام، أَلَا تَرى أنه يُقال: فلان كان يقري الضيف ويصنع المعروف، وقال اللَّه تعالى في إسماعيل عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾ [مريم: ٥٥]، والمراد به التكرار؟». اهـ.

قلت: قال ربُّ العزة ﷻ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، وقال بصورة الحصر: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [النحل: ٦٤].

ورسول اللَّه ﷺ يُبيّن بالقول والفعل والإشارة والإقرار، فُسنّته ﷺ قولية وفعلية وتقريرية وهذا لا خلاف فيه، فالفعل من جملة البيان، والنَّبِيّ ﷺ معصوم في قوله وفعله وتقريره، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]، ومن جملة الوحي الفعل، قال ﷺ فيما رواه البخاري (٦٣١)، ومسلم (٢٤/ ٣٩١): «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»، وقال فيما رواه مسلم (٣١٠/ ١٢٩٧) «**خذو عني مناسككم**»، وشرَّع بفعله تعمّدًا، لما كان

(١) متفق عليه، البخاري (١١١٢)، ومسلم (٤٦/ ٧٠٤)، والترمذي (٥٥٣)، وأبو داود (١٢٢٠)، وابن حبان (١٤٥٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٣/ ١٦٣)، والدارقطني في «سننه» (١/ ٣٩٢- ٣٩٣)، وابن ماجه (١٠٦٩)، وغيرهم.
(٢) رواه البخاري (٢٢٥٧)، ومسلم (١٣٤/ ١٦٠٨)، والبخاري أيضًا (٢٢٥٨).
(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (١٩٣٦)، ومسلم (٨١/ ١١١١).

يتوضأ لكل صلاة فصلى الصلوات كلها في مرة بوضوء واحد، فيما رواه مسلم في «صحيحه» **(٨٦/ ٢٧٧)** من حديث بُريدة باب: «جواز الصلوات كلها بوضوء واحد» أنَّ النَّبِيّ ﷺ صلى الصلوات يوم الفتح بوضوء واحد، ومسح على خُفّيه فقال له عمر: لقد صنعت اليوم شيئًا لم تكن تصنعه، قال ﷺ: «**عمدًا صنعته يا عمر**»، والعصمة في القول والفعل، وقد كان وقع الفعل في بعض الأحيان أقوى من القول، ففيما رواه البخاري في صلح الحديبية **(٢٧٣٢)**، وفيه: «قال رسول اللَّه ﷺ لأصحابه: «**قوموا فانحروا ثُمَّ احلقوا**»، قال: فواللَّه ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلمَّا لم يقم منهم أحد، دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من النَّاس، فقالت أم سلمة: يا نبيّ اللَّه أتحب ذلك؟ اخرج ثُمَّ لا تكلم أحدًا منهم كلمة حتى تنحر بُدْنَك وتدْعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يُكلم أحدًا منهم حتى فعل ذلك، نَحَرَ بُدْنَهُ ودعا حالِقَهُ فحلقه، فلمَّا رأوْا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضًا».

قال ابن القيم في «زاد المعاد» (٣/ ٢٦٦) تحت الفوائد المستخلصة من صلح الحديبية:

«ومنها: أنَّ الأصل مشاركة أمته له في الأحكام إلَّا ما خصَّه الدليل، ولذلك قالت أم سلمة: «اخرج ولا تكلم أحدًا حتى تحلق رأسك وتنحر هديك»، وعلمت أنَّ النَّاس سيتابعونه». اهـ.

فهذا الحديث يبيّن أنَّ دلالة الفعل أقوى من دلالة القول، ومن ثَمَّ لا يُقال الفعل يحتمل كذا وكذا؛ لأنَّ النَّبِيّ ﷺ يُشرِّع بالفعل وهو معصوم.

أضف إلى ذلك هذه القاعدة الأصولية المتفق عليها: «لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة»، وقد نقل عليها الإجماع غير واحد.

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٢٩٥):

«وأمَّا الكلام في وقت البيان: اعلم أن لا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة». اهـ.

وقال ابن حزم في «الإحكام» (١/ ٨٣- ٨٧):

«لا يجوز تأخير البيان عن وقت إيجاب العمل ألبتة، ولا يجوز أن يؤخِّره النَّبِيّ ﷺ بعد وروده طرفة عين، ولسنا نقول هذا لأنَّ العقل يمنع ذلك، لكن لأنَّ النص قد ورد بذلك، وإنَّما منعنا من تأخير البيان عن وقت وجوب العمل لقول اللَّه تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقد علمنا أنه ليس في وُسع أحد أن يعمل بما لا يعرف به، وإنَّما منعنا من تأخير النَّبِيّ ﷺ البيان عن ساعة وروده ﷺ؛ لقول اللَّه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ

إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، فلو أخر ﷺ البيان عن ساعة وروده تلك المدة، وإن قلت مستحقًّا لاسم أنه لم يبلغ، ولو أنه لم يبلغ لكان عاصيًا، ولا ينسب هذا إلى النَّبِيّ ﷺ إلَّا جاهل، ومن تمادى على نسبته المعصية إليه في طيّ الشريعة وترك تبليغها فهو كافر بإجماع الأمة». اهـ.

ونقل الإجماع أيضًا عليها الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٧٤٤- ٧٤٧).

وعليه، فصلاته ﷺ الصلوات الخمس بوضوء واحد فعل وهو تشريع عام، وأفعاله في صلاته تشريع عام، وأفعاله في مناسك الحج تشريع عام، وكذلك، قضاؤه بالشفعة تشريع عام، وجمعه في السفر بين الصلوات تشريع عام في كل سفر طويلًا كان أم قصيرًا، وقضاؤه بالكفارة في من جامع في نهار رمضان تشريع عام لكل من جامع في نهار رمضان، وهكذا في أمثاله.

وعليه تعلم أنَّ قولهم: «هذه قضية عين لا عموم لها» فيه نظر، ولقد توسعت في هذه المسألة المهمة في كتابي: «التعارض والترجيح بين قاعدتي: إذا اجتمع الحاظر والمبيح قُدِّم الحاظر، والإعمال أوْلى من الإهمال»، وقدمَّت قاعدة: «الإعمال أوْلى من الإهمال»، والأصل إعمال كل السنَّة القوليَّة والفعليَّة بلا تقديم، وحاظرها ومبيحها بلا تقديم، مع ضرب الأمثلة فليرجع إليه.

وقد تناول الزركشي المسألة في «البحر المحيط» (٣/ ٩- ١٠)، وبيَّن أنَّ غالب الأصوليين على ما قاله السمعاني، ومنهم من قال بما رجّحته، فقال:

«**وقال ابن القشيري**: أطلق الأصوليون أنَّ العموم والخصوص لا يتصور إلَّا في الأقوال، ولا يدخل في الأفعال، أعني في ذواتها، فأمَّا في أسمائها فقد يتحقق، ولهذا لا يتحقق ادعاء العموم في أفعال النَّبِيّ ﷺ عند من استدل على أنَّ وقت العشاء يدخل بمغيب الشفق الأحمر، بما روي: أنه صلى العشاء بعد مغيب الشفق(١)، فالعموم في الأقوال دون المعاني والأفعال.

وقال أصحاب مالك: يكون العموم في الأفعال والأقوال، ولذلك استدلوا على أنَّ كل فطر بمعصية يوجب الكفَّارة بما روى أنَّ رجلًا أفطر فأمره النَّبِيّ ﷺ بالكفارة.

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٥٦٩)، ومن حديث جبريل المشهور الذي رواه الترمذي (١٥٠)، ونقل عن البخاري أنه أصح شيء في المواقيت ورواه الحاكم في «المستدرك» (٧٠٤)، وصححه ووافقه الذهبي، والبيهقي في «الكبرى» (١/ ٣٦٨)، وصححه المجد في «المنتقى» (٤١٨).

وقال أصحابنا: إطلاق معنى العموم يصح في الألفاظ والمعاني ودلائل الألفاظ من مفهوم أو دليل خطاب، وكذلك أحوال الفعل المَقْضيّ فيه بحكم من الأحكام إذا تُرك فيه التفصيل، كتخيير من أسلم على أختين بينهما[1]، ومن أسلم على عشر باختيار أربع[2]، ولم نسأله عن حقيقة عقودهن وقعن معًا أو مرتبًا، وأمَّا نفس الفعل الواقع فلا يصح دعوى العموم فيه، كما روى أنَّ النَّبِيّ ﷺ سها فسجد[3]، لا يجوز الاستدلال على أنَّ كل سهو يوجب السجود». اهـ.

قلت: لا نقول يوجب مطلقًا بل منه الواجب ومنه المستحب على ضوء المنسي، ولو لم يوجد في المسألة إلَّا الفعل لعموم قوله ﷺ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»، وكذلك ما ذكره في صلاة العشاء بعد مغيب الشفق كيف لا والحديث بيَّن بالأمر بالصلاة كما كان يصلي؟! فهذا عجيب، فلذلك خالف أصحاب مالك وقالوا بعموم الفعل حتى ألزموا كل من أفسد صومه بالإفطار ولو بغير جماع ألزموه بالكفّارة.

واعلم أنَّ النَّبِيّ ﷺ لا يفعل المكروه من أجل التشريع لأنه يُقتدى به.

قال القاضي أبو يعلى كما في «المسوّدة في أصول الفقه» (ص: ٧٤):

«**قال القاضي**: النَّبِيّ ﷺ لا يفعل المكروه ليبيّن به الجواز؛ لأنه يحصل فيه التأسي؛ لأنَّ الفعل يدلّ على الجواز، فإذا فعله استُدل به على جوازه وانتفت الكراهية». اهـ.

ثُمَّ فصَّل القول في الأفعال فقال (٧٤- ٧٥):

«واعلم أنَّ مسألة الأفعال لها ثلاثة أصول:

أحدها: أنَّ حكم أمته كحكمه في الوجوب والتحريم إلَّا أن يدلّ دليل يخالف ذلك.

الأصل الثاني: أن نفس فعله يدلّ على حكمه ﷺ: إمَّا حكم معين، أو حكم مطلق، وأدنى الدرجات الإباحة.

الأصل الثالث: أنَّ الفعل هل يقتضي حكمًا في حقنا من الوجوب مثلًا، وإن لم يكن

---

(١) رواه أبو داود (٢٢٤٣)، والترمذي (١١٣٠)، وقال: حديث حسن، وابن ماجه (١٩٥١) في السنن وابن حبان (٤١٥٥)، وحسنه المجد في «المنتقى» (٢٧٢٢)، وأعله البخاري كما قال الترمذي، وكذلك العقيلي، كما قال الشوكاني في «النيل» (ح٢٧٢٢).

(٢) رواه الترمذي (١١٢٨)، ونقل عن البخاري أنه حديث غير محفوظ، ورواه ابن ماجه (١٩٥٣)، وصححه المجد (ح٢٧٢٢) في «المنتقى».

(٣) رواه البخاري (١٢٢٩)، ومسلم (٩٧/ ٥٧٣).

واجبًا عليه، كما يجب على المأموم متابعة الإمام فيما لا يجب على الإمام هذا ممكن أيضًا، وقد نبَّه القرآن على هذا بقوله: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [التوبة: ١٢٠]، فصار واجبًا عليهم لموافقته، ولو لم يكن قد تعيَّن الغزو في ذلك الوقت، إلى غير ذلك الوجه.

وهذا الذي ذكرناه في المتابعة قد يُقال في كل فعل صدر منه اتفاقًا لا قصدًا، كما كان ابن عمر يفعل في المشي في طريق مكة، وكما في تفضيل إخراج التمر، وهذا في الاقتداء نظير الامتثال في الأمر، فالفائدة قد تكون في نفس تقيدنا بهديه وبأمره، وفي نفس الفعل المفعول المأمور به والمقتدى به، فهذا أحرى في الاقتداء، ينبغي أن تتفطن له فإنه لطيف، وطريقة أحمد تقتضيه، فإنّ أحمد تسرَّى لأجل المتابعة، واختفى ثلاثًا لأجل المتابعة، وقال: ما بلغني حديث إلَّا عملت به، حتى أعطى الحجام دينارًا، وكان يتحرى الموافقة في جميع الأفعال النبوية». اهـ.

ثُمَّ وجدت كلامًا للطوفي يناسب الذي اخترته فحمدت اللَّه تعالى، حيث قال في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٥٩/ وما بعدها):

«**المسألة الثالثة**: نحو: نهى رسول اللَّه ﷺ عن المزابنة[١]، وقضى بالشفعة[٢]، يَعُمَّ، خلافًا لقوم؛ أي: بقول الراوي: نهى رسول اللَّه ﷺ عن كذا، وقضى بكذا، يقتضي العموم؛ أي: يصح التمسك به في العموم في أمثال تلك القضية المحكيَّة، نحو: «نهى عن بيع الغرر»[٣]، و«قضى بالشفعة»، و«حكم بالشاهد واليمين»[٤].

خلافًا لقوم، منهم إمام الحرمين، والإمام فخر الدين، وأكثر الأصوليين فيما حكاه الآمدي، واختار هو صحة الاحتجاج به على العموم.

ولنا على صحة التمسك بها في العموم: أنَّ الصحابة ﷺ، وغيرهم من السلف أجمعوا على التمسك في الوقائع بعموم مثل هذا اللفظ في الأمر والنهي والترخيص، نحو: أمر رسول اللَّه ﷺ بوضع الجوائح[٥]، ورجع ابن عمر إلى حديث رافع بن خديج ﷺ: «نهى

---

(١) رواه البخاري (٢١٨٥)، ومسلم (١٥٤١)، والمزابنة بيع التمر بالتمر كيلًا، وبيع الكرم بالزبيب كيلًا.
(٢) رواه البخاري (٢٢١٤).
(٣) رواه مسلم (٤/ ١٥١٣).
(٤) رواه مسلم (١٧١٢).
(٥) رواه مسلم (١٥٥٤)، والجوائح: الآفات التي تصيب الثمار فتهلكها، يُقال جاحهم الدهر يجيحهم واجتاحهم الزمان إذا أصابهم بمكروه عظيم، فإذا باع رجل ثمرته على الشجر وسلم إلى المشتري=

رسول اللَّه ﷺ عن المُخابرة»[١]، وأخذوا بحديث: «نهى رسول اللَّه ﷺ عن المزابنة والمحاقلة وعن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه»[٢]، وبحديث زيد: «رخص رسول اللَّه ﷺ في العرايا»[٣]، وأشباه ذلك كثير، وإجماعهم على ذلك دليل على صحة التمسك به في العموم.

أمَّا دليل من منع العموم في هذه الصيغ فتقريره: أنَّ هذه قضايا أعيان؛ أي: قضايا وأحكام وقعت من النَّبِيّ ﷺ في محال معينة فحكاها الرواة عنه، فلا عموم في لفظها، ولا في معناها فلا يقتضي العموم، ثُمَّ إنَّ الخطاب أو الحكم في تلك الوقائع يحتمل أنه كان خاصًّا بشخص، فَوَهَمَ الراوي فظنَّ أنه عام، كما قد ثبت أنَّ النَّبِيّ ﷺ جعل شهادة خزيمة بن ثابت بشهادتين[٤]، ولم يجز التمسك به في العموم، وإذا احتمل ما ذكرناه لم يصح التمسك به في العموم مع تعارض الاحتمال؛ ولأنَّ الحجة ليست في لفظ الحاكي وهو الراوي، إنَّما الحجة في المحكي، وهو قول النَّبِيّ ﷺ أو فعله، نحو: أمر وقضي وحكم وذلك لا عموم فيه؛ لأنَّ الإخبار عن ذلك يصدق بوقوعه مرة واحدة؛ أي: يصح فيمن أمر مرة واحدة أن يُقال: أمر، وفيمن حكم مرة واحدة، أو قضى مرة واحدة أن يُقال: حكم وقضى، وحينئذ لا يبقى على العموم دليل.

أمَّا جواب دليلهم، فتقريره أن يُقال: قولكم قضايا أعيان فلا تعم، قلنا: قضايا الأعيان تعم بما ذكرناه من إجماع السلف على التمسك بها في العموم، وقولكم: يحتمل أنَّ الخطاب خاص فوَهم الراوي فظنَّه عامًّا، قلنا: الأصل عدم الوهم، والظاهر من الصاحبي العدل العارف بدلالات الألفاظ أنه لا ينقل ما يشعر بالعموم إلَّا وهو عالم بوجوده، وإلَّا كان مدلسًا ملبسًّا في الدين، وهو بعيد عنه جدًّا وبهذا يسقط قولهم: الحجة في المحكي لا في لفظ الحاكي؛ بل الحجة في عموم لفظ الحاكي، وليس هاهنا احتمال لا في فهم الراوي العموم من الخطاب الخاص ولا في لفظه؛ لوجهين: أحدهما: الإجماع المذكور من السلف على التمسك به في العموم، وذلك ينفي الاحتمال، أو ينفي كونه معتبرًا وإلَّا وقع الخطأ في

= بالتخلية، ثُمَّ هلكت بآفة فهي من ضمان البائع يجب عليه أن يضعها عن المشتري [«عون المعبود» (٦/ ٢٤٩)، «شرح مسلم» للنووي (١٠/ ١٦٤).

(١) رواه مسلم (١٥٤٧)، والمخابرة الشركة في الأرض بالمزارعة على نصيب معين كالثلث والربع، والخبرة النصيب [النهاية: (٢/ ٧)].

(٢) رواه البخاري (٢٣٨١)، (٣٣٧٥).

(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٢١٨٨)، ومسلم (٢٣٨٠).

(٤) رواه أبو داود في «سننه» (٣٦٠٧)، والنسائي (٤٦٦١)، والحاكم في «المستدرك» (٢١٨٧) صححه ووافقه الذهبي وأحمد في «المسند» (٢١٧٨٠).

الإجماع[١]، والوجه الثاني: أنَّ الأصل عدم الاحتمال.

وقد وقع أثناء البحث في المسألة ما يشعر بأنَّ النزاع فيها لفظي من جهة أنَّ المانع للعموم ينفي عموم لفظ الصيغ المذكورة نحو: أمر وقضى وحكم، وهو صحيح كما تقرر، والمثبت للعموم يُثبته فيها من دليل خارج وهو إجماع السلف على التمسك بها، فظهر أنَّ دليل الخصمين ليس متواردًا على محل واحد، والأقرب أن يُقال: إنَّ التعميم في المسألة حاصل بطريق القياس الشرعي، كما قال أبو زيد الدبوسي، وبيان ذلك أنا إذا رأينا النَّبِيّ ﷺ قد حكم بحكم أو قضى بقضاء في واقعة معينة ثُمَّ حدثت لنا واقعة مثلها سواء، قلنا: الحكم فيها كذا؛ لأنَّ النَّبِيّ ﷺ حكم به في واقعة كذا، وهذه الواقعة مثلها، فليكن الحكم فيها كذلك، لأنَّ حكم المِثْلَيْن واحد.

أمَّا أن يكون قضاؤه عليه السلام بحكم في واقعة معينة مُنزّلًا منزلة قوله: هذا الحكم هو حكم اللَّه في هذه الواقعة ونظائرها، أو كلما وقعت هذه الواقعة فاحكموا فيها بهذا الحكم فهذا بعيد جدًّا واللَّه تعالى أعلم بالصواب». اهـ.

● **المسألة (١٨٦): العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وبيان ضوابط ذلك:**

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ١٩٣/ وما بعدها):

«إذا ورد اللفظ العام على سبب خاص، وكان مستقلًّا بنفسه يجري على عمومه ولا يستقل بنفسه، وليس المعنيّ بالسبب، السبب الموجب للحكم، مثل ما نقل أنَّ ماعزًا زنى فرجمه رسول اللَّه ﷺ[٢]، أو سها النَّبِيّ ﷺ فسجد[٣]، وإنَّما المعنيّ بالسبب: مثل ما روي أنَّ النَّبِيّ ﷺ سُئل عن التوضؤ بماء البحر فقال: «**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**»[٤] فاقتضى الجواب أن يكون الماء

---

(١) قال المرداوي في «التحبير» (٥/ ٢٤٤٤): «واستدل للمذهب الأول بالعموم وهو الصحيح بإجماع الصحابة والتابعين في رجوعهم إليه وعملهم به كما سبق في خبر الواحد، ولأنه عدل عارف باللغة، فالظاهر أنه لا ينقل العموم إلَّا بعد ظهوره، وظن صدقه موجب لاتباعه له». اهـ.

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٨١٥، ٦٨١٦)، ومسلم (١٦٩١، ١٦٩٢).

(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (١٢٢٤)، ومسلم (٨٥/ ٥٧٠).

(٤) رواه الترمذي في «سننه» (٦٩)، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود (٨٣)، وابن ماجه (٣٨٦)، والدارمي في «سننه» (٧٢٨)، والحاكم في «المستدرك» (٥٠٠)، وحكم بإرساله البخاري، وضعفه ابن عبد البر سندًا وقوَّاه متنًا لتلقي العلماء له بالقبول، وضعفه الشافعي، ورجح الدارقطني وقفه، وصححه ابن منده وابن المنذر والبغوي، وقال الشافعي: هذا الحديث نصف علم الطهارة [«التلخيص الحبير» (١/ ٧- ١٢/ ح١)].

طهورًا في جميع وجوه الانتفاع، وكذلك روي أنَّ النَّبِيّ ﷺ سُئل عمن ابتاع عبدًا فاستعمله، ثُمَّ وجد به عيبًا فقال: «**الخراج بالضمان**»[١] فكان قوله: الخراج بالضمان عامًّا في هذا الموضوع وغيره، وكذلك الرخصة في العريّة[٢]، إنَّما وقعت بسبب فقراء لم يكن لهم ما يشترون به الرُّطب فإجاب رسول اللَّه ﷺ بالرخصة في العرية، فكان الجواب عامًّا في الفقراء والأغنياء.

واعلم أنَّ من أشرط إجرائه على عمومه هو أن يكون اللفظ المذكور يمكن أن يحمل على عمومه، فيكون مفيدًا من غير أن يعلق بذلك السبب، فأمَّا إذا لم يفد ما لم يصر عن السبب فإنه يكون مقصورًا عليه، وهذا كما روي أنه عليه السلام قال في جواب السائل حين سأله عن بيع الرطب بالتمر فقال: «**أينقص إذا جفّ؟**» قالوا: نعم، قال: «**فلا إذن**»[٣] فلا يمكن أن يحمل على ظاهره بدون السبب لأنه لا يستقل بنفسه في الإفادة.

فكل لفظ وجب إجراؤه على العموم عند تعرِّيه عن سؤال خاص وجب إجراؤه على العموم وإن خرج على سؤال خاص، وحكم الشريعة يثبت بقول الشارع لا بسؤال السائل، فاعتبر عموم لفظ الشارع وخصوصه، والحجّة المعتمدة: أنَّ الكلام في جواب له صيغة صالحة للسبب وغيره حتى يوجد الاستيعاب، وقد قام الدليل لنا على أنَّ صيغة العموم لاستيعاب كل ما يصلح له، فنقول: اللفظ العام الصادر عن الشارع أو عن حكم يجب إجراؤه على عمومه، إلَّا أن يمنع مانع، ولا مانع من إجرائه على عمومه فيجري، وهذا لأنه ليس من شرط الجواب أن لا يزيد على السبب، نعم من شرطه أن لا يقصر عن السبب، أما أن يكون من شرطه ترك الزيادة على السبب فلا، ببيّنة: أنه لا يلزم المجيب أن لا يجيب إلَّا بقدر السؤال لا من حيث العادة ولا من حيث الشريعة، ألا ترى: أنَّ اللَّه تعالى سأل موسى عليه السلام عمَّا في يمينه فقال: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه: ١٧]، فأجاب موسى: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا۟ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِى وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ﴾ [طه: ١٨]، فأجاب وزاد، فثبت أنَّ السؤال عن شيء خاص لا يوجب قصر اللفظ عليه، يدلّ عليه: أنَّ تخصيص العموم يكون

---

(١) رواه أحمد في «المسند» (٢٥٨٠٠)، وأبو داود في «سننه» (٣٥١٠)، وابن ماجه (٢٢٤٣)، والترمذي (١٢٨٥، ١٢٨٦)، وقال: حديث حسن صحيح، والحاكم في «المستدرك» (٢١٧٩)، (٢١٧٧)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٢) متفق عليه وقد مرَّ.

(٣) رواه الترمذي في «سننه» (١٢٢٥)، وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه (٢٢٦٤)، وأبو داود (٣٣٥٩)، والنسائي (٤٥٤٥)، وابن حبان (٤٩٨٢) في «صحيحه»، وانظر «التلخيص الحبير» (ح١١٤٣).

بالمنافي، ولا منافاة بين السبب والخطاب في شيء ما ولم يجره التخصيص، وهذه كلمات معتمدة فليكن التعويل عليها». اهـ.

قلت: ويحسم الأمر هنا، ما رواه البخاري في «صحيحه» **(٥٢٦)**، ومسلم **(٣٩- ٤٣/ ٢٧٦٣)** عن عبد اللَّه بن مسعود ﵁: أنَّ رجلًا أصاب من امرأة قبلة -وفي رواية- جاء رجل إلى النَّبِيّ ﷺ فقال: يا رسول اللَّه! إني عالجت امرأة في أقصى المدينة وإني أثبت منها ما دون أن أمسَّها، فأنا هذا، فاقض فيَّ ما شئت فقال له عمر: لقد سترك اللَّه، لو سترت نفسك، قال: فلم يرد النَّبِيّ شيئًا فقام الرجل فانطلق، فأتبعه النَّبِيّ ﷺ رجلًا دعاه، وتلا عليه هذه الآية: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾ [هود: ١١٤]، فقال الرجل: أَلِي هذه؟ يا رسول اللَّه! قال: «**لمن عمل بها من أمتي**»، وفي رواية: فقال معاذ: يا رسول اللَّه! هذا لهذا خاصةً أو لنا عامةً؟ قال: «**بل لكم عامةً**»، وكذلك في رواية: فقال رجل من القوم: يا نبيّ اللَّه! هذا له خاصة؟ قال: «**بل للناس كافةً**»، والحديث ظاهر الدلالة جدًّا على المطلوب، فإنه خرج لسبب ثُمَّ كان لكافة الأمة، فكان من أقوى ما يستدل به في هذه المسألة مطلقًا.

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٥٨٦):

«ورود العام على سبب خاص، وقد أطلق جماعة من أهل الأصول الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وحكوا ذلك إجماعًا كما رواه الزركشي في البحر». اهـ.

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٥٠١/ وما بعدها):

«الاعتبار فيما ورد على سبب خاص بعمومه لا بخصوص السبب، خلافًا لمالك وبعض الشافعية، وذكر القرافي في «التنقيح» أنَّ العموم إذا كان مستقلًا دون سببه فهو على عمومه عند أكثر المالكية خلافًا للشافعي والمزني، وعن مالك روايتان، وقال في الشرح: فيه ثلاثة مذاهب.

يختص بسببه، لا يختص بسببه، الثالث: الفرق بين المستقل وغيره، فالمستقل لا يختص بسببه، كقصة عويمر حيث قذف امرأته فنزلت: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ﴾ [النور: ٦] الآية[(١)]، وغير المستقل يختص كقوله ﵇: «**أينقص الرطب إذا جف؟**» قالوا: نعم، قال: «**فلا إذن**»[(٢)]، فقوله: «**إذن**»، كلام غير مستقل فيجب ضمه إلى السؤال، ويصير تقديره:

---

(١) رواه البخاري (٢٦٧١، ٤٧٤٧)، ومسلم (١٤٩٣).
(٢) حديث صحيح وقد مرَّ آنفًا.

لا يُباع الرطب بالتمر؛ لأنه ينقص إذا جف.

ولنا على أنَّ اللفظ العام الوارد على سبب خاص لا يختص به مطلقًا وجهان:

أحدهما: أنَّ الحجة في لفظ الشارع لا في سببه، وإذا كان الأمر كذلك وجب مراعاة اللفظ عمومًا وخصوصًا كما لو ورد ابتداءً على غير سبب، فلو سألت امرأة زوجها الطلاق، فقال: كل نسائي طوالق، عمَّهُن الطلاق مع خصوص السبب، ولو سأله جميع نسائه الطلاق فقال: فلانة طالق اختص الطلاق بها وإن عمَّ السبب، وكذا لو قيل: سرق هؤلاء الجماعة، فقال: اقطعوا سارق نصاب من حِرْز، لاختص القطع به مع أنَّ سببه أعمَّ، فدوران الحكم مع اللفظ عمومًا وخصوصًا يدلّ على ما ذكرناه.

الوجه الثاني: أنَّ أكثر أحكام الشرع وردت لأسباب خاصة، كورود حكم الظهار في أوس بن الصامت[1]، وحكم اللعان في شأن هلال بن أمية، فلو كان السبب الخاص يقتضي اختصاص العام به لما عمَّت هذه الأحكام لكنه باطل بالإجماع.

فإن قيل: لعلَّ هذه الأحكام عمَّت بدليل منفصل لا يقتضي العموم قلنا: الأصل عدم ذلك الدليل، واللفظ العام صالح للتعميم فتجب إضافته إليه». اهـ.

● **المسألة (١٨٧): العام في الأشخاص هل هو عام في الأحوال والأزمنة؟**

قال الزركشي في «البحر المحيط في أصول الفقه» (٣/ ٢٩/ وما بعدها):

«**مسألة في**: أنَّ العام في الأشخاص هل هو عام في الأحوال والأزمنة؟ ويظن كثير من النَّاس أنَّ البحث في هذه المسألة ممَّا أثاره المتأخرون وليس كذلك؛ بل وقع في كلام من قبلهم، والمشهور: نعم، وممَّن صرح به الإمام أبو المظفر السمعاني في: «القواطع» في الكلام على استصحاب الحال فقال: لأنَّ لفظ العموم دال على استغراق جميع ما يتناوله اللفظ في أصل الوضع في الأعيان وفي الأزمان، وفي أي عين وجد ثبت الحكم فيها بعموم اللفظ، هذا كلامه، وكذلك قال الإمام فخر الدين في «المحصول» في كتاب القياس حيث قال جوابًا عن سؤال: قلنا: لـمَّا كان أمرًا بجميع الأقيسة كان متناولًا لا محالة لجميع الأوقات، وإلَّا قدح ذلك في كونه متناولًا لكل الأقيسة. انتهى.

وهو ظاهر كلام الغزالي في «فتاويه» فإنه قال فيما إذا قال لأمته الحامل: كل ولد تلدِينه فهو حر، كما يشمل الذكر والأنثى، يشمل اختلاف الوقت فينبغي أن يعم ويتكرر. هذا لفظه.

---

(١) رواه أحمد في «المسند» (٢٤٢٥٠)، وابن ماجه في «السنن» (٢٠٦٣)، والحاكم في «المستدرك» (٣٧٩١) وصحّحه ووافقه الذهبي، والترمذي في «السنن» (١٢٠٠) وحسّنه.

وقد نص الشافعي فيما إذا قال: أنت طالق، ثُمَّ قال: أردت: إن دخلت الدار إنه لا يُديّن، وإذا نوى شهرين يُديَّن، ففرق بين الزمان والمكان وظاهر كلام مجلِّي في «الذخائر»، والرافعي وغيرهما: أنه لا فرق، فإنهما حكيا وجهين في التدين في «إن دخلت الدار».

وقال الإمام: وللفقيه نظر في هذا، فإنَّ قول القائل: إن كلمت زيدًا يتعلق بالأزمان ظاهرًا على العموم، بخلاف إن دخلت الدار، فإنَّ اللفظ لا يدلّ على التقييد، وتبعه الغزالي حيث قال: اللفظ عام في الأزمان، فإذا قال: أردت شهرًا، فكأنه خصص العام، قال الرافعي: وقد تُقبل هذه المسألة فيقال: اللفظ عام في الأحوال، إلَّا أنه خصصه بحال دخول الدار. انتهى.

لكن الإمام قائل: بأنَّ اللفظ لا يُنبئ عن الأحوال، وإنَّما يدلّ على الأزمان، على أنَّ هذا اللفظ لا عموم له ألبتة، وإنَّما هو مطلق، وزعم القرافي أنَّ العام في الأشخاص مطلق في الأزمان والبقاع والأحوال والتعلقات، فلا تعم الصيغة في شيء من هذه الأربع من جهة ثبوت العموم في غيرها، حتى يُوجد لفظ يقتضي فيها العموم؛ لأنَّ العام في الأشخاص لا دلالة له على خصوص يوم معين ولا مكان معين ولا حالة مخصوصة، فإذا قال: اقتلوا المشركين عمَّ كل مشرك بحيث لا يبقى فرد، ولا يعم الأحوال، حتى لا يقتل في حال الهدنة والذمة، ولا خصوص المكان، حتى يدلّ على المشركين في أرض الهند مثلًا، ولا الأزمان حتى يدلّ على يوم السبت مثلًا، ويستعمل كذلك في دفع كثير من الاستدلالات بالألفاظ من الكتاب والسنة، فيؤدِّي إلى بعض الأحوال التي اتفق عليها الخصمان، فيقال: إنَّ اللفظ مطلق في الأحوال، وقد عملت به في الصورة الفلانية، والمطلق يكفي في العمل به مرة واحدة، فلا يلزم العمل به في صورة النزاع، وقد ارتضاه الأصفهاني «في شرح المحصول»، وفي كلام الآمدي في مسألة الاحتجاج بقول الصحابي ما يشير إلى القول بهذه القاعدة.

وقد ردَّها جماعة منهم الشيخ تقي الدين ابن تيمية في «شرح العمدة» فقال: وهذا عندي باطل؛ بل الواجب أنَّ ما دلَّ عليه العموم في الذوات مثلًا يكون دالًّا على ثبوت الحكم في كل ذات تناولها اللفظ، ولا تخرج عنها ذات إلَّا بدليل يخصّه، فمن أخرج شيئًا من ذلك فقد خالف مقتضى العموم، نعم يكفي في العمل المطلق مرَّة، كما قالوا، ونحن لا نقول بالعموم في هذه المواضع من حيث الإطلاق، وإنَّما قلنا به من حيث المحافظة على ما تقتضيه صيغة العموم في كل ذات، فإن كان المطلق لا يقتضي العمل به مرة مخالفة لمقتضى صيغة العموم، قلنا بالعموم محافظة على مقتضى صيغته، لا من حيث أنَّ المطلق يعم.

مثال ذلك: إذا قال: من دخل داري فأعطه درهمًا، فمقتضى الصيغة العموم في كل ذات صدق عليها أنها داخلة، فإذا قال قائل: هو مطلق في الأزمان، وقد عملت به مرة فلا يلزم أن أعمل به أخرى لعدم عموم المطلق، قلنا له: لمَّا دلت الصيغة على العموم في كل ذات دخلت الدار، ومن جملتها الذوات الداخلة في آخر النهار، فإذا أخرجت تلك الذوات فقد أخرجت ما دلت الصيغة على دخوله وهي كل ذات.

ثُمَّ استدل الشيخ على ذلك بحديث أبي أيوب، فإنه لمَّا روى قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**لا تستقبلوا القبلة ببول ولا غائط ولا تستدبروها**» الحديث، أتبعه بأن قال: «**فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت نحو الكعبة فننحرف عنها ونستغفر اللَّه** ﷻ»[(١)] قال: فإنَّ أبا أيوب من أهل اللسان والشرع، وقد استعمل قوله: «**ولا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها**» عامًّا في الأماكن وهو مطلق فيها، وعلى ما قاله هؤلاء لا يلزم منه العموم، وعلى ما قلناه يعم بمعنى، فيكون العام في الأشخاص عامًّا في الأمكنة.

وقد ردَّ بعضهم هذا الاستدلال من جهة أنَّ في اللفظ هنا ما يدلّ على العموم، وهو وقوع الاستقبال نكرة في سياق النفي فيعم جميع الأماكن في الشام وغيره، والنزاع إنَّما هو فيما إذا لم يكن هناك قرينة على العموم، فالحديث حجة للقرافي، فإنه لو كان عموم الفعل في سياق النهي يقتضي العموم في المكان لما كان لتعريف المكان بالألف واللام فائدة.

وتمسك آخرون في ردِّ هذه القاعدة بحديث أبي سعيد بن المُعلَّى حيث دعاه النَّبِيّ ﷺ، وهو في الصلاة فلم يُجبْه فقال ﷺ: «**ألم يقل اللَّه**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡ﴾ [الأنفال: ٢٤]؟» الحديث[(٢)]، فقد جعله رسول اللَّه ﷺ عامًّا في الأحوال؛ لأنه احتج عليه بالآية وهو في الصلاة؛ ورُدَّ بأن ذلك جاء من صيغة «إذا» المقتضية للتكرار في جميع الأزمان والأحوال.

وقد خالف الشيخ تقي الدين ابن تيمية في «شرح العمدة» في موضع آخر هذه القاعدة فقال في حديث بيع الخيار[(٣)]: إنَّ الخيار عام، ومتعلقه وهو ما يكون فيه الخيار مطلق، فيحمل على خيار الفسخ، وهذا اعتراف بمقالة القرافي، وربَّما أيده بعضهم بقوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التوبة: ٥]، قال: فلو كان العام في المشركين لكان «وجودتموهم» تكرارًا،

---

(١) رواه البخاري (٣٩٤)، ومسلم (٢٦٤).
(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٤٦٤٧).
(٣) رواه البخاري (٢٠٨٢)، ومسلم (١٥٣١).

و«حيث» من صيغ العموم في المكان، قاله القاضي عبد الوهاب.

وقد توسط الشيخ علاء الدين الباجي بين هذين القولين فقال ما معناه: إنَّ معنى كون العام في الأشخاص مطلقًا في الأحوال والأزمان والبقاع أنه إذا عُمل به في الأشخاص في زمان ما ومكان ما وحالةٍ ما لا يعمل به في تلك الأشخاص مرة أخرى في زمان آخر ونحوه، أمَّا في أشخاص أخرى ممَّا يتناوله لذلك اللفظ العام فيعمل به، لأنه لو لم يُعمل به لزم التخصيص في الأشخاص، كما قال الشيخ تقي الدين، فالتوفية بعموم الأشخاص أن لا يبقى شخص ما في زمان ومكان وحال إلَّا حكم عليه، والتوفية بالإطلاق أن لا يتكرر ذلك الحكم، فكل زانٍ مثلًا يجلد بعموم الآية، وإذا جلد مرة ولم يتكرر زناه بعد ذلك لا يجلد ثانية في زمان آخر ومكان آخر، فإنَّ المحكوم عليه وهو الزاني والمشرك وما أشبه ذلك فيه أمران: أحدهما الشخص، والثاني الصفة، كالزنى والشرك لما دخلت عليهما أداة العموم أفادت عموم الشخص لا عموم الصفة، والصفة باقية على إطلاقها، فهذا معنى قولهم: العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع، فبمطلق زنى حُدَّ، وكل شخص حصل منه مطلق شرط قُتل بشرطه، فرجع العموم والإطلاق إلى لفظة واحدة باعتبار مدلولها.

واعترض على هذا: بأنَّ عدم التكرار جاء من أن مطلق الأمر لا يقتضي التكرار، فلا حاجة إلى أخذ ذلك من الإطلاق؛ وُردَّ بأنَّ إطلاق الأمر أحد المقتضيات للإطلاق في الأزمان وغيرها فلا تنافي بينهما.

قلت: وهذا مستمد ممَّا ذكره الشرح ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام» حيث قال: إنَّا نقول: أمَّا كون اللفظ العام في الأشخاص مطلقًا في الأحوال وغيرها ممَّا ذكر فصحيح، وأمَّا الطريقة المذكورة في الاستدلال، فيلزم منها عود التخصيص إلى صيغة العموم، ويبقى العموم في تلك الأحوال لا من حيث إنَّ المطلق عام باعتبار الاستغراق؛ بل من حيث إنَّ المحافظة على صيغة العموم في الأشخاص واجب، فالعموم من حيث وجوب الوفاء بمقتضى الصيغة العامة، لا من حيث إنَّ المطلق عموم استغراق.

وأمَّا قولهم: إنَّ المطلق يكفي في العمل به مرة فنقول: هل يكتفى فيه بالمرة فعلًا أو حملًا؟ فإن كان الأول فمسلم، وإن كان الثاني فممنوع، وبيانه: أنَّ المطلق إذا فُعِل مقتضاه مرة، ووجدت الصورة الجزئية الداخلة تحت الكل كفى ذلك في العمل به، كما إذا قال: أعتق رقبة، ففعل ذلك مرة، لا يلزم إعتاقه رقبة أخرى؛ لحصول الوفاء بمقتضى الأمر من غير اقتضاء اللفظ العموم، وكذلك إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، فدخلت مرة وحنث،

لا يحنث بدخولها ثانية، لوجود مقتضى اللفظ فعلًا من غير اقتضاء العموم.

أمَّا إذا عمل به مرَّة حملًا؛ أي: في صورة من صور المطلق لا يلزم التقييد بها، ولا يكون وفاءً بالإطلاق؛ لأنَّ مقتضى تقييد الإطلاق بالصورة المعيَّنة حملًا أن لا يحصل الاكتفاء بغيرها، وذلك يناقض الإطلاق، ومثاله إذا قال: أعتق رقبة، فإنَّ مقتضى الإطلاق أن يحصل الإجزاء بكل ما يسمى رقبة؛ لوجود المطلق في كلِّ مَنْ يعتق من الرقاب؛ وذلك يقتضي الإجزاء به، فإذا خصصنا الحكم بالرَّقبة المؤمنة منعنا إجزاء الكافرة، ومقتضى الإطلاق إجزاؤها إن وقع العتق بها، فالذي فعلناه خلاف مقتضاه، قال: فتنبَّه لهذه المواضع التي ترد عليك من ألفاظ الكتاب والسنَّة إذا كان الإطلاق في الأحوال وغيرها ممَّا يقتضي الحمل على البعض فيه عود التخصيص إلى محل العموم وهي الأشخاص أو مخالفة مقتضى الإطلاق عند الحمل، فالحكم بعدم التقييد لوجود الوفاء بمقتضى الإطلاق أو العموم إلَّا بدليل منفصل، أمَّا إذا كان الإطلاق في صورة لا تقتضي مخالفة صيغة العموم ولا تنافي مقتضى الإطلاق، فالكلام صحيح.

ويتعدى النظر بعد القول بالنسبة إلى ما ذكرنا إلى أمر آخر، وهو أن ينظر إلى المعنى المقصود بالعموم، فإن اقتضى إخراج بعض الصور وعدم الجري على ظاهر العموم، وجب أن ينظر في قاعدة أخرى وهي: أنَّ اللفظ إذا قصد به مُعيَّن، فهل يحتج به فيما لم يقصد به أوْ لا؟ فإن قلنا بالأول فلا حاجة بنا إلى هذا، وإلَّا احتجنا إلى النظر فيها بعد الانتهاء بمقتضى صيغة العموم، وأنَّ الوفاء بمقتضاها واجب، فهذا ما عندي في هذا الموضع والذي يزيده وضوحًا: أنَّ اللفظ إذا كان مطلقًا في هذه الأحوال يلزم منه أن لا يصح التمسك بشيء من العمومات أو أكثرها؛ إذْ ما من عام إلَّا وله أحوال متعددة بالنسبة إلى الذوات التي يتعلق بها العموم، فإذا اكتفينا في العمل بحالة من الحالات تعذر الاستدلال بغيره، وهذا خلاف ما درج عليه الناس». اهـ.

• **المسألة (١٨٨): لا يُعمل بالدليل العام حتى يُبحث عن الدليل المُخَصَّص**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٤١/ وما بعدها):

«قال الصيرفي في كتاب «الدلائل»: : ذهب جماعة إلى أنَّ ما سُمع من النَّبِيّ ﷺ من القرآن والسنَّة من العام مخاطبًا به، فلا يجوز أن يتركه حتى يبيّنه للمخاطبين؛ ليصلوا إلى علم ما أُمِروا به، وأمَّا الساعة، فقد تكامل الدين، وثبت الناسخ والمنسوخ، فليس على مَن سمع آية من العام العمل بها حتى يسأل أهل العلم، فيعرف حكمها لما في ذلك من النسخ

والتخصيص، وإن كان ممَّن يبحث وله أن يبحث فقد أتى بما يمكنه فليس عليه اعتقاد ما سمعه، إذ قد بلغ ما يمكنه في الجملة، وليس للعلم غاية ينتهي إليها حتى لا يفوته منها شيء.

وقال العزالي في «المستصفى»: لا خلاف أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة المخصصة؛ لأنَّ العموم دليل بشرط انتفاء المُخَصِّص، والشرط بعد لم يظهر، وكذلك كل دليل يمكن فيه المعارضة، وذلك كإلحاق الفرع بالأصل في القياس، فالعلة دليل بشرط العلم بنفي الفارق، وقد تبعه الآمدي وابن الحاجب فنقلا الإجماع على امتناع العمل بالعام قبل البحث عن كل ما يمكن أن يكون مخصّصًا.

وغلطهما الشيخ تقي الدين في «شرح العنوان» متمسكًا بكلام الشيخ أبي إسحاق، ومن نقل الخلاف مقدم على من نقل الإجماع لمزيد الاطلاع. انتهى.

قلت: وهذا لا ينافي الخلاف، فقد بيّنَّا أنَّ ذلك طريقة في المذهب قاطعة بذلك، وطريقة حاكية للخلاف، على أنَّ من النَّاس من عكس هذه الطريقة فقال: المعروف ما ذكره الغزالي ومن تبعه، وخلاف الصَّيْرفي إنَّما هو في اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به، وإذا ظهر مخصص يتغير الاعتقاد، هكذا نقله عنه إمام الحرمين والآمدي وغيرهما.

وعلى هذا فنصب الخلاف على التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص كما نقله الإمام فخر الدين وأتباعه غلط؛ بل هما مسألتان: اعتقاد العموم وهي مسألة خلاف الصيرفي، وامتناع التمسك به قبل البحث عن المخصص وهي مسألة إجماع.

وقال الأصفهاني في «شرح المحصول»: هما مسألتان: إحداهما قبل مجيء وقت العمل، والحق فيها ما اختاره إمام الحرمين: أنَّ العموم ظاهر والعمل مقطوع به، وثانيتها: عند وقت العمل به وهي مسألة الغزالي والحق فيها ما اختاره.

والذي يتحصل من كلامهم: أنه لا يجوز الهجوم على العمل بمقتضى العموم دون البحث عن المخصص، وأمَّا الخلاف المحكي عن الصَّيْرفي وابن سُرَيْج فهو حكم مقتضى العموم ابتداءً، ويعتمد على ظهور التخصيص ابتداءً، والخلاف في العام في إجرائه على عمومه، وفي الخاص في إجرائه على حقيقة واحدة، فمن أوجب الاستقصاء عن المخصص أوجب البحث عن المقتضي بحمل اللفظ عل المجاز وهكذا جعل الهندي خلاف الصيرفي قبل حضور وقت العمل به، قال: فإن حضر وقته وجب العمل به إجماعًا لكن مع الجزم بعدم المخصص.

فإذا أوجبنا البحث عن المخصص فاختلف في المدَّة التي يجب فيها البحث والمختار وفاقًا لإمام الحرمين وابن سُرَيْج والغزالي والمحققين الأول: أنَّ عليه تحصيل علم أو ظن

باستقصاء البحث، أمَّا الظن فبانتفاء الدليل في نفسه، وأمَّا القطع بانتفائه في حقه يتخير عن نفسه عن الوصول إليه بعد بذل وسعه، وهذا الظن بالصحابة في مسألة المخابرة ونحوها، وكذلك الواجب في القياس والاستصحاب، وكل ما هو مشروط بنفي دليل آخر.

ويجتمع من كلام الأصحاب في المسألة أقوال أخر، فقد قال الماورديّ والرويانيّ كلاهما في الأقضية: ليس لزمان الاجتهاد والنظر وقت مُقدَّر، وإنَّما هو معتبر بما يؤدي الاجتهاد إليه من الرجاء واليأس.

وقال القفال الشاشي في كتابه: ليس لمدة البحث زمن محدد ولكنها معقولة، هذا كما أنَّ المجتهد إذا لم يجد نصًّا في الحادثة يجتهد حتى يجد ما يتعلق به، وليس له في ذلك زمن محدود، فإن لم يجد في ذلك ما يدلّ على خصوصها واحتاج إلى التقييد بما عنده من الأصول، فلعله أن يتنبَّه به على خصوص، إن كان فيها، كما سأل الصحابة عن قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وقالوا أينا لم يظلم؟ فأنزل اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣][(١)]، وسألوا النَّبِيّ ﷺ عن قوله: «**من أحب لقاء اللَّه أحب اللَّه لقائه، ومن كره لقاءه كره اللَّه لقاءه**» فقالوا: أينا لا يكره الموت؟ فكشف لهم عن المعنى[(٢)].

قال الشيخ ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام»: الموجبون للبحث عن المخصص إن أرادوا به أنه لابدَّ أن يجتهد من نظره فيما تأخر من النصوص، أو ما يتيسر له مراجعته ممَّا ستعرفه باحتمال التخصيص فذلك صحيح، وإن أرادوا به التوقف حتى يقع على ما لعلَّه لم يبلغه من النصوص، ولا يشعر به مع قرب المراجعة فلا يصح، والدليل عليه: أنَّ علماء الأمصار ما برحوا يفتون بما بلغهم من غير توقف على البحث في الأمصار والبلاد عمَّا لعله أن يكون تخصيصًا.

- **[منشأ الخلاف في المسألة:]**

إنَّ مثار الخلاف في وجوب البحث أمران:

أحدهما: التعارض بين الأصل والظاهر.

والثاني: عدم المخصص هل هو شرط في العموم أو التخصيص من باب المعارض؟ فيه

(١) رواه البخاري (٣٤٢٩) في «صحيحه».

(٢) رواه البخاري (٦٥٠٧)، ومسلم (٢٦٨٤)، وفيه قال «**ليس كذلك، ولكن المؤمن إذا بُشر برحمة اللَّه ورضوانه وجنته أحب لقاء اللَّه فأحب اللَّه لقاءه، وإن الكافر إذا بُشر بعذاب اللَّه وسخطه كره لقاء اللَّه وكره اللَّه لقاءه**»، وذلك عند الموت كما في رواية البخاري: (٢٦٨٥).

قولان يؤخذان ممَّا سبق، وكما في تخصيص العلة.

والصيرفي يقول: إنَّ التخصيص مانع فيتمسك بالعموم ما لم ينتهض المانع، لأنَّ الأصل عدمه، وابن سُرَيْج يقول: عدمه شرط، فلابدَّ من تحققه وحاصله: أنَّ ابن سُرَيج يقول: صيغ العموم لا تدلُّ على الاستيعاب إلَّا عند انتفاء القرائن، وانتفاء القرائن شرط، فلابدَّ من البحث، هكذا نقله ابن السمعاني وغيره.

وقال القاضي أبو الطيب: إنَّما يدل على العموم صيغة مجردة والتجرد لم يثبت وهذا كما نقول: إذا شهد عند الحاكم شاهدان لا يُعرف حالهما، فإنه يجب السؤال عن عدالتهما، ولا يجوز الحكم بها قبل السؤال؛ لأنَّ البيِّنة الشاهدان مع العدالة لا الشاهدان فقط.

وذكر الشافعي في كتاب «أحكام القرآن» ما يومئ إليه، فإنه قال: وعلى أهل العلم عند تلاوة القرآن والسنَّة طلب الدلائل ليفرقوا بين الحتم وغيره في الأمر والنهي.

فنص على وجوب طلب الدلائل المميّزة بين مواقع الكلام ولم يكلهم إلى نفس الكلام». اهـ.

ثُمَّ بيَّن الزركشي أنَّ الأمر لا يتطرق إلى التوقف بالعمل بالعموم، فإنه بعد البحث وعدم وجود المخصص أُجري العام على عمومه وهو الحق.

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٥٤٣):

«**وقال الآمدي: اتفق الكل على امتناع العمل بموجب العموم قبل البحث عن المخصص». اهـ.**

- **المسألة: (١٨٩): العموم المعنوي:**

وهو مشتمل على جملة نقاط: **قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ١٤٦/ وما بعدها):**

«**ويشتمل على مسائل:**

- **الأولى: المفرد المحلى بالألف واللام إذا جعلناه للعموم**: فالعموم فيه من حيث المعنى على أصح الوجهين عند ابن السمعاني؛ لأنَّ الألف واللام لابدَّ أن تفيد التعريف، وليس التعريف إلَّا تعريف الجنس، وإذا قلنا: إنَّ اللفظ يفيد واحدًا خرج الألف واللام عن كونهما للجنس، ولم يبق لهما فائدة، وإذا ثبت أنها للجنس ثبت الاستغراق؛ لأنه إذا قال: الإنسان، أفادَ دُخول كل من كان من جنس الإنسان في اللفظ.

• **الثانية: إذا علق الشارع حكمًا في واقعة على علَّة تقتضي التعدي إلى غير تلك الواقعة:**

مثل: حَرَّمْتُ السُّكَّر لكونه حُلْوًا، فإن قطع باستقلالها، فالجمهور على التعدي، قياسًا، وشذَّ من قال فيه يتعدَّى باللفظ، فإن لم يقطع بل كان ظاهرًا فيه كما في المُحْرِم الذي وقصته ناقته وقوله ﷺ: «**لا تخمّروا رأسه ولا تقربوه طيبًا، فإنه يبعث يوم القيامة مُلّبيًا**»(١)، فإنَّ الظاهر عدم الاختصاص بذلك المُحْرِم، فاختلفوا في أنه يعمُّ أم لا؟، فقال أبو حنيفة: لا يعم؛ لأنه يحتمل تخصيص ذلك بهذه العلة؛ لأنه وقصت به ناقته لا مجرد إحرامه، أوْ لأنه علم من نيته إخلاصه، وغيره لا يُعلم منه ذلك، واختاره الغزالي وحكاه عن القاضي أبي بكر، والصحيح أنه عام واختلف القائلون به: هل عمَّ بالصيغة أو بالقياس؟ على قولين محكيين عن الشافعي، والصحيح أنه عام بالقياس.

قلت: والذي رأيته في كتاب التقريب للقاضي خلاف ما نقل ابن الحاجب عنه، إذا طردت العلة ولم يكن احتمال اختصاص العلة بصاحب الواقعة، فإن أمكن أن تكون العلة خاصة به لم يعم، كقوله: «**لا تخمّروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبِّيًا**» قال: يعمم بتعميم ذلك في كل محرم، وفي الحديث ما يقتضي تخصيصه بذلك المحرم؛ فإنه علَّل الحكم بأنه يبعث مُلبِّيًا، وهذا ممَّا لا نعلمه في حق كل محرم.

وقال أبو الحسين: يعم، وهو يقتضي ترجيح الصيغة، ونقل ذلك عن الصيرفي.

والذي وجدته في كتابه «الإعلام» إطلاق ثبوت الحكم في كل مَنْ وجدت فيه تلك العلة، ومثله بقوله ﷺ لفاطمة بنت أبي حُبَيْش، وقد سألته عن الاستحاضة: «**دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ثُمَّ اغتسلي وصلي**»(٢) قال: فلا يقتضي تخصيصها بذلك الحكم؛ بل يقتضي ثبوته بذلك لذلك المعنى وهو الاستحاضة حيث وجدت، إلَّا أن يصرح بالتخصيص، وذهب حُذَّاق الحنابلة إلى أنه يعمُّ باللفظ لا بالقياس، حتى إنهم حكموا بكون العلة المنصوصة يُنسخ بها كما يُنسخ بالنصوص والظواهر، مع منعهم من النسخ بالقياس، ذكر هذا غير واحد، منهم القاضي أبو يعلى، وابن عقيل، وأبو الخطاب، وابن الزاغوني وغيرهم.

• **الثالثة: قال الشافعي: ترك الاستفصال في وقائع الأحوال مع قيام الاحتمال يُنزَّل منزلة العموم من المقال:**

وعليه اعتمد في صحة أنكحة الكفار، وفي الإسلام على أكثر من أربع نسوة، وغير ذلك،

---

(١) رواه مسلم (٩٨/ ١٢٠٦) في «صحيحه».
(٢) رواه البخاري (٣٠٦)، ومسلم (٦٦/ ٣٣٤).

لقضية غيلان[١] حيث لم يسأله ﷺ عن كيفية ورود العقد عليهن في الجمع والترتيب، فكان إطلاق القول دالًا على أنه لا فرق بين أن تقع تلك العقود معًا أو على الترتيب، واستحسنه منه محمد بن الحسن، وهذه المسألة فيها أربعة مذاهب:

أحدها: وعليه نص الشافعي: أنَّ اللفظ مُنزَّل منزلة العموم في جميع محامل الواقعة.

والثاني: أنه مجمل فيبقى على الوقف.

والثالث: أنه ليس من أقسام العموم؛ بل إنَّما يكفي الحكم فيه من حاله عليه السلام لا من دلالة الكلام.

والرابع: اختيار إمام الحرمين وابن القُشيري أنه يعم إذا لم يعلم عليه السلام تفاصيل الواقعة، أمَّا إذا علم فلا يعم، وكأنه قيَّد المذهب الأول.

تأول أبو حنيفة الحديث على وقوع العقد عليهن دفعة واحدة، فإن وقع مرتبًا فإنَّ الأربع الأُول تصح ويبطل ما عداه، وأجاب أبو المظفر بن السَّمْعَاني: بأنَّ احتمال المعرفة بكيفية وقوع العقد من غَيْلان وهو رجل من ثقيف وَفَدَ على النَّبِيّ ﷺ، وزوجاته في نهاية البعد، ونحن إنَّما ندَّعي العموم في كل ما يظهر فيه استبهام الحال، ويظهر من الشارع إطلاق الجواب، فلابدَّ أن يكون الجواب مسترسلًا على الأحوال كلها.

قلت: لاسيما والحال حال بيان بحدوث عهد غيلان بالإسلام.

قال الأستاذ أبو منصور: وقد وافقنا أهل الرأي على هذا في غُرَّة جنين الحرَّة لأنه عليه السلام أوْجب فيه غرَّةً عبدًا أو أمة[٢]، ولم يسأل عنه: هل كان ذكرًا أو أنثى؟ فلمَّا ترك التفصيل فيه دلَّ على التسوية فيهما: انتهى.

ولذلك استدلوا لاعتبار العادة في أيام الحيض للاستحاضة بحديث أم سلمة: «**لتنظر عدد الليالي والأيام التي كانت تحيضهن من الشهر فلتترك الصلاة بقدرها**»[٣].

---

(١) رواه الترمذي (١١٣٠)، وقال: حديث حسن، وأبو داود في «سننه» (٢٢٤٣)، وابن ماجه (١٩٥١)، وابن حبان (٤١٥٥)، وحسنه المجد في «المنتقى» (٢٧٢٢)، وصحح الرواية الأخرى، وهي عند الترمذي (١١٢٨)، وابن ماجه (١٩٥٣)، ولفظه: «أسلم غيلان الثقفي وتحته عشر نسوة فأسلمن معه، فأمره النَّبِيّ ﷺ أن يختار منهنَّ أربعًا» رواه أيضًا ابن حبان (٤١٥٦)، والحاكم في «المستدرك» (٢٧٧٩-٢٧٨٣)، وصححه ابن حبان والدارقطني والبيهقي وحسنه الترمذي وأعله البخاري، والعقيلي، كما قال الشوكاني في «النيل» (٢/ ١٩٩).

(٢) رواه البخاري (٦٧٤٠)، ومسلم (٣٦/ ١٦٨١)، والغُرَّة: أصلها بياض في وجه الفرس وتطلق على النسّمة؛ أي: جعل دية الجنين قيمة عبد أو أمة قيل لونهما أبيض كالغُرَّة. [فتح الباري (ح٦٩٠٥).

(٣) متفق عليه، وقد مرَّ قريبًا.

قالوا: فأطلق الجواب باعتبار العادة من غير استفصال عن أحوال الدم من سواد وحمرة وغيرهما، فدلَّ هذا على اعتبار العادة مطلقًا وتقديمها على التمييز، وأصحابنا استدلوا بحديث فاطمة بنت أبي حُبَيْش أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال لها: «**إنَّ دم الحيض أسود يُعرف، فإذا كان كذلك فأمسكي عن الصلاة**»[1]، فأطلق اعتبار التمييز[2] من غير استفصال لها، هل هي ذاكرة لعادتها أم لا؟ لكنه مخالف لهذه القاعدة.

- **تنبيهات:**

الأول: هذه القاعدة مقصورة بما إذا وجد اللفظ جوابًا عن السؤال، فأمَّا التقرير عند السؤال فهل يُنزل منزلة اللفظ حتى يعمَّ أحوال السؤال في الجواب وغيره؟ لم يتعرضوا له، وقال ابن دقيق العيد: الأقرب تنزيله طردًا للقاعدة؛ ولإقامة الإقرار مقام الحكم عند الأصوليين؛ إذْ لا يجوز تقريره لغيره على أمر باطل، فنزل منزلة القول المبيِّن للحكم، فيقوم مقام اللفظ في العموم، فإن قيل: التقرير ليست دلالته لفظية، والعموم من عوارض[3] الألفاظ، ولهذا قال الغزالي: لا عموم للمفهوم؛ لأنَّ دلالته ليست لفظية، فالجواب: أنَّ قولنا منزل منزلة العموم بمعنى شمول الحكم للأحوال، فلا يجعله حقيقة في العموم، ومن أمثلته حديث: «**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**»، فإنَّ السائل قال للنَّبِيّ ﷺ: «**إنا نركب البحر ومعنا القليل من الماء، فإن توضَّأنا به عطشنا**»[4] الحديث، فاستدل به على أنَّ إعْداد الماء الكافي للطهارة بعد دخول الوقت مع القدرة عليه غير لازم، لأنهم أخبروا بأنهم يحملون القليل من الماء، وهو كالعام في حالات حملهم بالنسبة إلى القدرة عليه والعجز عنه، لضيق مراكبهم وغير ذلك بالنسبة إلى ما قبله وما بعده أيضًا، وقد أقره النَّبِيّ ﷺ، ولم ينكر عليه، فيكون ذلك دالًّا على جوازه في هذه الأحوال، كما يدلّ عليه اللفظ الوارد في الأمثلة المتقدمة مع ترك الاستفصال.

الثاني: أنَّ ظاهر قوله مع قيام الاحتمال تعليق الحكم بالاحتمال كيف كان مرجوحًا وغيره، فيحصل التعميم فيه وفي غيره، والظاهر أنَّ الاحتمال المرجوح لا يدخل، وحينئذ

---

(١) رواه أبو داود في «سننه» (٢٨٦)، والحاكم في «المستدرك» (٦١٨)، وصححه ووافقه الذهبي، وابن حبان في «صحيحه» (١٣٤٨)، والبيهقي في «السنن» (١/ ٣٢٥)، والدارقطني في «سننه» (١/ ٢٠٦- ٢٠٧). وحسن المجد في «المنتقى» (٣٧٢)، وضعفه أبو داود في سننه.

(٢) يعني: تمييز المستحاضة لدم الحيض بمواصفات عن دم الاستحاضة، وانظر «القواعد والضوابط الفقهية لدماء المرأة الطبيعية» لراقمه.

(٣) يعني من صفاتها.

(٤) سبق تخريجه قريبًا.

فيختص التصوير بالاحتمالات المتقاربة المتساوية في الإطلاق قاله الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد، وقال جَدُّه المُقْتَرح: لم يُرد الشافعي بذلك مطلق الاحتمالات حتى يندرج فيه التجويز العقلي، وإنَّما يريد احتمالًا يُضاف إلى أمر واقع، لأنه لو اعتبر التجويز العقلي لأدَّى إلى رد معظم الوقائع التي حكم فيها الشارع، إذ ما من واقعة إلَّا ويحتمل أن يكون فيها تجويز عقلي.

ويشهد للأول قول الشافعي في «الأم» في مناظرة له: قلَّ شيء إلَّا ويطرقه الاحتمال، ولكن الكلام على ظاهره حتى تقوم دلالة على أنه غير مراد.

أبان بذلك إلى أنه لا نظر إلى احتمال يخالف ظاهر الكلام، وإذا ثبت أنَّ ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم، فالعموم يتمسك به من غير نظر إلى احتمال التخصيص وإمكان إرادته كسائر صيغ العموم، فالتمسك بلفظه مع ترك الاستفصال بمنزلة التنصيص على العموم، فلا يعدل عنه بمجرد الاحتمال.

الثالث: أنه قد استشكل هذه القاعدة بما نُقل عن الشافعي أيضًا:

- **أنَّ قضايا الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال.**

قال القرافي: سألت بعض فضلاء الشافعية عن ذلك فقال: يحتمل أن يكون للشافعي قولان في المسألة، ثُمَّ جمع القرافي بينهما بطريقين:

أحدهما: أنَّ مراده بالاحتمال المانع من الاستدلال: الاحتمال المساوي أو القريب منه، والمراد بالاحتمال الذي لا يقدح الاحتمال المرجوح، فإنه لا عبرة به، ولا يقدح في صحة الدلالة، فلا يصير اللفظ به مجملًا إجماعًا، لأنَّ الظواهر كلها كذلك لا تخلو عن احتمال، لكنه لما كان مرجوحًا لم يقدح في دلالتها.

والثاني: أنَّ الاحتمال تارة يكون في دليل الحكم، وتارة في محل الحكم، فالأول هو الذي يسقط به الاستدلال دون الثاني.

ومثَّل الأول بقوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**»[1] فيحتمل أن يكون سيق لوجوب الزكاة في كل شيء حتى الخضروات، كما يقول به أبو حنيفة ويكون العموم مقصودًا له؛ لأنه أتى بلفظ دال عليه وهو ما لا يحتمل أنه لم يقصده، لأنَّ القاعدة أنه إذا خرج اللفظ لبيان معنى لا يحتج به في غيره، وهذا إنَّما سيق لبيان المقدار الواجب دون الواجب فيه، فلا يحتج به على العموم في الواجب فيه، وإذا تعارضت الاحتمالات سقط الاستدلال به على وجوب الزكاة في الخضروات.

---

(١) متفق عليه، وقد مرّ.

قال: ومثله المحرم الذي وقصته راحلته، فيحتمل التخصيص به، ويحتمل العموم في غيره، وليس في اللفظ ما يرجح أحدهما فيسقط الاستدلال على التعميم في حق كل محرم. انتهى كلامه.

وهذا الجمع يخالف طريقة الشافعي، فإنَّ الشافعي يقول بالعموم في مثل هذه الحالة بالقياس كما سبق، وليس في هذين الطريقين ما يُبيّن به الفرق بين المقامين؛ لأنَّ غالب وقائع الأعيان الشك واقع فيها في محل الحكم.

والصواب في الجمع بينهما ما ذكره الأصفهاني في «شرح المحصول»، والشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام»، وغيرهما: أنَّ القاعدة الأولى في ترك استفصال الشارع الاستدلال فيها بقول الشارع وعمومه في الخطاب الوارد على السؤال عن الواقعة المختلفة الأحوال، والعبارة الثانية في الفعل المحتمل وقوعه على وجوه مختلفة، فهي في كون الواقعة نفسها لم تفصل وهي تحتمل وجوهًا يختلف الحكم باختلافها فلا عموم له، كقوله: صلى في الكعبة، أو فعل فعلًا؛ لتطرق الاحتمال إلى الأفعال[1]، والواقعة نفسها ليست بحجة، وكلام الشارع لا احتمال فيه.

- **الرابعة: في أنَّ المُقتضَيَ هل هو عام أم لا؟**

ولابدَّ من تحرير تصْويره قبل نصب الخلاف فنقول: المقتضِي -بكسر الضاد- هو اللفظ الطالب للإضمار، بمعنى: أنَّ اللفظ لا يستقيم إلَّا بإضمار شيء، وهناك مضمرات متعددة، فهل له عموم في جميعها أوْ لا يعم؛ بل يكتفي بواحد منها؟ وأمَّا المقتضَى بالفتح فهو المضمر نفسه، هل نقدِّره عامًّا، أم يكتفي به خاص؟

إذا عرفت هذا فظاهر كلام الشيخ أبي إسحاق في «اللُّمع»، وشرحها وابن السمعاني في «القواطع» أنَّ الكلام إنَّما هو في القسم الثاني، حيث قالا: الخطاب الذي يفتقر إلى الإضمار لا يجوز دعوى العموم في إضماره، كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] فإنه يفتقر إلى إضمار، فبعضهم يُضمر «وقت إحرام الحج أشهر معلومات»، وبعضهم يضمر «وقت أفعال الحج»، والحمل على العموم لا يجوز؛ بل يحمل على ما يدلّ الدليل على أنه مراد به، لأنَّ العموم من صفات النطق، فلا يجوز دعواه في المعاني، قالا: وكذلك لا يجوز دعوى العموم في «**لا نكاح إلَّا بولي**»[2]، في نفي الفضيلة، ومن الفقهاء من يحمله على العموم

(١) مرَّ الكلام مفصّلًا أنَّ النَّبِيّ ﷺ معصوم في تشريعه وهو يشرِّع بالقول والفعل والتقرير، فلا تتطرق الاحتمالات إلى فعله لذلك.

(٢) رواه أبو داود (٢٠٨٥)، والترمذي (١١٠١)، وابن ماجه في السنن وابن حبان (٤٠٧٦)، والحاكم في=

في كل ما يحتمله؛ لأنه أعمّ فائدة، ومنهم من يحمله على الحكم المختلف فيه، لأنَّ ما سواه معلوم بالإجماع، قال الشيخ أبو إسحاق: وهذا كله خطأ؛ لأنَّ الحمل على الجميع لا يجوز، وليس هناك لفظ يقتضي العموم ويحمل على موضع الخلاف؛ لأنه ترجيح بلا مرجّح. انتهى.

وحاصله: أنَّ موضع النزاع إنَّما هو في المضمر لا في المُضمر له، فإنَّ المُضمر له منطوق، وبذلك صرح شمس الأئمة السَّرَخْسِي، وأبو زيد الدَّبّوسي في «التقويم»، وصاحب «اللباب» من الحنفية، فقالوا: المقتضى ما اقتضاه النص وأوجبه شرطًا لتصحيح الكلام، والنص مقتض له، كقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[1]، ولم يرد غير ذلك، لأنه غير مرفوع بل رافع، فعلم أنَّ المراد بمقتضى الكلام: الحكم، أو الإثم، أو هما جميعًا.

فالشافعي أثبت للمقتضى عمومًا، وعندنا لا عموم له، لأنَّ دلالته ضرورية للحاجة فيقدر بقدر ما يصح المذكور به عندنا، وقال الشافعي: المقتضى كالمنصوص في احتمال العموم والخصوص.

ومنشأ الخلاف: أنَّ المقتضى عند الشافعي ثابت بالنص، فحكمه حكم النص، وعند الحنفية أنه غير مذكور فكان معدومًا حقيقة، وإنَّما يجعل موجودًا بقدر الحاجة، وما ثبت بالضرورة يُقَدَّر بقدرها، وقد أريد به رفع الإثم بالإجماع فلا يزاد عليه.

ثُمَّ فرَّع السَّرَخْسِي على الخلاف المسألة السابقة، وهي: ما لو قال: إنْ أكلْتُ فعبدي حرّ ونوى طعامًا، فعند الشافعي يعمل بنيّته؛ لأنَّ الأكل يقتضي مأكولًا، وذلك كالمنصوص عليه، فكأنه قال: إن أكلت طعامًا، فلمَّا كان للمقتضى عموم عنده بنيّة التخصيص، وعندنا لا يعمل لأنه لا عموم للمقتضى، ونيَّة التخصيص فيما لا عموم له لاغية. انتهى.

وجعل غيره الحديث من باب الحذف لا من باب الاقتضاء، فكان التقدير الحكم والإثم من باب الاشتراك، والمشترك لا عموم له، وكذا قوله ﷺ: «**إنَّما الأعمال بالنيَّات**»[2]، والفرق بينهما أنَّ في الحذف ينتقل الحكم من المنطوق إلى المحذوف، وفي المقتضى

= «المستدرك» (٢٧١٧)، وصححه ووافقه الذهبي، وصححه المجد في «المنتقى» (٢٦٥٧) بشواهده، والبيهقي في «الكبرى» (٧/ ١٠٧)، وانظر «التلخيص الحبير» (ح١٦٠٤- ١٦٠٧).

(١) رواه ابن ماجه (٢٠٤٥)، والدارقطني في «سننه» (٤/ ١٧٠/ رقم ٣٣)، والطبراني في «الكبير» (١١١٤١)، وابن حبان في «صحيحه» (٧٢١٩)، والحاكم في «المستدرك»، وصححه (٢٨٠١)، ووافقه الذهبي، وحسنه النووي، في الأربعين النووي وانظر «التلخيص الحبير» (ح٤٥١).

(٢) متفق عليه، وقد مرّ.

لا ينتقل من المقتضى شيء؛ بل يقدر قبله ما يصححه، قالوا: ونظيره الميتة أبيحت للضرورة فيقتصر على سدّ الرمق ولا يتناول ما وراءه من الشبع بخلاف المنصوص فإنه عامل بنفسه، فيكون بمنزلة المُذكّى يعم سائر جهات الانتفاع». اهـ.

وقال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (٢/ ٥١٣/ وما بعدها):

«يصح ادِّعاء العموم في المضمرات والمعاني: فأمَّا المضمرات نحو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، و﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ﴾ [المائدة: ٩٦] معلوم أنه لم يُرد نفس العين لأنها فعل اللَّه تعالى، وإنَّما المراد أفعالنا فيها فيعم تحريمها بالأكل والبيع، وكذلك قول النَّبِيّ ﷺ: «**لا أحل المسجد لحائض ولا جنب**»(١) ليس المراد عين المسجد، وإنَّما المراد به أفعالنا فهو عام في الدخول واللبث.

وكذلك قوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**»، والنسيان لا يمكن رفعه؛ لأنه قد تقضّى، والمراد به حكمه، فهو عام في المأثم والحكم به، وكذلك قوله: «**لا نكاح إلَّا بوليّ**» عام في الصحة والكمال.

وقد قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في رواية صالح في الرجل يُحَدِّث نفسه بما إن سكت عنه يخاف أن يكون قد أشرك فقال، يُروى عن النَّبِيّ ﷺ أنه قال: «**إنَّ اللَّه تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم**»(٢) فاستعمل هذا في رفع المأثم، وقد استعمله في رفع الحكم في رواية.

وذهب الأكثر من أصحاب أبي حنيفة والشافعي إلى أنه لا يعتبر العموم في ذلك، ودليلنا: أنَّ قوله: «**رُفع**» قد عُلم أنه ما أراد به نفس الفعل؛ لأنَّ ذلك لا يمكن رفعه بعد وقوعه، وكذلك قوله: «**لا نكاح إلَّا بوليّ**» لا يمكن رفعه بعد وقوعه، وإنَّما أريد ما تعلق بذلك الفعل والعقد، فصار اللفظ محمولًا على ذلك بنفسه لا بدليل، ويحصل تقديره كأنه قال: رفع عن أمتي ما تعلّق بالخطأ والنسيان فيعم المأثم والحكم، ولا نكاح إلَّا بولي، يعم الكمال والصحة.

وكذلك: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، قد علمنا أنه لم يرد اللفظ بل أراد ذلك وما هو

---

(١) رواه أبو داود (٢٣٢) في سننه، وابن ماجه (٦٤٥)، والطبراني في «الكبير» (٨٨٣)، وفيه أفلت بن خليفة مجهول الحال، وصححه ابن خزيمة وحسنه ابن القطان (التلخيص الحبير: ح١٨٥]، وضعفه ابن حزم والخطابي والمجد ابن تيمية والبخاري وصححه ابن سيد النَّاس [«نيل الأوطار» ح(٣٠٥)، (٣٠٦)].

(٢) متفق عليه: البخاري (٥٢٦٩)، ومسلم (١٢٧).

أعلى منه، فصار كأنه قال: لا تقربهما بسوء.

واحتج المخالف: بأنَّ قولنا: عموم معناه: خطاب موضوع للجنس، ولفظ يعم الجنس، وهذا لا يوجد في المعاني والمضمرات، فإنَّ المضمر والمعنى ليس بلفظ.

والجواب: أنا قد بيّنّا أن اللفظ مُراد بهذا من الوجه الذي بيّنَّا، فإن قيل: فيجب أن تقولوا: إنَّ التخصيص يدخل على المضمرات والمعاني، قيل: هكذا نقول». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ١٥٦) أيضًا:

«وقد حكى البصير الماوردي في «الحاوي»، و«الحاصل» أنَّ في المسألة مذاهب: أحدها: أنه عام وبه قال جماعة من الحنفية، ونقله القاضي عبد الوهاب عن أكثر الشافعية والمالكية وصححه النووي في «الروضة» في كتاب الطلاق.

فقال: المختار أنه لا يقع طلاق الناسي، لأنَّ دلالة الاقتضاء عامة يعني من قوله: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**» فإنه يحتمل أن يكون التقدير: حكم الخطأ أو إثمه أو كل منهما جميعًا، وقاعدة الشافعي تقتضي التعميم؛ ولهذا كان كلام الناسي عنده لا يُبطل الصلاة، فأنه ﷺ قال: «**لعن اللَّه اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها، وأكلوها أثمانها**»[(١)]، وذلك يدلّ على إضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم في التحريم، وإلَّا لما لزمهم الذم ببيعها ومثل: «**لا صلاة إلَّا بفاتحة الكتاب**»[(٢)]، فأصحابنا يقدرون واحدًا، ثُمَّ يرجحون تقدير ما كان أقرب إلى نفي الحقيقة، وهو الجواز مثلًا، سواءً كان أعمّ من غيره أم لا والخصم يقدّر الكل، وقد يظهر واحد معين بدليل مستفاد من خارج، فلا ينبغي لأحد أن يخالف هنا، كما قال ابن الحاجب؛ بل يقدر ما ظهر، فإن كان عامًّا فهو عام، وإلَّا فلا، فالعام كقوله: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]؛ أي: وقت الحج، والخاص، كقوله: «**لا هجرة بعد الفتح**»[(٣)]؛ أي: لا تجب؛ فإن الإجماع منعقد على جواز الهجرة، وأنَّ الأصوليين قالوا: إذا تعين للمقتضى أحد المضمرات كان كظهوره في اللفظ، فإنَّ الذي يسبق إلى الفهم من تحريم الأمهات تحريم وطئهن، وإذا كان كذلك كان كالمغلوط به فلا إجمال، بخلاف نحو «**رفع عن أمتي الخطأ**»، فإنه لم يقم دليل يُعيّن أنَّ المراد بالمرفوع الحكم أو غيره.

---

(١) متفق عليه: البخاري (٢٢٣٦)، ومسلم (٧١/ ١٥٨١)، وأبو داود في «سننه» (٣٤٨٨).
(٢) رواه البخاري (٧٥٦) في «صحيحه»، ومسلم (٣٩٤).
(٣) متفق عليه: البخاري (٢٧٨٣)، ومسلم (١٨٦٤).

- **[هل هناك فرق بين دلالة الاقتضاء ودلالة الإضمار؟:]**

الكلام في هذه يستدعي فهم دلالة الاقتضاء، وهل هي مغايرة للإضمار؟

وقد اختلف في ذلك، فذهب جماعة من الحنفية منهم أبو زيد الدبّوسي إلى عدم المغايرة، لأنَّ كُلًّا منهما عبارة عن إسقاط شيء من الكلام، لا يتم الكلام بدونه نظرًا إلى العقل أو الشرع أو إليهما لا إلى اللفظ؛ إذْ اللفظ صحيح منهما، وذهب الجمهور إلى الفرق، ثُمَّ اختلفوا في وجه التغاير على أقوال: أحدها: وبه يشعر كلام الإمام فخر الدين: أنَّ الاقتضاء: إثبات شرط يتوقف عليه وجود المذكور، ولا يتوقف عليه صحة اللفظ نحو: اصعد السطح، فإنه يقتضي نصب السُّلم، وهو أمر يتوقف عليه وجود الصعود، ولا تتوقف عليه صحة اللفظ، بخلاف الإضمار، فإنه إثبات أمر تتوقف عليه صحة اللفظ، وهذا ضعيف، لأنَّ قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] من باب الإضمار ولا يتوقف اللفظ على إضمار الأهل؛ لأنَّ العقل لا يحيل السؤال إلى القرية.

وثانيها: أنَّ في صورة الإضمار تغيير إسناد اللفظ عند التصريح بالمضمر كالأهل في: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، بخلاف الاقتضاء، فإنه يبقى الإسناد على حاله، ورُدَّ أيضًا باتفاق الأصوليين على أنَّ قوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**» من باب الاقتضاء، مع أنه يتغيّر الإسناد بالمضمر.

وثالثها: أنَّ المضمر كالمذكور لفظًا، ولهذا له عموم، ولهذا لو قال لامرأته: طلقي نفسك، ونوى ثلاثًا صحت نيّته، إذ المصدر مُضمر فيه، فكأنه قال طلقي نفسك طلاقًا، وأمَّا المقتضى فليس هو كالمذكور لفظًا، ولهذا لا يعم، ورُدَّ بأنا لا نُسلم إضمار المصدر في الأولى؛ لأنه على خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلّا لضرورة ولا ضرورة فيه.

قال الصفي الهنديِّ: والصحيح الفرق بينهما من حيث المعنى واللفظ، أمَّا من حيث المعنى فالمقتضى أعمُّ من المضمر؛ لأنَّ المقتضى قد يكون مشعورًا به للمتكلم، وقد لا يكون، بخلاف المضمر، فإنه لا يكون إلَّا مشعورًا به، لأنه اسم مفعول من أضمره المتكلم، فعلى هذا كل مضمر مقتضى ولا عكس، وأمَّا من حيث اللفظ، لأنه عبارة عن إسقاط شيء يدلّ عليه الباقي، بخلاف الاقتضاء، فإنه قد يحتاج فيه إلى تأمل ونظر، وثانيهما: أنَّ في صورة الإضمار تغيير إسناد اللفظ عند التصريح بالمضمر، وفي الاقتضاء قد يكون كذلك، كقوله: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**»، وقد لا يكون كما في: اصعد السطح، وكذلك في أعتق عبدك عني، والحاصل أنهما يفترقان من جهة لا يتم إلَّا بهما.

● [أقسام ما يُضمر من الكلام لتصحيحه:]

وقال عبد العزيز في: «شرح البزدوي»: وجعل الأصوليون منَّا ومن الشافعية ما يضمر في الكلام لتصحيحه على أقسام: أحدها: ما أُضمر لضرورة صدق المتكلم، كقوله: «**رفع عن أمتي**»، والثاني: ما أُضمر لصحته عقلًا، كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، والثالث: لصحته شرعًا، كقوله: أعتق عبدك عنِّي، وسمُّوه مقتضى، ولذلك قالوا في حدِّه: هو جعل غير المنطوق منطوقًا لتصحيح المنطوق، ثُمَّ اختلفوا، فذهب الشافعي إلى القول بجواز العموم في الثلاثة، وبعضهم إلى المنع فيها، وإلى أنَّ اسم المقتضى يطلق على الثالث، وسمُّوا الباقي محذوفًا ومضمرًا، وقالوا بالعموم في المضمر دون المقتضى». اهـ.

● **لا يلزم من إضمار شيء في المعطوف أن يُضمر في المعطوف عليه:**

وقال المرداوي في «التحبير» (٥/ ٢٤٥٠/ وما بعدها):

«لا يلزم من إضمار شيء في المعطوف أن يُضمر في المعطوف عليه، أو عطف الخاص على العام لا يقتضي تخصيص المعطوف عليه، أو هل يلزم أن يضمر في المعطوف ما يُمكن ممَّا في المعطوف عليه، وإذا لزم ولم يضمر في المعطوف خاص يلزم أن يكون المعطوف عليه كذلك؟ ومثلوا لهذه المسألة بقول النَّبِيّ ﷺ فيما رواه أحمد وأبو داود والنسائي: «**لا يُقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في بعهده**»(١)، والخلاف في هذه المسألة مشهور بين العلماء، مع الاتفاق على أنَّ النكرة في سياق النفي للعموم، فالحنفية ومن تابعهم يقدرون تتميمًا للجملة الثانية لفظًا عامًّا تسوية بين المعطوف عليه في متعلّقه فيكون على حَدِّ قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، فيقدر: ولا ذو عهد في عهده بكافر؛ إذْ لو قدَّم خاصًّا، وهو ولا ذو عهد في عهده بحربي؛ لزم التخالف بين المتعاطفين، وأن يكون تقديرًا بلا دليل، بخلاف ما لو قدَّر عامًّا، فإنَّ الدليل دلَّ عليه من المصرح به في الجملة التي قبلها، وحينئذ فيخصص العموم في الثانية بالحربي بدليل آخر، وهو الاتفاق على أنَّ المعاهد لا يُقتل بالحربي، ويقتل بالمعاهد والذمي، قالوا: وإذا تقرر هذا وجب أن يخصص العام المذكور أولًا؛ ليتساويا فيصير: لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي.

وأمَّا أصحابنا وغيرهم، فإذا قدَّروا في الجملة الثانية فإنَّما يُقدّرون خاصًّا فيقولون:

---

(١) رواه أحمد في «المسند» (٦٦٩٠)، وصححه أحمد شاكر، وأبو داود في «السنن» (٢٧٥١)، وحسنه الحافظ في «فتح الباري» (١٢/ ٢٦١)، وصححه المجد في «المنتقى» (ح٣٠٠٢)، وابن ماجه (٢٦٨٥).

ولا ذو عهد في عهده بحربي؛ لأنَّ التقدير إنَّما هو بما تندفع به الحاجة بلا زيادة، وفي التقدير بحربي كفاية، ولا يضر تخالفه مع المعطوف عليه في ذلك، إذ لا يُشترط إلَّا اشتراكهما في أصل الحكم، وهو هنا منع القتل بما يذكر، أو بما يقوم الدليل عليه لا في كل الأحوال، كما في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فإنه مختص بالرجعيات، وإن تقدم المطلقات بالعموم(١).

قال بعض أصحابنا المتأخرين: إنَّما يُخصص المعطوف عليه بما في المعطوف من الخصوص إذا كان بخصوص المادة كالحديث، لا نحو: «اضرب زيدًا وعمرًا قائمًا في الدار»، ولأجل ذلك عيب على من ترجم هذه المسألة -كالآمدي- بأنَّ المعطوف على العام هل يقتضي العموم في المعطوف؟ فإنَّ هذا شامل لما لا خلاف فيه وهو: ما لو قال: ولا ذو عهد في عهده بحربي، فلا يسمع أحدًا أن يقول: باقتضاء العطف على العام هنا العموم، مع كون المعطوف خاصًّا، ولا نحن نقول فيما إذا قدر عام أنه خاص بلا دليل خصصه، إنَّما المقصود بالمسألة: أنَّ إحدى الجملتين إذا عطف على الأخرى، وكانت الثانية تقتضي إضمارًا يستقيم، وكان نظيره في الجملة الأولى عامًّا، هل يجب أن يساويه في عمومه فيضمر عام أوْ لا؟ كما قررناه، وترجم الرازي والبيضاوي والهندي بعطف الخاص على العام لا يقتضي تخصيص المعطوف عليه، فإنَّ «بكافر» في الجملة الثانية مخصص بالحربي، فهل يكون تخصيصًا للعام الأول، ويكون التقدير: لا يُقتل مسلم بكافر حربي؛ أي: بل يقتل بالذِّمي، أو هو باق على عمومه ولا يقدح عطف الخاص على العام؟ الأولى قول الحنفية، والثانية قول الشافعية وغيرهم، ولكن هذا يشمل ما لو صرح في الثانية بحربي من باب أوْلى، ولا يضر ذلك في التصوير، إلَّا أنه يخرج عن ملاحظة المقدر: هل يقدر عامًّا أو خاصًّا؟، وممَّا يضعف قولهم: أنَّ كون الحربي مُهْدرًا من المعلوم من الدين بالضرورة، فلا يتوهم أحد قتل مسلم به فحمل الكافر في «**لا يقتل مسلم بكافر**» عليه ضعيف لعدم فائدته.

على أنَّ ترجمة المسألة بالمعطوف على كل حال فيه نظر؛ لأنَّ المعطوف في الحديث في الحقيقة هو «ذو عهد» على النائب عن الفاعل في «يقتل»، وهو «مسلم»، إلَّا أن يقدر بعده مجرور بباء ليقابل «بكافر» في الجملة الأولى، فيكون من عطف معمولين على معولي عامل

(١) قال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (٢/ ٤/ ٦): «إذا كان أوَّل الآية عامًّا وآخرها خاصًّا كقوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] هو عام في البائن والرجعية، وقوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] خاص في الرجعية، فيحمل كل واحد منهما على ما ورد لا يخص أولها بآخرها». اهـ.

وهو جائز قطعًا، لكن فيه على كل حال إيهام؛ لأنا لا نعلم ما المراد بالمعطوف أو المجرور.

قال البرماوي: ذهب قوم من أصحابنا إلى أنَّ الجملة الثانية كلام تام لا يحتاج إلى تقدير خاص ولا عام، وأنَّ المعنى النهي عن قتل المعاهد ما دام في عهده، فالقيد في منع قتله: كونه في عهده، والفائدة حاصلة بذلك.

وذكر القدوري من الحنفية في «كفاية التجريد»: في الحديث تقديرين آخرين غير تقديرهم المشهور: أحدهما: أنه لا حذف فيه؛ بل على التقديم والتأخير، والأصل: «**لا يُقتل مسلم ولا ذو عهد في عهده بكافر**».

والثاني: أنَّ ذا عهد مبتدأ، وفي عهده خبره، والواو للحال؛ أي: «**لا يقتل مسلم بكافر، والحال أنه ليس ذا عهد في عهده**»، وردَّ من وجهين». اهـ.

والوجهان ذكرهما الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٢٣١) فقال:

«**أولًا**: أنَّ التقديم والتأخير خلاف الأصل ولا دليل يقتضيه.

ثانيًا: أنَّ فيه إخراج للواو عن أصلها وهو العطف ممَّا يترتب عليه مخالفة رواية الرواة الذين رووا بالخفض». اهـ.

وقال الشوكاني في «نيل الأوطار» (١٣/ ٢٢- ٢٤) (ح٣٠٠٢):

«قوله: «**وأنَّ لا يقتل مسلم بكافر**» فيه دليل على أنَّ المسلم لا يقاد بالكافر، أمَّا الكافر الحربي فذلك بإجماع، كما حكاه صاحب البحر، وأمَّا الذِّمي: فذهب الجمهور لصدق اسم الكافر عليه، وذهب الشعبي والنخعي وأبو حنيفة وأصحابه إلى أنه يقتل المسلم بالذِّمي، واستدلوا بحديث: «**ولا ذا عهد في عهده**»، ووجهه: أنه معطوف على قوله «مؤمن» فيكون التقدير: ولا ذو عهد في عهده بكافر، كما في المعطوف عليه.

والمراد بالكافر المذكور في المعطوف: هو الحربي فقط، بدليل جعله مقابلًا للمعاهد، لأنَّ المعاهد يُقتل بمن كان معاهدًا مثله من الذميين إجماعًا، فيلزم أن يقيد الكافر في المعطوف عليه بالحربي، كما قيد في المعطوف؛ لأنَّ الصفة بعد متعدد ترجع إلى الجميع اتفاقًا، فيكون التقدير: «**لا يقتل مؤمن بكافر حربي، ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي**»، وهو يدلّ بمفهومه على أن المسلم يُقتل بالكافر الذمي.

ويُجاب أولًا: بأنَّ هذا مفهوم صفة، والخلاف في العمل به مشهور بين أئمة الأصول، ومن جملة القائلين بعدم العمل به الحنفية، فكيف يصح احتجاجهم به؟!

وثانيًا: بأنَّ الجملة المعطوفة أعني قوله: «ولا ذو عهد في عهده» لمجرَّد النهي عن قتل المعاهد فلا تقدير فيها أصلًا، ورُدَّ بأن الحديث مسوق لبيان القصاص لا للنفي عن القتل، فإنَّ تحريم قتل المعاهد معلوم من ضرورة أخلاق الجاهلية فضلًا عن الإسلام.

وأجيب عن هذا الردِّ: بأنَّ الأحكام الشرعية إنَّما تعرف من كلام الشارع، وكون تحريم قتل المعاهد معلومًا من أخلاق الجاهلية لا يستلزم معلوميّته في شريعة الإسلام، وكيف والأحكام الشرعية جاءت بخلاف القواعد الجاهلية، فلابدَّ من معرفة: أنَّ الشريعة الإسلامية قرَّرته، ويؤيد ذلك: أنَّ السبب في خُطبته ﷺ يوم الفتح بقوله: «**لا يقتل مسلم بكافر**» ما ذكره الشافعي في «الأم» حيث قال: وخطبته يوم الفتح كانت بسبب القتل الذي قتلته خزاعة وكان له عهد؛ فخطب النَّبِيّ ﷺ فقال: «**لو قتلت مسلمًا بكافر لقتلته به**»، وقال: «**لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد بعهده**»، فأشار بقوله: «**لا يقتل مسلم بكافر**» إلى تركه الاقتصاص من الخزاعي بالمعاهد الذي قتله، وبقوله: «**ولا ذو عهد في عهده**» إلى النهي عن الإقدام على ما فعله القاتل المذكور، فيكون قوله: «**ولا ذو عهد في عهده**» كلامًا تامًّا لا يحتاج إلى تقدير، ولاسيما قد تقرر أنَّ التقرير خلاف الأصل، فلا يصار إليه لا لضرورة ولا ضرورة كما قررناه.

ويُجاب ثالثًا: بأنَّ الصحيح المعلوم من كلام المحققين من النحاة وهو الذي نصَّ عليه الرَّضِيّ أنه لا يلزم اشتراك المعطوف والمعطوف عليه إلَّا في الحكم الذي لأجله وقع العطف، وهو هنا النهي عن القتل مُطلقًا، من غير نظر إلى كونه قصاصًا أو غير قصاص، فلا يستلزم كون إحدى الجملتين في القصاص أن تكون الأخرى مثلها حتى يثبت ذلك التقدير المدّعى.

وأيضًا تخصيص العموم بتقدير ما أضمر في المعطوف ممنوع لو سلمنا صحة التقدير المتنازع فيه، كما صرَّح بذلك صاحب المنهاج وغيره من أهل الأصول». اهـ.

وقد حقق الزركشي المسألة في «البحر المحيط» (**٣/ ٢٢٦/ وما بعدها**)، وأطال الكلام فيها.

- **الخامسة: حذف المعمول نحو زيد يعطي ويمنع يشعر بالتعميم:**

ثُمَّ قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ١٦٢/ وما بعدها):

«وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يونس: ٢٥]؛ أي: كل أحد، وهذا لم يتعرض له الأصوليون، وإنَّما ذكره أهل البيان، وفيه بحث؛ فإنَّ ذلك إنَّما أخذ بالقرائن، وحينئذ فإن دلت القرينة على أنَّ المقدَّر يجب أن يكون عامًّا، فالتعميم من عموم المقدَّر سواءً ذكر أو

حُذف، وإلَّا فلا دلالة على التعميم، فالظاهر أنَّ العموم فيما ذكر إنَّما هو دلالة القرينة على أنَّ المقدر عام، والحذف هو لمجرد الاقتضاء لا التعميم.

● **السادسة: في أنَّ المفهوم هل له عموم أم لا؟**

وجهان لأصحابنا، وحكى الأستاذ أبو منصور أنه عام فقال: قال أصحابنا: العموم يكون في الألفاظ والمعاني ودلائل الألفاظ من مفهوم أو دليل خطاب. انتهى.

وظاهر إيراد الأكثرين أنه ليس بعام؛ لأنهم جعلوا العموم من صفات النطق ولهذا منعوا تخصيصه، لأنَّ التخصيص لا يكون إلَّا للعام، وهذا بناء منهم على أنَّ دلالة المفهوم قياسيّة لا لفظية، فإن قلنا لفظية، فلا ينبغي أن يقع الخلاف في عمومه، فإذا قال: «**في سائمة الغنم زكاة**»[(١)] فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم أو يخص.

وردَّ ذلك صاحب «المحصول»، وقال: إن كنت لا تطلق عليه لفظ العام فلك ذلك، وإن عنيت به أنه لا يقتضي انتفاء الحكم في جملة صور انتفاء الصفة فذلك من تفاريع كون المفهوم حجة، ومتى جعلته حجة لزم انتفاء الحكم في جملة صور انتفاء الصفة، وإلَّا لم يكن للتخصيص فائدة.

قال الأَبْياري في «شرح البرهان» القائل بأنَّ المفهوم عمومًا مُسْنده أنه إذا قال: «**في سائمة الغنم زكاة**»، فقد تضمن ذلك قولًا آخر وهو: لا زكاة في المعلوفة، وهو لو صرَّح بذلك لكان عامًّا[(٢)].

وأمَّا إن كان محل النطق نفيًا كقوله: «**لا يبولن أحدكم في الماء الدائم**»[(٣)]، فإنه يقتضي انتفاء الحكم عن المخالف وهو النَّفيْ، فيكون الثابت للمخالف إثباتًا، فإنَّ مطلق الحكم عن المخالف في السوم لا يلزم منه العموم، كما أنَّ العموم له صيغ مخصوصة لا كل صيغة، فإذا كان بعض الألفاظ المنطوق بها لا يدلّ على العموم إذا كانت في جانب الإضافة، فما ظنك بما لا لفظ فيه أصلًا؟ ومن ادعى أنَّ مقتضى المفهوم أن يدلّ على العموم في مثل هذا احتاج إلى دليل.

وخلاف أصحابنا في الماء النجس إذا كُوثِرَ بماءٍ ولم يبلغ قلَّتين هل يطهر؟ ينبني على ذلك، فإن قلنا: له عموم لم يطهر وهو الصحيح، ووجه البناء: أنَّ قوله ﷺ: «**إذا بلغ الماء**

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٤٥٤).

(٢) قد مرَّ أنَّ المفهوم والمعاني والمقتضى له عموم ومن ثَمَّ فمفهوم المخالفة يَعمّ لأنه حجة، كما سيأتي بإذن اللَّه.

(٣) رواه البخاري (٢٣٩)، ومسلم (٩٥/ ٢٨٢)، وبقية الحديث: «**ثُمَّ يغتسل فيه**».

قلتين لم يحمل الخبث»[١]، دلَّ بمفهومه على أنَّ ما دُونما يتنجَّس بملاقاة النجاسة سواءً تغير أم لا، كُوثِر ولم يبلغهما أم لم يُكاثَر، وإن قلنا: لا عموم للمفهوم لم يقتض الحديث النجاسة في هذه الصورة، وكذلك الماء القليل الجاري إذا وقعت فيه نجاسة، ولم يتغير والجديد ينجس، والقديم لا، فيُبنى على ما ذكرنا.

تنبيه: ما ذكروه من عموم المفهوم حتى يعمل به فيما عدا المنطوق يجب تأويله على أنَّ المراد إذا كان المنطوق جزئيًا، وبيانه: أنَّ الإجماع على أنَّ الثابت بالمفهوم إنَّما هو نقيض المنطوق، والإجماع على أنَّ نقيض الكلي المثبت جزئي سالب، ونقيض الجزئي المثبت كلي سالب، ومن هاتين المقدمتين يعلم أنَّ ما كان منطوقه كليًا سالبًا، كان مفهومه جزئيًا سالبًا، فيجب تأويل قولهم: إنَّ المفهوم عام على ما إذا كان المنطوق به خاصًّا، ليجتمع أطراف الكلام، وانظر إلى عبارة الإمام في «المحصول» في أوائل باب العموم وقوله: «**في سائمة الغنم الزكاة**» أنه يدلّ على أنه لا زكاة في كل ما ليس بسائمة، فإنَّ قوله: لا زكاة في كل ما ليس بسائمة من باب سلب العموم المقتضي لسلب الحكم عن المجموع، وليس من باب عموم السلب المقتضي لسلب الحكم عن كل فرد فرد». اهـ.

قلت: ما قيل في عموم المقتضى والمعاني يُقال في عموم المفهوم؛ لأنَّ المفهوم حجة، كما سيأتي، ومن أدلته: ما رواه مسلم في «صحيحه» (٦٨٦) عن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ [النساء: ١٠١]، فقد أمِن النَّاس! فقال: عجبت ممَّا عجبت منه فسألت رسول اللَّه ﷺ عن ذلك فقال: «**صدقة تصدق اللَّه بها عليكم فاقبلوا صدقته**».

روى الخطيب البغدادي هذا الحديث في «الفقيه والمتفقه» (١/ ١١٨- ١١٩) ثُمَّ قال:

«إنَّما هو من ناحية دليل الخطاب -يعني: مفهوم المخالفة- فدلَّ على أنه لغة العرب، ولأنَّ تقييد الحكم بالصفة يوجب تخصيص الخطاب فاقتضى بإطلاقه النفي والإثبات كالاستثناء». اهـ. وستأتي المسألة مفصلَّة.

---

(١) رواه الحاكم في «المستدرك» (٤٥٨)، وصححه ووافقه الذهبي فقال: على شرطهما، وتركاه للخلاف فيه، ورواه ابن خزيمة في «صحيحه» (٩٢)، وابن حبان (١٢٤٦)، وأبو داود (٦٣) في «سننه»، وابن ماجه (٥١٧)، والنسائي (٥٢)، وأحمد في «المسند» (٤٦٠٥)، والدارقطني في «سننه» (١/ ١٤- ١٥)، والبيهقي في «الكبرى» (١/ ٢٦٠)، والترمذي في «سننه» (٦٧)، وقال ابن منده إسناده على شرط مسلم، وصححه المجد في «المنتقى» (ح١٤)، والشوكاني، وانظر: «التلخيص الحبير» (ح٤)، وفيه بحث طويل.

والحجة أيضًا في إقرار النَّبِيّ فهم عمر الذي هو مفهوم المخالفة، وعليه فلمفهوم المخالفة عموم كعموم اللفظ.

أمَّا مسألة مفهوم المخالفة لحديث القلتين: فقد قال الحافظ أبو الحسن بن القطان في «الإقناع في مسائل الإجماع» (١/ ٧٥/ رقم٢٩٣):

«وأجمعوا أنَّ الماء القليل إذا وقعت فيه نجاسة فغيّرت له طعمًا أو لونًا أو ريحًا فإنه نجس، وإذا وقت النجاسة بصاع من ماء فلم يغيّره عن حاله، جاز لمائة رجل أن يجتزئوه فيتوضّئون به». اهـ.

فهذا الإجماع منع من مفهوم المخالفة لهذا الحديث.

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٤٤٦/ وما بعدها):

«**قال ابن مفلح في «أصوله»**: الخلاف في أنَّ المفهوم له عموم لفظي؛ لأنَّ مفهومي الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به بلا خلاف، ومن نفى العموم -كالغزالي- أراد أنَّ العموم لم يثبت بالمنطوق به بغير توسط المفهوم، ولا خلاف فيه أيضًا.

إن عني أنه لا يسمى عامًّا لفظيًا فقريب، وإن عَنَيَ أنه لا يفيد انتفاء عموم الحكم، فدليل كون المفهوم حجة ينفيه. انتهى.

قال ابن قاضي الجبل: قال الآمدي والرازي: الخلاف في المفهوم هل له عموم لا يتحقق؛ لأنَّ مفهومي الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق، ولا يختلفون فيه، فقوله ﷺ: «**في سائمة الغنم الزكاة**» يقتضي عمومه سلب الحكم عن معلوفة الغنم دون غيرها على الصحيح، فمتى جعلناه حجة، لزم انتفاء الحكم عن جملة صور المخالفة، وإلَّا لم يكن للتخصيص فائدة، وتأولوا ذلك على أنَّ المخالفين أرادوا أنه لم يثبت بالمنطوق ولا يختلفون فيه.

قيل: قولهم المفهوم لا عموم له، لأنه ليس بلفظ حتى يعم، لا يريدون به سلب الحكم عن جميع المعلوفة؛ لأنه خلاف مذهب القائلين بالمفهوم، ولكنهم قد يذكرونه في معرض البحث.

قال ابن دقيق العيد: فتعليق الوجوب بسائمة الغنم، فإنَّ محل النطق إثبات، فيقتضي نفي وجوب الزكاة عن المعلوفة، فإذا كان بصفة للعموم فذاك، وإلَّا فهو سلب عن مُسَمَّى المعلوفة، فيلزم انتفاء الوجوب عن كل أفراد المعلوفة، لما بيّنّاه أنَّ المسلوب عن الأعم مسلوب عن كل أفراده». اهـ.

ثُمَّ قَالَ الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ١٦٦/ وما بعدها):

- «**السابعة: المشترك إذا تجرَّد عن القرائن صار صائرون إلى أنه عام إذا لم يقم دليل على التخصيص؛ إعمالًا للفظ فيما أمكن.**

ونقل ذلك عن الشافعي، قال إمام الحرمين والغزالي: وهو عنده في حكم العام لا نفسه، لأنَّ العام يحمل على جميع الأفراد، بخلاف هذا، وإنَّما شَابَهَ العام من حيث شموله مُتعدّدًا، وأنه يحمل على النوعَيْن.

وممَّا يفرّق فيه حمل اللفظ على مَعْنَيَيه، وحمل اللفظ العام على أفراده، أنَّ العام يسترسل على آحاده من غير توقف على الوجود حال اللفظ، ولهذا لو وقف على أولاده صُرف إلى الموجودين حال الوقف، ولمن يحدث بعدهم؛ لأنَّ الصيغة عامة، ولو وقف على مواليه وله موالٍ من أعلى وأسفل صرف إليهما، لا من يحدث من الموالي من الأسفل». اهـ.

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٤٠١/ وما بعدها):

«أكثر أصحابنا والأكثر: يصح أن يريد المتكلم بالمشترك مَعْنَيَيْه أو معانيه معًا: فاستعماله في أحد معنييه أو معانيه جائز قطعًا، وهو حقيقة؛ لأنه فيما وُضِع له، وأمَّا إطلاقه على الكل معًا في حالة واحدة ففيه مذاهب: أحدها -وهو الصحيح- يصح كقولنا: العين مخلوقة، ونريد جميع معانيها، وعليه أكثر أصحابنا، كالقاضي، وأبي الخطاب، وابن عقيل، والحلواني، وغيرهم.

قال في «الانتصار»: ولمَّا قيل له فيمن لا يجد نفقة امرأته، يُفرّق بينهما؛ أي: لا يحبسها؟ فقال: الظاهر منها الإطلاق، على أنه عام في العقد والمكان معًا.

ونسب للشافعي، وقطع به من أصحابه ابن أبي هريرة، ومثّله بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾ [الأحزاب: ٥٦] ﷺ؛ فإنَّ الصلاة من اللَّه الرَّحمة، ومن الملائكة دعاء، وكذا لفظ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ﴾ [آل عمران: ١٨]، وشهادته تعالى علمه، وغيره إقرار بذلك، وبقوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢] النكاح: العقد والوطء مرادان منه إذا قلنا مشترك، وقطع به الباقلاني، ونقله أبو المعالي عن مذهب المحققين، وعن أبي يوسف ومحمد، ونسبه القاضي عبد الوهاب لمذهبهم، قال: وهو قول جمهور أهل العلم.

واختلف في إطلاق المشترك على معنييه معًا، فقيل: يكون إطلاقه على معنييه مجازًا لا حقيقة، نقله صاحب «التلخيص» من الشافعية عن الشافعي، وإليه مال إمام الحرمين، واختاره ابن الحاجب، وتبعه في «جمع الجوامع»، وقيل: حقيقة، قال الأصفهاني: وهو

اللائق بمذهب الشافعي؛ لأنه يوجب حمله على الجميع، ونقله أيضًا عن الشافعي، والقاضي أبي بكر الباقلاني، ونقله أيضًا الآمدي عنهما.

المذهب السابع: لا يصح مطلقًا، اختاره القاضي أبو يعلى وأبو الخطاب وابن القيم وحكاه عن الأكثر، وحكاه الكرخي عن أبي حنيفة، فلا يصح إرادة جميع معانيه، ولا يحمل عند الإطلاق على جميعها؛ قال ابن القيم في كتابه: «الصلاة على النَّبِيّ ﷺ» في منع كون الصلاة من اللَّه الرحمة: الأكثرون لا يجوّزون استعمال اللفظ المشترك في معنييه لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز، وردَّ ما ورد عن الشافعي قال: وقد ذكرنا على إبطال استعمال اللفظ المشترك في معنييه معًا بضعة عشر دليلًا في مسألة القرء في كتاب التعليق على الأحكام. انتهى.

تنبيه: **قال البرماوي**: اختلف المانعون في سبب المنع، فقيل: لأنه لا يصح أن يُقصد من حيث اللغة لكونه لم يوضع إلَّا لواحد، قاله الغزالي وأبو الحسن البصري وضعف ذلك، وقيل: السبب أنه استعمال في غير ما وُضع له، وهو على البدل، فيكون مجازًا.

والقائلون بوجوب العمل على الجميع اختلفوا في سبب ذلك: هل هو لكونه من باب العموم، أو أنَّ ذلك احتياطًا؟ وتوجيه ذلك: أن نسبة المشترك إلى معانيه كنسبة العام إلى أفراده، وعند التجرّد يعم الأفراد، فكذا المشترك، والجامع صدق اللفظ بالوضع على كل فرد من أفراده، وإن افترقا من حيث إنَّ العام صدقه بواسطة أمر اشتركت فيه، والمشترك صدقه بواسطة الاشتراك في أنَّ اللفظ وُضع لكل واحد.

تنبيه: محل صحة الإطلاق، والحمل إذا لم يتنافيا، فإن تنافيا امتنعا، كـ: افعل، أمرًا وتهديدًا، محل الحمل على الكل عند القائل به، حيث لا يكون بين المعنيين، أو المعاني كاستعمال لفظ «افعل» في الأمر والتهديد عن الفعل، وهذا قيد في الاستعمال أيضًا.

وذكر هذا القيد ابن الحاجب حيث قال: إن صح الجمع، والبيضاوي بقوله: في جميع مفهوماته الغير متضادة». اهـ.

ثُمَّ قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ١٧١/ وما بعدها):

- **«الثامنة: قول الراوي: كان رسول اللَّه ﷺ يفعل كذا هل يقتضي العموم والتكرار؟**

أمَّا العموم فعلى وجهين؛ لأنه وإن اقتضى التكرار إلَّا أنه يجوز أن يكون التكرار على صيغة واحدة لا يشاركها فيها سائر الصفات، فأمَّا إذا قيل: كان يفعل، كقوله: «كان يجمع

بين الصلاتين»[١]، فهذا يحتمل العموم، لخروج الكلام مخرج تكرار الأفعال، فيحتمل أن يكون يفعل ما يلزمه اسم الجمع في حالتين مختلفتين.

فهل يقتضي التكرار؟ فيه مذاهب:

أحدها: نعم، وبه حزم القاضي أبو بكر، فقال: قول الراوي: كان يفعل كذا، يفيد في عرف اللغة تكثير الفعل وتكريره؛ لأنهم لا يقولون: كان فلان يطعم الطعام ويحمي الذمار[٢] إذا فعله مرة أو مرتين؛ بل يخصّون به الدوام على ذلك، وقد قال تعالى: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾ [مريم: ٥٥]، يريد المداومة على ذلك، وكذا قال القاضي أبو الطيّب: هي تقتضي تكرير الفعل من طريق اللغة؛ لأنه لا يقال في اللغة: كان يفعل كذا إلَّا إذا تكرر منه، وتبعه ابن الحاجب في مُخْتَصَرَيْه.

والثاني: أنه لا تقتضي التكرار لا عرفًا ولا لغةً، واختاره في «المحصول»، وقال النووي في «شرح مسلم»: إنه المختار الذي عليه أكثر المحققين من الأصوليين، وإنَّما هي فعل ماض دلَّ على وقوعه مرَّة، وإن دلَّ الدليل على التكرار عمل به، وإلَّا فلا يقتضيها بوضعها؛ وقال بعض النحاة: «كان» عبارة عن وجود الشيء في زمن ماض على سبيل الإبهام، وليس فيه دليل على عدم سابق ولا انقطاع طارئ.

والثالث: أنها لا تقيده لغةً وتقيده عرفًا، إذ لا يُقال: كان يتهجد إذا فعله مرة، وعُدَّت كان من صيغ العموم، قال الصفيّ الهندي: وهو الأظهر.

والتحقيق: ما قاله ابن دقيق العيد: إنه يُقال كان يفعل كذا، بمعنى أنه تكرر منه فعله، وكان عادته، كما يُقال: كان فلان يقري الضيف و«كان رسول اللَّه ﷺ أجود النَّاس بالخير»[٣]، وقد يستعمل لإفادة مجرد الفعل ووقوعه دون الدلالة على التكرار، والأول أكثر في الاستعمال وعليه ينبغي حمل الحديث». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٤٣٦/ وما بعدها):

«وتكرار القول منه مبنيٌّ على كان، هل هي لدوام الفعل وتكراره، أوله عرفًا، أوْ لا مطلقًا؟ على أقوال: والذي قاله القاضي وأصحابه: إنها لدوام الفعل وتكراره، وذكر

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١١٠٦) عن ابن عمرو (١١٠٧) عن ابن عباس.

(٢) الذمار: ما ينبغي حياطه والذَّود عنه كالأهل والعرض ويُقال هو حامي الذَّمار [«المعجم الوجيز» (ص٢٤٦)].

(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (١٩٠٢)، (٤٩٩٧).

القاضي أيضًا في «الكفاية»: هل تفيد التكرار؟ فيه قولان، وقال الموفق في «المغني»، وأتباعه في اعتبار التكرار للعادة: كان لدوام الفعل وتكراره، واختاره القاضي أبو بكر بن الباقلاني وأبو الطيب والآمدي وغيرهم؛ لأنه العرف كقول القائل: كان فلان يكرم الضيفان، وقد قال اللَّه تعالى عن إسماعيل: ﴿وَكَانَ يَأۡمُرُ أَهۡلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ﴾ [مريم: ٥٥] أي: كان يداوم على ذلك.

وفي «صحيح البخاري»: «كان النبي ﷺ يتخوَّلنا بالموعظة»[١] فالمراد هنا الاستمرار، ومنه: كان النَّبِيّ ﷺ إذا سَلَّم سَلَّم ثلاثًا، وإذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثًا»[٢]، ومنه: «كان يعالج من التنزيل شدَّة»[٣]، فهي كذلك تفيد الاستمرار والتكرار.

قال ابن مفلح: وهي لمطلق الفعل في الماضي كسائر الأفعال تكرر أو انقطع أوْ لا، فلهذا قال جماعة: يصح ويصدق على وجود اللَّه تعالى كان، لما في «الصحيحين»: «**كان اللَّه ولا شيء قبله**»[٤]، وفي لفظ: «**ولم يكن شيء معه**»[٥]، ومنه جماعة لشعوره بالتقضّي والعدم.

قال ابن مفلح: ولعلَّ المراد عرفًا، نحو: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦] أي: لم يزل، قال بعضهم: للقرينة، وزعم الجوهري زيادتها، وقال في «القاموس»: وتكون كان زائدة، وقال عبد الجبار: إنها تقتضي التكرار عرفًا لا لغةً، قلت: وهو قويّ جدًّا، وقاله الرازي والنووي في «شرح مسلم»، وقال: عليه أكثر المحققين والأصوليين فهي تفيد مرة، فإن دلَّ دليل على التكرار من خارج عمل به وإلَّا فلا، قال البرماوي: والتحقيق ما قال ابن دقيق العيد: إنها تفيد التكرار كثيرًا، كما يُقال: كان فلان يقري الضيف، ومنه كان النَّبِيّ ﷺ أجود الناس. الحديث.

ولمجرد الفعل قليلًا من غير تكرار، نحو: «كان النَّبِيّ ﷺ يقف بعرفات عند الصخرات»[٦]، وقول عائشة: «كنت أطيب النَّبِيّ ﷺ لحلّه وحرمه»[٧].

ولم يقع وقوفه بعرفة وإحرامه وعائشة معه إلَّا مرَّة واحدة.

---

(١) متفق عليه: البخاري (٦٨)، ومسلم (٢٨٢١).
(٢) البخاري (٩٤) في «صحيحه».
(٣) البخاري (٥) في «صحيحه».
(٤) البخاري (٧٤١٨) في «صحيحه».
(٥) البخاري (٣١٩١) في «صحيحه».
(٦) رواه مسلم (١٢١٨) بلفظ مقارب.
(٧) رواه البخاري (١٥٣٩)، ومسلم (١١٨٩)، واللفظ له.

ومنه: ما في سنن أبي داود بسند صحيح عن عائشة وهي تذكر شأن خيبر: كان النَبِيّ ﷺ يبعث عبد اللَّه بن رواحه إلى يهود خيبر فيخْرص لهم النخل[1]، فهذا لا يمكن فيه التكرار؛ لأنَّ فتح خيبر كان سنة سبع، وعبد اللَّه بن رواحة قتل في غزوة مؤتة سنة ثمان.

واعلم أنَّ هذا الخلاف غير خلاف النحاة في: أن كان هل تدُل على الانقطاع أوْ لا؟ اختيار ابن مالك الثاني، ورجَّح أبو حيَّان الأوّل، وإنَّما قلنا إنه غيره؛ لأنه لا يلزم من التكرار عدم الانقطاع، فقد يتكرر الشيء ثُمَّ ينقطع، نعم يلزم بالضرورة في عدم الانقطاع التكرر، لكن لا قائل به». اهـ.

ثُمَّ قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ١٧٣- ١٧٦):

«[في عموم مثل قوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]:]

مسألة: الجمهور أنَّ مثل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، قد يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال، فكان مخرج الآية عامًّا على الأموال، وكان يحتمل أن يكون بعض الأموال دون بعض، فدلت السنَّة على أنَّ الزكاة في بعض المال دون بعض[2].

وهو الذي نصَّ عليه الشافعي في كتاب: «الرسالة» فقال عقب ذكر هذه الآية: إلَّا أن يختص بدلالة من السنَّة، ولولا دلالة السنَّة لكان ظاهر القرآن أنَّ الأموال كلها سواءً، وأنَّ الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض.

ولهذا احتج بها أصحابنا على وجوب الزكاة في مال التجارة، ولكنه في موضع آخر جعلها من المجمل المبيّن بالسنَّة، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وذهب الكرخي من الحنفية إلى أنه يقتضي أخذ صدقة واحدة من نوع واحد، ورجَّحه ابن الحاجب؛ لأنَّ «مِنْ» للبعض المطلق، والواحد من الجميع يصدق عليها.

وحجة الجمهور أنَّ الأموال جمع مضاف، وهو من صيغ العموم، والمعنى: خُذ من كل نوع من أموالهم صدقة.

---

(١) رواه أبو داود في «سننه» (١٦٠٦) قال في «عون المعبود» (٣/ ٣١٧): «وفي إسناده رجل مجهول، لكن أخرج أبو داود أيضًا في كتاب البيوع من حديث أبي الزبير عن جابر» اهـ، وقال المنذري في «مختصر السنن» (٣/ ٣١٧) المطبوع مع عون المعبود: «رجاله ثقات». اهـ أمَّا معنى: يخرص: يحرزها ويقدرها [عون المعبود].

(٢) قال الإسنوي في «التمهيد» (ص: ٤٣٥): «المأمور به إذا كان اسم جنس مجموعًا مجرورًا بمن كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣] فمقتضاه: الإيجاب من كل نوع لم يقم الدليل على إخراجه كذا نصَّ عليه الشافعي في باب الزكاة من كتاب «الرسالة». اهـ.

واعترض المخالف بأنَّ مثل هذه الصّيغة لا تقتضي التعميم لأجل «مِنْ»، وأجاب القرافي: بأنه لابدَّ من تعلُّقها بمحذوف صفة الصدقة، والتقدير: كائنة أو مأخوذة من أموالهم؛ بل من بعض أموالهم وهو خصوص، مع أنَّ اللفظ عام؛ لأنَّ معنى: كائنة من أموالهم: أن لا يبقى نوع من المال إلَّا ويؤخذ منه، وهذا هو بيان العموم، هذا الذي لحظه الشافعي.

وقال بعضهم: الجار والمجرور الذي هو «من أموالهم» إن كان متعلقًا بقوله: «خُذ» فالمتَّجه قول الكرْخي؛ لأن التعلق مطلق، والصدقة نكرة في سياق الإثبات، فيحصل الامتثال بصدقة واحدة من نوع واحد، وإن كان متعلقًا بقوله: «صدقة» فيقوي قول الجمهور؛ لأنَّ الصدقة إنَّما تكون من أموالهم إذا كانت من كل نوع من أموالهم، وفيه نظر، لأنه إذا كان المعتبر دلالة العموم في أموالهم وأنها كُلّيّة، فالواجب حينئذ من كل نوع من أنواع الأموال عملًا بمقتضى العموم، ولا نظر إلى تنكير صدقة؛ لأنها مضافة إلى الأموال سواءً قيل إنها متعلقة بخُذْ أو بصدقة، وإن اعتبر لفظة صدقة وأنه نكرة في سياق الإثبات فلا عموم له على الوجهين أيضًا.

تنبيهات:

أحدها: يترتب على هذا الخلاف: أنَّ كل صنف اختلف في وجوب الزكاة فيه فللقائل بالعموم الاحتجاج به، وهو نظير الخلاف في قوله: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] في أنها عامة أو مجملة.

الثاني: هل الزكاة اسم للعين أو الفعل؟ خلاف، فقيل اسم للعين كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**تؤخذ من أغنيائهم**»(١)، والمراد الزكاة.

ومحل الأخذ هو العين لا الفعل، غير أنَّ اسم الزكاة يُطلق على الفعل بطريق إطلاق اسم المحل على الحال، وقيل: اسم للفعل، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَـٰعِلُونَ﴾ [المؤمنون: ٤]، والإنسان إنَّما يصير فاعل الفعل لا لمحل الفعل، ولأنه ﷺ جعل الزكاة عبادة». اهـ.

- **المسألة (١٩٠): الخارج على جهة المدح والذم على عمومه أم لا؟**

قال الزركشي في: «البحر المحيط» (٣/ ١٩٥/ وما بعدها):

«الخارج على جهة المدح والذم نحو: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤]،

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٤٩٦)، ومسلم (١٩).

﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ﴾ [المؤمنون: ٥]، والمراد مدح قوم وذم آخرين، ويتعلق به ذكر الذهب والفضة، وذكر النساء، وملك اليمين، ونحو ذلك، ففي التعلق بعمومه وجهان لأصحابنا:

أحدهما: أنه لا يقتضي العموم، ونسب إلى الشافعي، ولهذا منع التمسك بآية الزكاة في وجوب زكاة الحلي، لأنَّ اللفظ لم يقع مقصودًا له، وربَّما نقلوا عنه أنه قال: الكلام مفصل في مقصوده، ومجمل في غير مقصوده، قال إلكيا الهراسي: فلا يحتج بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤]، على وجوب الزكاة في قليل الذهب والفضة وكثيرهما؛ بل مقصود الآية الوعيد لتارك الزكاة، وكذا لا يحتج بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ﴾ [المؤمنون: ٥، ٦] في بيان ما يحل منها وما لا يحل بالنكاح أو بملك اليمين صِيرَفيه إلى ما قصد تفصيله، مثل ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣]، ونحوه، ومن ضبط هذا الباب أفاده علمًا كثيرًا، واستراح من لا يرتب الخطاب على وجهه ولا يضعه موضعه. انتهى.

والثاني: وعليه الجمهور: أنه عام[(١)]، ولا تنافي بين قصد العموم والذّم، قال ابن السمعاني: إنه المذهب الصحيح، قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والشيخ أبو حامد، وسليم الرازي أنه الظاهر من المذهب، وصرحوا بأنَّ المذهب الشافعي الصحيح عنده صحة ادعاء العموم فيه حتى لا يُعارضه، وقال الأستاذ أبو منصور في كتابه «التحصيل»: عليه أصحاب الشافعي وأبي حنيفة وأكثر القائلين بالعموم، ونقله ابن القطان عن أهل الظاهر وجزم به الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع»، وخطأ مُخالِفَه، وقال: وقد جعله الشافعي في بعض المواضع طريق الترجيح، ولا يعرف أنه جعله وجه المنع من الاستدلال بالظاهر.

قلت: وللشافعي في القديم ما يدلّ عليه، فإنه ذهب فيه إلى أنَّ النوم في الصلاة لا ينقض الوضوء، واحتج بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمۡ سُجَّدٗا وَقِيَٰمٗا﴾ [الفرقان: ٦٤]، قال: فأخرجه مخرج المدح، وما خرج مخرج المدح ينفي عنه إبطال العبادة، واحتج في الجديد على أصحاب مالك في أنَّ وقت المغرب يبقى إلى مغيب الشفق من حديث أبي موسى الأشعري: «أنه صلى المغرب في اليوم الأول عند غروب الشمس، وفي الثاني عند مغيب الشفق، ثُمَّ قال: «**ما بين هذين وقت المغرب**»[(٢)]، وهذا نص في مساواتها في الوقت بغيرها، فقال المعترض: يحمل على أنه أراد تعليم وقت الضرورة، فقيل له: لم يقصد ذلك، وإنَّما

(١) وهو مذهب الأئمة الأربعة فيما نقله المرداوي في «التحبير» (٥/ ٢٥٠٢).
(٢) رواه مسلم (٦١٤).

قصد تعليم أوائل أوقات الاختيار وآخرها، هذا كله إذا لم يعارضه عموم آخر لم يقصد به المدح والذم، فإن عارضه فلا خلاف على المذهب أنه يترجح الذي لم يُسَقْ لذلك، فيجري على عمومه، ويقصر ما سيق للمدح أو الذم عليهما، ومثال المسألة: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فإنها سيقت لبيان أعيان المحرمات دون العدد مع قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣]، فإنه سيق للعدد، وهو يعم الأخت وغيرها، فيقضي بتلك لأنها مسوقة لبيان المحرّم، وكذا يقضي بها على: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [المؤمنون: ٦]، وكذا قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]، مع قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [المؤمنون: ٦]، فالأولى سيقت لبيان الحكم، فقدم على ما سياقها للمدح، وكذا قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣] إذا قدَّرنا دخول الشَّعَر فيها قدم على قوله: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾ [النحل: ٨٠].

واعلم أنَّ المسألة مخصوصة بما سيق للمدح أو الذم؛ بل هي عامة في كل ما سيق لغرض، كما سبق من نحو: «**فيما سقت السماء العشر**»(١)، وغيره». اهـ

وقال ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٢٠٨- ٢١٠):

«إذا خرج الخطاب في العموم مخرج المدح والذم كقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ﴾ [المؤمنون: ١، ٢]، إلى قوله: ﴿لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون: ٥، ٦]، فمفهوم هذا يقتضي مدح كل من حفظ فرجه إلَّا على زوجته أو ما ملكت يمينه، ويدلّ أنَّ من وطئ زوجته أو ما ملكت يمينه لم يكن مذمومًا، فهل تصح دعوى العموم في هذا؟.

أولًا: اعلم أنه لا خلاف على المذهب أنه إذا عارض هذا اللفظ خطاب عام ولم يقصد به المدح أو الذم فإنه يخصه ويقصره على المدح والذم ولا يحمل على عمومه بل يقضي بعموم ذلك الخطاب عليه، ومثل هذا ما قلناه في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فهذه الآية قصد بها بيان الأعيان المحرمات ذوي العدد، وقوله: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣]، قُصد به بيان العدد، وظاهرها يقتضي إباحة العدد المذكور سواءً كان من الأعيان المحرمات أو من غيرهن إلَّا أنا قضينا بتلك الآية التي قصد بها الأعيان المحرمات على الآية الأخرى التي لم يقصد بها بيان الأعيان المحرمات، وإنَّما قصد بها بيان العدد، كذلك هذا مثله، وأمَّا إذا تجرد اللفظ الواحد على سبيل المدح أو الذم ولم يُعارضه لفظ

(١) رواه البخاري (١٤٨٣)، ومسلم (٩٨١).

الخبر، فهل يصح ادّعاء العموم فيه أم لا؟ اختلف أصحابنا في ذلك فمنهم من قال: لا يصح ادَّعاء العموم بل يقتصر على بيان المدح والذم فحسب، لأنه إنَّما قصد به مدح من حفظ فرجه، وذمه إذا لم يحفظه، لا أنه قصد به بيان الحكم حتى يدعي عمومه.

والمذهب الصحيح أنه يصح ادّعاء العموم في ذلك، فعلى هذا يصح ادّعاء العموم في هذه الآية التي ذكرناها، ويصح ادّعاء العموم في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤]، وإن كان قُصد بالآية الذم لمن كنز المال.

والدليل على دعوى صحة العموم في ذلك، ما روي عن عثمان رضي الله عنه أنه قال في الأختين المملوكتين: «أحلتهما آية وحرمتهما آية»، وعَنَى بآية التحليل قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦]، فقد حمل الآية على العموم، مع أنَّ القصد كان هو المدح لمن حفظ فرجه عن الحرام، لأنَّ اللفظ إذا ورد عامًّا فإنه يحمل على عمومه ولا يخصَّ إلَّا بما يعارضه وينافيه.

فأمَّا الذي يماثله ولا ينافيه فلا يخصص الآية به، وليس بين الخطاب العام وبين قصد المدح أو الذم بذلك منافاة، فبطل تخصيصه به ووجب حمل اللفظ على عمومه؛ ببيّنة: أنَّ المدح إنَّما كان مقصودًا بالآية أو الذم مذكورًا فيها، وهذه العلة قائمة في العموم، لأنَّ اللفظ عام، والعموم مذكور فوجب كونه مقصودًا، وليس يمنع القصد إلى ذم من كنز الذهب والفضة من القصد إلى عموم ذم كل من كنزهما». اهـ.

● **المسألة (١٩١): العام في شيء عام في متعلّقاته:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٤١٣/ وما بعدها):

«قال ابن مُفلح: وقد عرف من ذلك: أنَّ العام في شيء عام في متعلقاته كما هو المعروف عند العلماء، خلافًا لبعض المتأخرين، قال أحمد في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١] ظاهرها على العموم، أنَّ من وقع عليه اسم ولد فله ما فرض اللَّه، فكان رسول اللَّه ﷺ هو المُعبّر عن الكتاب، إنَّ الآية إنَّما قصدت المسلم لا الكافر[1].

وقال بعض أصحابنا: سمَّاه عامًّا وهو مطلق في الأحوال يعمُّها على البدل، ومن أخذ بهذا لم يأخذ بما دلَّ عليه ظاهر لفظ القرآن؛ بل بما ظهر له ممَّا سكت عنه القرآن.

وقال في: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] عامة فيهم، مطلقة في أحوالهم، لا يدلّ عليها

(١) حديث البخاري (٦٧٦٤) في «صحيحه» مرفوعًا: «**لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم**».

نفي ولا إثبات، فإذا جاءت السنة بحكم لم يكن مخالفًا لظاهر لفظ القرآن؛ بل لما لم يتعرض له.

واحتج جماعة على الشفعة للذّمي على المسلم بقوله: «**الشفعة فيما لم يقسم**»(١)، وأجاب جماعة من أصحابنا: إنَّما هو عام في الأملاك.

واحتج أصحابنا كالقاضي وأبي الخطاب وغيرهم من المالكية والشافعية، بعموم قوله ﷺ: «**لا وصية لوارث**»(٢)، في وصية القاتل والمميّز، وفيه نظر». اهـ.

● **المسألة (١٩٢): دلالة الاقتران ليست حجة، فإذا قُرن بين شيئين لفظًا فلا يقتضي ذلك التسوية بينهما حكمًا.**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٤٥٧/ وما بعدها):

«القِران بين شيئين لفظًا لا يقتضي التسوية بينهما حُكمًا في غير المذكور إلَّا بدليل من خارج عند أكثر أصحابنا والحنفية والشافعية، وحكاه ابن قاضي الجبل عن كل الأصحاب، وذلك مثل قوله ﷺ: «**لا يبولنَّ أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من جنابة**»(٣)؛ لأنَّ الأصل عدم المشاركة.

قال ابن قاضي الجبل: لا يلزم من تنجيسه بالبول تنجيسه بالاغتسال.

ومن الدليل أيضًا: قوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] فعطف واجبًا على مباح، لأنَّ الأصل عدم الشركة ودليلها.

وخالف أبو يوسف، والمزني، والحلواني، والقاضي أيضًا؛ لأنَّ العطف يقتضي المشاركة، نحو: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]؛ فلذلك لا تجب الزكاة في مال الصغير، لأنه لو أريد دخوله في الزكاة لكان فيه عطف واجب على مندوب؛ لأنَّ الصلاة عليه مندوبة اتفاقًا.

وضُعّف: بأنَّ الأصل في اشتراك المعطوف والمعطوف عليه إنَّما هو فيما يُذكر، لا فيما سواه من الأمور الخارجية، وقد أجمعوا على أنَّ اللفظين العامّين إذا عُطف أحدهما على الآخر، وخصَّ أحدهما لا يقتضي تخصيص الآخر.

(١) رواه البخاري (٢٢١٤)، ومسلم (١٦٠٨).
(٢) رواه الترمذي (٢٢٢١)، وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه (٢٣٩٨)، وأبو داود (٣٥٦٥)، وصححه المجد في «المنتقى» (٢٥٢٦)، وانظر «نيل الأوطار» (ح٢٥٢٨).
(٣) رواه البخاري (٢٣٩)، ومسلم (٩٥/ ٢٨٢).

واستدل لهذا المذهب أيضًا بقول الصديق ﷺ: «واللَّه لأقتلن من فرَّق بين الصلاة والزكاة»[١].

واستدل ابن عباس لوجوب العمرة بأنها قرينة الحج في كتاب اللَّه[٢]، رُدَّ: لدليل[٣]، وقرينته في الأمر بها.

واستدل القاضي بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣] قال: فعطف اللمس على الغائط موجب للوضوء، وخصص أحمد بالقرنية، فذكر قوله في آية النجوى، وقوله: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] إذا أمن فلا بأس، انظر إلى آخر الآية». اهـ.

قلت: وتفصيل ما ذُكر عن الإمام أحمد: ما قاله القاضي أبو يعلى في: «العدة في أصول الفقه» (٤/ ١٤٢٠/ وما بعدها):

«الاستدلال بالقرآن يجوز، وهو: أن يذكر اللَّه تعالى أشياء في لفظ واحد ويعطف بعضها على بعض، نحو قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]، فيكون اللمس هاهنا يوجب الوضوء؛ لأنه عُطف على المجيء من الغائط، وقد استدلَّ أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالقرينة في باب التخصيص، فلولا أنها حجة له، لم يُخصص اللفظ بها، فقال في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَـٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]: «المراد به العلم؛ لأنه افتتح الخبر بالعلم فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ﴾ [المجادلة: ٧]، وختمه بالعلم فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧]».

وقال في رواية حرب في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فإذا أمنه فلا بأس أن لا يشهد، انظر إلى آخر الآية: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَـٰنَتَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٨٣] [ثُمَّ انتصر لحجيَّة الاقتران واستدل بما ذكره المرداوي ثُمَّ قال]: واحتج المخالف: بأنه يجوز اقتران المتضادين في الأمر والنهي، كقوله: ﴿فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وأمر بوطئهن ولم يكن

(١) رواه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٠).
(٢) أورده البخاري في «صحيحه»: كتاب العمرة، باب (١)، وجوب العمرة وفضلها قبيل حديث (١٧٧٣) قال: «وقال ابن عباس ﷺ: إنها لقرينتها في كتاب اللَّه: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦].
(٣) ويريد وجد الدليل المنفصل بوجوب العمرة بعيدة عن الآية، ولأنَّ الإتمام والأمر به غير الأمر ابتداء بالعمرة، فلا دلالة في الآية ابتداءً.

واجبًا، كما كان النهي واجبًا، وكذلك قوله: ﴿كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾ [الأنعام: ١٤١]، والأكل غير واجب والجواب: أنّا لم نقرن هاهنا لدليل منع من ذلك». اهـ.

روى البخاري في «صحيحه» (٥٨٩١)، ومسلم (٢٥٧) من حديث ابن عمر أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «**الفطرة خمس: الختان، والاستحداد، وقص الشارب، وتقليم الأظافر، ونتف الإبط**»، وفي رواية (٥٨٨٩): «**خمس من الفطرة**».

قال النووي في «شرح مسلم» (٣/ ١١١):

«أما نتف الإبط، فسنة بالاتفاق». اهـ.

وفي رواية لمسلم: «**عشر من الفطرة قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء، وغسل البراجم، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء**» قال زكرياء: قال مصعب: ونسيت العاشرة، إلَّا أن تكون المضمضة، زاد قتيبة: قال وكيع: انتقاص الماء: يعني الاستنجاء»، والسواك سنة وليس بواجب بلا خلاف.

روى البخاري (٨٨٧)، ومسلم (٢٥٢) أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «**لولا أنَّ أشقَّ على أمتي لأمرتهم بالسواك**» فما أمرهم للمشقة فهو مندوب مستحب، فهو كما قال المرداوي: «الأصل عدم المشاركة».

- **المسألة (١٩٣): الخطاب الخاص بالنَّبِيّ ﷺ يشمل أُمَّتَهُ.**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٤٦٠/ وما بعدها):

«أحمد وأكثر أصحابه، والحنفية، والمالكية: الخطاب الخاص بالنَّبِيّ ﷺ نحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ﴾ [المزمل: ١]، ونحوه، عام للأمة إلَّا بدليل يخصّه، ومنه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ﴾ [التحريم: ١]، واختاره ابن السمعاني، وإمام الحرمين على ما يؤول إليه تفصيل له.

فعلى هذا -وهو القول بالشمول- يقولون: إذا قال يا أيها النَّبِيّ ﷺ للأمة لا يقولون إنه باللغة؛ بل بالعرف في مثله حتى لو قام دليل على خروج النَّبِيّ ﷺ من ذلك كان من باب العام المخصوص، ولا يقولون إنهم داخلون بدليل آخر؛ لأنه حينئذ ليس محل نزاع فيتحد القولان.

وقال أكثر الشافعية، وغيرهم: لا يعمهم إلَّا بدليل يوجب التشريك، إمَّا مطلقًا، وإمَّا في ذلك الحكم بخصوصه من قياس أو غيره، وحينئذ فشمول الحكم له بذلك لا باللفظ، لأنَّ اللغة

تقتضي أن خطاب المفرد لا يتناول غيره، واسْتُدلَّ للأول بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، فعلَّل الإباحة بنفي الحرج عن أمته، ولو اختص به الحكم لما كان علة لذلك، وأيضًا: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، ولو كان اللفظ مختصًّا لم يحتج إلى التخصيص، فإن قيل الفائدة في التخصيص عدم الإلحاق بطريق القياس؛ ولذلك رُفع الحرج، قلنا: ظاهر اللفظ مقتض للمشاركة؛ لأنه علل إباحة التزويج برفع الحرج عن المؤمنين، وكذلك قضاؤه بالخصوصية، فالقياس بمعزل عن ذلك.

وأيضًا في مسلم: أنه ﷺ سأله رجل فقال: تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم؟ فقال ﷺ: «**وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم**» فقال: لست مثلنا يا رسول اللَّه؛ قد غفر اللَّه لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال: «**واللَّه إني لأرجو أن أكون أخشاكم للَّه وأعلمكم بما أتقي**»[١]، وروى عنه في القُبلة مثله[٢]، فدلَّ من وجهين:

أحدهما: أنه إجابهم بفعله، ولو اختص الحكم به لم يكن جوابًا لهم.

الثاني: أنه أنكر عليهم مراجعتهم له باختصاصه بالحكم، فدلَّ على أنه لا يجوز المصير إليه؛ ولأنَّ الصحابة كانوا يرجعون إلى أفعاله ﷺ فيما يختلفون فيه من الأحكام كرجوعهم في التقاء الختانين[٣]، وصحة صوم من أصبح جنبًا[٤]، وغير ذلك.

قالوا: المفرد لا يتناول غيره لغةً، قلنا: محل النزاع ليس في اللغة بل في العرف الشرعي، قالوا: يوجب كون خروج غيره تخصيصًا، قلنا: من العرف الشرعي مُسَلَّم إذا ظهرت مشاركتهم له في الأحكام ثبت مشاركته لهم أيضًا لوجود التلازم ظاهرًا، فإذا ثبت لأحد المتلازمين ثبت للآخر، أو لو ثبت لهم حكم انفردوا به دونه لثبت نقيضه في حقه دونهم، وقد ظهر الدليل على خلافه.

● **تنبيه**: محل ذلك ما يُمكن إرادة الأمة معه، أمَّا ما لا يُمكن إرادة الأمة معه في مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝ قُمْ فَأَنذِرْ﴾ [المدثر: ١، ٢]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، ونحوه، فلا تدخل الأمة فيه قطعًا، ومنه ما قامت فيه قرينة على اختصاصه به من خارج، نحو:

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١١١٠).
(٢) رواه مسلم (١١٠٨).
(٣) رواه البخاري (٢٩١)، ومسلم (٣٤٩).
(٤) رواه البخاري (١٩٢٠)، ومسلم (١١٠٩).

﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾ [المدثر: ٦].

وأمَّا ما لا يمكن فيه إرادة النَّبِيّ ﷺ بذلك الحكم المقترن بخطابه؛ بل يكون الخطاب له والمراد الأمة فليس ذلك من محل النزاع أيضًا، وذلك مثل قوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، فخطابه بذلك من مجاز التركيب، وهو ما اسند فيه الحكم لغير من هو له، نحو: أنبت الربيع البقل، ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا﴾ [غافر: ٣٨]؛ ولأجل ذلك انتقد على ابن الحاجب تمثيله محل النزاع بآية ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وقول التميمي ومعه: «لا يعمهم إلَّا بدليل» تقييد لهذا القول بأن لا قرينة على إرادة الأمة معه، فإن كانت قرينة تدلُّ على إرادتهم معه دخلوا بلا خلاف، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: ١]، فإنَّ ضمير الجمع في «طلقتم»، و﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، قرينة لفظية تدلُّ على أنَّ الأمة مقصودة معه بالحكم، وإنَّ تخصيصه بالنداء تشريف له ﷺ؛ لأنه إمامهم وقدوتهم وسيدهم الذي يصدر فعلهم عن رأيه وإرشاده». اهـ.

قلت: يؤكد ذلك: ما رواه مسلم في «صحيحه» **(٧٧/ ١١٠٩)** عن أبي بكر أرسله مروان إلى أم سلمة رضي الله عنها يسأل عن الرجل يصبح جنبًا أيصوم؟ فقالت: «كان رسول اللَّه ﷺ يصبح جنبًا من جماع لا من حُلُم ثُمَّ يفطر ولا يقضي».

وفي رواية **(٧٦/ ١١٠٩)**: «كان رسول اللَّه ﷺ يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من غير حُلُم فيغتسل ويصوم».

وروى مسلم أيضًا في «صحيحه» **(٣٤٩)** عن أبي موسى الأشعري قال: اختلف رهط من المهاجرين والأنصار، فقال الأنصاريون: لا يجب الغسل إلَّا من الدفق أوْ من الماء، وقال المهاجرون: بل إذا خالط فقد وجب الغسل، فقال أبو موسى: فأنا أشفيكم من ذلك، فقمت فاستأذنت على عائشة فأذن لي فقلت لها: يا أماه أو: يا أم المؤمنين إني أريد أنَّ أسألك عن شيء وإني أستحييك فقالت: لا تستحيي أن تسألني عمَّا كنت تسأل عنه أمك التي ولدتك، فإنَّما أنا أمك، قلت: فما يوجب الغسل؟ قالت: على الخبير سقطت، قال رسول اللَّه ﷺ: «**إذا جلس بين شُعبها الأربع ومسَّ الختان الختان فقد وجب الغسل**».

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ١٨٨):

«واعلم أنَّ مثل هذا الخطاب نوعان: نوع مختص لفظه بالنَّبِيّ ﷺ، ولكن يتناول غيره بطريق الأولى، كقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ ۚ﴾ [التحريم: ١] ثُمَّ قال: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ ۚ﴾ [التحريم: ٢]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [الطلاق: ١]،

ونوع يكون الخطاب له وللأمة، وأفْرده بالخطاب لكونه هو المواجَهَ بالوحي، وهو الأصل فيه والمُبلِّغ للأمة والسفير بينهم وبين اللَّه، وهذا معنى قول المفسرين: الخطاب له والمراد غيره، ولم يريدوا بذلك أنه لم يخاطب بذلك أصلًا، كما يقول السلطان لمقدم العساكر: اخرُج غدًا، أو أنزل بمكان كذا، وأحمل على العدو في وقت كذا، ومنه قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَۚ﴾ [النساء: ٧٩] بخلاف قوله: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًاۚ﴾ [النساء: ٧٩]». اهـ.

● **المسألة (١٩٤): خطاب اللَّه تعالى للأمة هل يعم رسول اللَّه ﷺ؟**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ١٨٨- ١٨٩):

«الخطاب للأمة إن اختص بهم، نحو: يا أيها الأمة فلا يدخل الرسول تحته بلا خلاف، كما قال الصفي الهندي، ومثّله بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْۖ﴾ [الأنفال: ٢٤] فالأول عام، والثاني خاص فينا دونه؛ لأنه هو الذي أُمرنا بالاستجابة له، ومثل قوله: ﴿قَدْ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ۝١٠ رَّسُولًا﴾ [الطلاق: ١٠- ١١] تقديره: اطلبوا رسولًا على الإغراء، وهذا أيضًا فينا دونه.

وإن أمكن تناوله، نحو: يا أيها النَّاس، ويا أيها المؤمنون، ويا عبادي، فاختلفوا فيه، والأكثرون على أنه يشمله.

ثُمَّ قيل: لا فائدة للخلاف في هذه المسألة، وقيل: بل تظهر فائدتها فيما إذا ورد العموم وجاء فعل النَّبِيّ ﷺ بخلافه، فإن قلنا: إنه داخل في خطابه كان فعله نسخًا، وإن قلنا: ليس بداخل لم يخص فعله العموم، وبقي على شموله في ذلك». اهـ.

قلت: بل هو داخل؛ قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [فصلت: ٦]، والبشر مُكلَّف بما يُكلف به البشر، وهذا يشمل الجميع، وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، والعبادة أمر ونهي وتكليف بهما.

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ٥٣٨/ وما بعدها):

«الخطاب العام يتناول من صدر منه الخطاب إلَّا في الأمر وغيره، نحو قوله عليه السلام: «**من قال: لا إله إلا اللَّه خالصًا من قلبه دخل الجنة**»[(١)]، وقال: «**إنَّ الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم**» قالوا: ومنك؟ قال: «**نعم، إلَّا أنَّ اللَّه أعانني عليه فأسلم**»[(٢)]. وقال: «**لن**

---

(١) رواه أحمد في «المسند» (٢١٧٩٨)، وابن حبان في «صحيحه» (٢٠٠)، وعند البخاري بلفظ مقارب (٤٢٥)، ومسلم (٣٣).

(٢) رواه البخاري (٢٠٣٥)، ومسلم (٢١٧٥).

يُدخل الجنة أحدًا عملُهُ»، قالوا: ولا أنت؟ قال: «**ولا أنا إلَّا أن يتغمّدني اللَّه برحمةٍ منه وفضل**»[١]، وقوله ﷺ: «**صلوا خمسكم، وصوموا شهركم؛ تدخلوا جنة ربكم**»[٢].

وفصل أبو الخطاب فقال: إن كان كلامه أمرًا، لم يدخل تحته، وإن لم يكن أمرًا، دخل، والفرق بينهما أنَّ الأمر استدعاء الفعل على جهة الاستعلاء، فلو دخل المتكلم تحت ما يأمر به غيره لكان مستدعيًا لنفسه، ومستعليًا عليها وهو محال، ومنعه قوم مطلقًا؛ أي: منعوا دخول المتكلم تحت عموم كلامه مطلقًا في الأمر وغيره، فصارت المذاهب ثلاثة: يدخل مطلقًا، وهو قول الأكثرين[٣]، لا يدخل مطلقًا، وهو قول الأقلّين، الثالث تفصيل أبي الخطاب، يدخل تحت عموم الخبر ونحوه دون الأمر والنهي.

احتج المانعون مطلقًا بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، ولو تناول المتكلم عموم كلامه للزم أن يكون اللَّه ﷻ، وصفاته مخلوقًا لنفسه؛ لتناول عموم لفظ الشيء له - لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]- وهذا محال.

ولنا على المذهب الأول وجهان:

أحدهما: أن المتبع عموم لفظ المتكلم وهو يتناوله كغيره، وأما اللَّه ﷻ، وصفاته ; فعموم قوله سبحانه وتعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يتناوله وضعا، ويقتضي دخوله تحته لغة، لكنه خص من العموم عقلا لامتناع ذلك في حقه ﷻ، واستحالته عليه.

الوجه الثاني: لو قال السيد لغلامه: من رأيت فأعطه درهمًا، أو من دخل داري فأعطه درهمًا فرأى الغلام سيده، أو دخل السيد دار نفسه فأعطاه الغلام درهمًا عُدَّ ممتثلًا، وإن لم يُعطه عُدَّ عاصيًا، وذلك يدلّ على أن المتكلم يدخل تحت عموم كلامه، وإن دخل تحت عموم كلامه في الصورة التي ذكرتم، لكنه لا يدخل في بعض الصور، وذلك فيما إذا قال لغلامه: من رأيت فأهِنْه أو فاضربه، فإنه لا يدخل تحت عموم كلامه حتى لو رأى الغلامُ سيده فأهانه أو ضربه لكان عاصيًا ولم يكن له ذلك، وإذا كان المتكلم يدخل تحت خطابه في صورة دون صورة لم يصح قولكم: إنه يتناوله مطلقًا.

---

(١) رواه البخاري (٥٦٧٣)، ومسلم (٢٨١٦).

(٢) رواه الترمذي في «سننه» (٦١٦)، وقال: حديث حسن صحيح، والحاكم في «المستدرك» (١٩)، وصححه ووافقه الذهبي وقالا: ولا نعرف له علَّة.

(٣) قال المرداوي في «التحبير» (٥/ ٢٤٩٨): «ومن المسائل المتعلقة بهذا: الوقف على الفقراء ثُمَّ صار فقيرًا، هل يجوز له الأخذ أم لا؟ والصحيح من مذهبنا جواز الأخذ». اهـ.

وتقرير الجواب: أنه في هذه الصورة ونحوها إنَّما خرج عن عموم كلامه للقرينة، وهو: أنَّ العاقل لا يأمر بإهانة نفسه، والقرينة تُخصص، وبمثل هذا يُجاب أبو الخطاب عن فرقه بين الأمر وغيره إن سُلِّم له الفرق، وهو أن يُقال: إنَّما لم يدخل المتكلم تحت عموم أمره ونهيه لاستحالة تحقيق الأمر منه لنفسه، لما ذكرت من تعذَّر استدعائه منها، واستعلائه عليها لا لأنَّ كلامه مطلقًا لا يصلح أن يتناوله، وصار استحالة تحقق الأمر منه لنفسه قرينة مخصصة للأمر عن تناوله من صدر منه فافهم هذا.

تنبيه: الخطاب الوارد على لسان الرسول ﷺ نحو: «يا أيها الناس»، و«يا أيها الذين آمنوا» يتناوله كسائر المكلفين عند الأكثرين، خلافًا لطائفة من الفقهاء والمتكلمين، وقال الصيرفيّ والحليمي: إن كان في أوَّل الخطاب أمر بالتبليغ، نحو: قل يا أيها الناس لم يتناوله وإلَّا تناوله.

والصحيح أنه يتناوله مطلقًا لعموم الصيغة؛ ولأنَّ الصحابة ﷺ فهموا تناول الخطاب العام له، وأقرَّهم على ذلك حيث أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة فتوقفوا وقالوا: أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ[(١)].

وخطاب الشرع الوارد في زمن النبوة عام للموجودين في ذلك الوقت ومن بعدهم، خلافًا لأكثر الشافعية والحنفية احتجوا بأنَّ المعدوم ليس أهلًا للخطاب، فلا يكون الخطاب متناولًا له.

ولنا: الإجماع على تناول الخطاب الشرعي جميع الأمة على اختلاف طبقاتها إلى يوم القيامة، وأمَّا المعدوم فيصح توجه الخطاب إليه بشرط وجوده، فهو مكلف بهذا الاعتبار». اهـ.

- **المسألة (١٩٥): خطاب رسول الله ﷺ لواحد من الأمة هل يعمُّ غيره أم لا؟**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٥/ ٢٤٦٧/ وما بعدها):

«وكذا خطابه ﷺ لواحد من الأمة هل يعم غيره أم لا؟

فيه الخلاف المتقدم، والصحيح عندنا أنه عام مطلقًا فيتناول المخاطب وغيره ولو اختص به المخاطب لم يكن ﷺ مبعوثًا إلى الجميع، ردَّ بالمنع، فإنَّ معناه تعريف كل واحد ما يختص به، ولا يلزم شركة الجميع في الجميع، قالوا: هو إجماع الصحابة لرجوعهم إلى قصة

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٥٦٦)، ومسلم (١٢٢٩)، وإنَّما منعه من الفسخ أنه ساق الهدي؛ لذلك قال ﷺ: «**لو لم أسق الهدي لجعلتها عمرة**»، وفي رواية البخاري عن حفصة قالت: يا رسول اللَّه ما شأن النَّاس حلَّوا بعمرة ولم تحلل أنت من عمرتك؟ قال: «**إني لبّدت رأسي وقلدت هدي فلا أحل حتى أنحر**».

ماعز[١]، وبروع بنت واشق[٢]، وأخذه الجزية من مجوس هجر[٣]، وغير ذلك.

رُدَّ: بدليل هو التساوي في السبب، وقال أبو الخطاب: إن وقع جوابًا لسؤال، كقول الأعرابي: واقعت أهلي في رمضان فقال: اعتق[٤]، كان عامًّا وإلَّا فلا، كقوله ﷺ: «**مروا أبا بكر فليصل في النَّاس**»[٥] فلا يدخل فيه غيره، وعند الشافعي وأكثر العلماء منهم: الحنفية، أنه لا يعم إذا علم هذا النقل فقد قالت الشافعية: الخطاب الخاص لغةً لواحد من الأمة لا يتعدَّاه إلى غيره إلَّا بدليل منفصل، قاله الجمهور، وقيل: يعم بنفسه من جهة العادة لا من جهة اللغة.

والخلاف إذا لم يخص ذلك الواحد فلا يكون غيره مثله في الحكم لحديث أبي بردة لقوله: «**اذبحها ولن تجزئ عن أحد بعدك**»[٦].

ومثله حديث زيد بن خالد، وعقبة بن عامر، فإنه وقع لهما مثل ذلك، فرخص النَّبِيّ ﷺ لزيد بن خالد الجهني كما في أبي داود[٧]، كما رخص لأبي بُردة، ورخص أيضًا لعقبة بن عامر كما في «الصحيحين»[٨].

واستدل الأول -وهو الصحيح- رجوع الصحابة إلى التمسك بقضايا الأعيان كقصة ماعز، ودية الجنين[٩]، والمفوضة[١٠]، والسكنى للمبتوتة[١١]، وغير ذلك.

وأيضًا قوله ﷺ لأبي بردة: «**تجزئك ولا تجزئ عن أحد بعدك**» فلولا أنَّ الإطلاق يقتضي المشاركة لم تخص، وكذلك تخصيص خزيمة بجعل شهادته كشهادتين[١٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله ﷺ: «**بُعثت إلى الأحمر**

---

(١) متفق عليه وقد مرَّ.

(٢) رواه أبو داود في «سننه» (٢١١٤)، والترمذي في «سننه» (١١٤٥)، وقال: حديث حسن صحيح، في كتاب النكاح، باب: الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها.

(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٣١٥٦)، والترمذي (١٥٨٦).

(٤) متفق عليه وقد سبق تخريجه.

(٥) رواه البخاري (٦٦٤)، ومسلم (٤١٨).

(٦) رواه البخاري (٥٥٥٦)، ومسلم (٤/ ١٩٦١).

(٧) رواه أبو داود في «سننه» (٢٧٩٨) كتاب الضحايا، باب: ما يجوز من السن في الضحايا.

(٨) رواه البخاري في «صحيحه» (٥٥٥٥)، ومسلم (١٩٦٥).

(٩) رواه البخاري (٦٩٠٥)، ومسلم (٣٩/ ١٦٨٩)، والمراد إذا ضُربت الأم فسقط الجنين ميّتًا.

(١٠) هو حديث بروع بنت واشق السابق آنفًا.

(١١) المراد المطلقة طلاقًا باتًّا غير رجعي هل لها سُكنى في عدَّتها؟ رواه مسلم (١٤٨٠) أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال لفاطمة بنت قيس حين طلقها زوجها ثلاث طلقات: «**ليس لك عليه نفقة ولا سكنى**».

(١٢) رواه أبو داود في «سننه» (٣٦٠٧)، والنسائي في «الصغرى» (٤٦٤٧)، والحاكم في «المستدرك»=

والأسود»[(١)]. اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ١٨٩/ وما بعدها):

«الخطاب الخاص لغة بواحد من الأمة، إن خصَّ فيه بالتخصيص فلا شك فيه؛ لقوله: «**ولن تجزئ عن أحد بعدك**»، وإن صلح أن يتناول غيره فلا يتناول غيره من الأمة إلَّا أن يقوم دليل على وجوب تعميمه عند الجمهور، ونص عليه الشافعي، قال الإمام: فحكم الصيغة اختصاص الحكم بالمخاطب، وإذا قضينا بأنَّ النَّاس في الشرع واحد فهو يُتلقى من إجماع الصحابة؛ لما يشاهدونه من قرائن الأحوال الدالة على الاختصاص.

وقال القاضي من الحنابلة وغيره: عام بنفسه، وقال أبو الخطاب منهم: هذا إذا وقع جوابًا لسؤال، كقول الأعرابي واقعت، فقال: «**اعتق**» فأمَّا نحْو قوله: «**مروا أبا بكر فليصل بالنَّاس**» فلا يدخل فيه كل الصحابة، وكذلك إذا حكم ﷺ في حادثة بين نفسين كان واجبًا على كل أحد أن يحكم عليه بمثل تلك الحادثة، وهذا لا أعلم فيه خلافًا. انتهى.

واقتضى كلام القاضي منهم أنه عام بعرف الشرع لا بوضع اللغة؛ للقطع باختصاصه به لغةً.

وقال إمام الحرمين: لا ينبغي أن يكون في المسألة خلاف، فقال: لا شك أنَّ الخطاب خاص لغةً بذلك الواحد، ولا ينبغي فيه خلاف، وأنه عام بحسب العرف الشرعي، ولا ينبغي فيه خلاف، فلا معنى للخلاف في المسألة.

والحق أنَّ التعميم منتف لغةً ثابت شرعًا، والخلاف في أنَّ العادة هل تقضي بالاشتراك بحيث يتبادر فهم أهل العرف إليها أوْ لا؟

فأصحابنا يقولون: لا قضاء للعادة في ذلك، كما لا قضاء للغة، والخصم يقول: إنها تقضي بذلك، وهذا نقل ابن السمعاني عنهم الاحتجاج بأنَّ عادة أهل اللسان مخاطبة الواحد وإرادة الجماعة». اهـ.

كذلك قال الزركشي في «البحر» (٣/ ١٧٠):

«إجماع السلف على التمسك بقوله: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة». اهـ يريد: المعنى للأثر مجمع عليه.

= (٢١٨٧)، وصححه ووافقه الذهبي، وصححه المجد في «المنتقى» (٢٢١٢)، وقال الشوكاني: «ورجال إسناده عند أبي داود ثقات» (النيل: ١٠/ ٩٦).

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٥٢١).

- **وقال الزركشي أيضًا في «البحر المحيط» (٣/ ٢٠٠):**

«لأنَّ خطابه ﷺ الواحد خطاب للجماعة بالإجماع». اهـ.

- **المسألة (١٩٦): خطاب النَّبِيّ ﷺ للصحابة هو خطاب لمن بعدهم إلى يوم القيامة**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ١٨٤/ وما بعدها):

«الخطاب الوارد شفاهةً في عصر النَّبِيّ ﷺ مثل: «يا أيها النَّاس»، و«يا أيها الذين آمنوا»، ويسمى خطاب المواجهة، لا خلاف في شموله لمن بعدهم من المعدومين حال صدوره لكن هل هو باللفظ أو بدليل آخر من إجماع أو قياس؟ فذهب جماعة من الحنفية والحنابلة إلى أنه من اللفظ، وذهب الأكثرون إلى الثاني، وإنَّ شمول الحكم لمن بعدهم بالإجماع أو القياس، والحق: أنه ممَّا عُرف بالضرورة من دينه ﷺ، أنَّ كل حكم تعلق بأهل زمانه فهو شامل لجميع الأمة إلى يوم القيامة.

قال أبو الحسين بن القطان: هم مكلفون لا من الخطاب، ولكن لما كانت الرسالة راجعة إلى سائر القرون كانوا سواءً، قال تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ﴾ [الأنعام: ١٩]، وقول: «**بعثت إلى الناس كافة**»(١)، قلت: وأصرح منهما قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ﴾ [الجمعة: ٢، ٣]، وقال الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد: من قال بخصوصه بالمخاطبين ينبغي أن يُعتبر فيه أحوال المخاطبين، ولا يدخل في خطابهم من ليس بصفتهم إلَّا بدليل من خارج، وهذا غير الاختصاص بأعيانهم، وهو أعلى مرتبة منه؛ لأنَّ اعتبار الأعيان في الأحكام محمول غالبًا غلبة كثيرة.

وقال في «شرح العنوان»: الخلاف في أنَّ خطاب الشفاهة هل يشمل غير المخاطبين قليل الفائدة، ولا ينبغي أن يكون فيه خلاف عند التحقيق؛ لأنه إمَّا أن ينظر إلى مدلول اللفظ لغةً، ولا شك أنه لا يتناول غير المخاطب، وإمَّا أن يُقال: إنَّ الحكم يقصر على غير المخاطب إلَّا أنَّ يدلّ دليل على العموم في تلك المسألة بعينها، وهذا باطل لما عُلم قطعًا من الشريعة أنَّ الأحكام عامة إلَّا حيث يروا التخصيص.

واللفظ حقيقة فيما وجد وسيوجد منها، كقول الوالد لولده: أصحب العلماء، لا فرق بين من يكون عالـمًا حال الخطاب، وبين من يصير عالـمًا بعد ذلك، وكذلك: اقطعوا

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٤٣٨).

السارق، وحدُّوا الزُناة، واقتلوا المشركين؛ لقيام الإجماع على نحو ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٢٩]، وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢] يتناول مشركي زماننا وسرَّاقهم وزناتهم لا على وجه المجاز، لكن اتفقوا أيضًا على أنَّ الاتصاف بالصفة المشتقة لمن لم تعم به بالنسبة إلى قيامها في المستقبل مجاز، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، ولا طريق إلى الجمع بين هذين الاتفاقين إلَّا ما ذكرناه من كون الصفة محكومًا بها، وكونها متعلق الحكم». اهـ.

• **المسألة (١٩٧): العام بعد التخصيص حجة فيما بقي منه غير مخصوص:**

قال الطوفيّ في: «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ٥٢٤/ وما بعدها):

«العام بعد التخصيص حجَّة؛ أي: اللفظ العام إذا خص بصورة فأكثر، هل يبقى حجة فيما بقي منه غير مخصوص؟ اختلفوا فيه.

ومن أمثلته: ما لو قال: «اقتلوا المشركين» ثُمَّ قال: لا تقتلوا أهل الذّمة إذا أدَّوا الجزية، هل يبقى قوله: «اقتلوا المشركين» حجة في قتل كل مشرك عدا أهل الذمة؟

ومنها: لو قال: «**فيما سقت السماء العشر**»(١)، ثُمَّ قال: «**ليس في الخضروات صدقة**»(٢)، هل يبقى الحديث حجة في وجوب العشر فيما عدا الخضروات؟ ومنها: إذا قال: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣]، ثُمَّ قال: «**أُحلت لنا ميتتان ودمان: السمك والجراد، والكبد والطِحَّال**»(٣) هل تبقى الآية حجة في تحريم ما عدا ذلك من الميتات والدماء؟ أو لو قال: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾؛ اقتضى تحريم جلدها، ثُمَّ قال: «**أيما إهاب دُبغ فقد طَهُر**»(٤)، هل تبقى الآية حجة في نجاسة ما عدا الجلد من الميتة أم لا؟ ونظائره كثيره، وفي المسألة مذاهب: أحدها: أنَّ العام بعد التخصيص حجة مطلقة، وهو مذهب غالب الفقهاء،

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٤٨٣)، ومسلم (٧/ ٩٨١).

(٢) رواه الترمذي في «سننه» (٦٣٨)، وقال: «وليس يصح في هذا الباب عن النَّبِيّ ﷺ شيء، وإنَّما يروى هذا عن موسى بن طلحة عن النَّبِيّ ﷺ مرسلًا، والعمل على هذا عند أهل العلم أن ليس في الخضروات صدقة». اهـ وضعفه ابن عدي والدارقطني، وابن حجر، والمجد والشوكاني [«نيل الأوطار» (٨/ ٩١-٩٢)].

(٣) رواه ابن ماجه (٣٢١٨)، والدارقطني في «سننه» (٤/ ٢٧١ رقم ٢٥)، وصححه المجد في «المنتقى» (٣٦٤٨)، ورواه البيهقي في «الكبرى» (١/ ٢٥٤)، واختلفوا في رفعه ووقفه وضعفه أحمد، وحسنه ابن حجر في «التلخيص» (ح١١) المرفوع).

(٤) رواه مسلم: (١٠٥/ ٣٦٦).

والثاني: ليس بحجة مطلقًا وهو مذهب أبي ثور، والثالث: أنه إن خُص بدليل مُتّصل كالاستثناء والشرط فهو حجة، وإن خُصَّ بدليل منفصل لم يبق حجة، وهو مذهب البلخيِّ.

ولنا على المذهب الأوَّل، وهو كونه حجة بعد التخصيص مطلقًا، وجهان:

أحدهما: أنَّ الصحابة أجمعوا على التمسك بالعمومات، وأكثرها مخصوص؛ كاحتجاج عليّ رضي الله عنه على جواز الجمع بين الأختين بملك اليمين بقوله عز وجل: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣] مع أنه مخصوص بذوات المحارم إذا كن ملك يمين لا يجوز وطؤهن، وكاحتجاج فاطمة على أبي بكر في ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، مع كونه مخصوصًا بالكفار[(١)]، والقاتل[(٢)]، وكاحتجاج العلماء على جلد الزانيين بقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، مع أنه مخصوص بالمكرهة[(٣)]، والمجنون[(٤)]، والجاهل بتحريم الزنى[(٥)]، إلى غير ذلك من صور احتجاجهم به، فثبت أنَّ العام بعد التخصيص حجة بالإجماع المذكور، فمن خالف بعده فهو محجوج به.

الوجه الثاني: استصحاب حال كون العام حجة قبل التخصيص، وتقريره أن يُقال: أجمعنا على أنَّ العام قبل التخصيص حُجَّة، والأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يقوم الدليل الناقل عن ذلك الحال». اهـ.

---

(١) للحديث المتفق عليه: «**لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم**» البخاري (٤٢٨٣)، ومسلم (١٦١٤).

(٢) لحديث: «**ليس لقاتل شيء، وإن لم يكن له وارث فوارثه أقرب النَّاس إليه، ولا يرث القاتل شيء**»، وهو صحيح المعنى ضعيف السند، رواه الترمذي في «سننه» (٢١٠٩)، وقال: «هذا حديث لا يصح» بلفظ: «**القاتل لا يرث**»، ورواه ابن ماجه (٢٧٣٥)، وأبو داود في «سننه» (٤٥٦٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٦/ ٢٢٠)، والدارقطني في «سننه» (٤/ ٩٦)، ورواه النسائي في «الكبرى» (٦٣٦٧)، وأعلَّه، وهو حديث منقطع، وفي سنده المتروك والضعيف [«التلخيص الحبير» (ح١٤٠٦)].

(٣) و(٤) للحديث الصحيح المتقدم: «**رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق**»، وللحديث المتقدم أيضًا: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»، وهو صحيح كما مرَّ.

(٥) للأصل المعتبر عند أهل السنَّة وهو العذر بالجهل، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقد عذر النَّبيّ ﷺ المستحاضة ولم يأمرها بإعادة الصلاة المتروكة كما عند البخاري (٣٠٦)، ومسلم (٣٣٣)، وعذر عدي بن حاتم في أكله في نهار رمضان ولم يأمره بالقضاء كما عند البخاري (١٩١٦)، وغير ذلك.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ١٦٦):

«وقد أجمعوا كلهم على أنَّ العموم إذا استثنى بعضه صح التعلق به». اهـ.

● **المسألة (١٩٨): العموم القائم على حالة بعينها أو صفة معينة فحسب: يكون عمومه بعموم الحالة أو الصفة:**

عقد البخاري في «صحيحه» في كتاب الصوم، باب: الصوم في السفر والإفطار، فروى تحته (**١٩٤٣**): أنَّ حمزة بن عمرو الأسلمي قال للنَّبِيّ ﷺ: أأصوم في السفر؟ وكان كثير الصيام، فقال ﷺ: «**إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر**»، فهذا حكم عام بإباحة الصوم والإفطار.

وروى (**١٩٤٧**) عن أنس بن مالك قال: «كُنَّا نسافر مع النَّبِيّ ﷺ، فلم يعب الصائم على المفطر، ولا المفطر على الصائم».

وروى (**١٩٤٥**) عن أبي الدرداء قال: «خرجنا مع النَّبِيّ ﷺ في بعض أسفاره في يوم حار حتى يضع الرجل يده على رأسه من شدَّة الحرّ، وما فينا صائم إلَّا ما كان من النَّبِيّ ﷺ، وابن رواحة».

ثُمَّ روى تحت باب: قول النَّبِيّ ﷺ لمن ظلل عليه واشتد الحر: «**ليس من البر الصيام في السفر**» (**١٩٤٦**) من حديث جابر بن عبد اللَّه قال: كان رسول اللَّه ﷺ في سفر فرأى زحامًا ورجلًا قد ظُلل عليه فقال: «**ما هذا؟**» فقالوا: صائم، فقال: «**ليس من البر الصيام في السفر**» فهنا قوله ﷺ: «**الصيام في السفر**» صيغة عموم بالألف واللام في الصيام، وكونه «في السفر» الألف واللام؛ أي: في كل السفر، فعلى ذلك يتعارض مع الإباحة بالتخيير بين الصوم والإفطار في السفر، وقد صام ﷺ، وابن رواحة في يوم شديد الحر، فإذن، يرجع الأمر إلى حالة الصائم؛ فلمَّا استطاع ابن رواحة الصوم في اليوم الحار جدًّا ما منعه النَّبِيّ ﷺ، ومنع من ضرَّه الصيام في السفر حتى أغمى عليه وسقط على الأرض، فكان هذا العموم في قوله: «**ليس من البر الصيام في السفر**» خاص بمن أجهده الصيام وكان لا يستطيع، وهو ما يُسمى بعموم الحال.

قال الحافظ في «الفتح» (٤/ ٢٠٥- ٢٠٦) معلقًا أولًا على حديث أبي الدرداء بصوم النَّبِيّ ﷺ، وابن رواحة فقال:

«وفي الحديث دليل على أن لا كراهية في الصوم في السفر لمن قوي عليه ولم يصبه منه

مشقة شديدة [ثُمَّ قال على من ظُلل عليه] أنَّ سبب قوله ﷺ: «**ليس من البر الصيام في السفر**» ما ذُكر من المشقة، وأنَّ من روى الحديث مجردًا فقد اختصر القصة، وبما أشار إليه من اعتبار شدَّة المشقة يجمع بين حديث الباب والذي قبله، فالحاصل أنَّ الصوم لمن قوي عليه أفضل من الفطر، والفطر لمن شقَّ عليه الصوم أو أعرض عن قبول الرخصة أفضل من الصوم، وأنَّ من لم يتحقق المشقة يخيَّر بين الصوم والفطر». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر» (٣/ ٢٠٦):

«ومنها ما قال الماوردي في «الحاوي»: لا يختلف أصحابنا أنَّ الصوم في السفر أفضل من الفطر؛ لأنَّ الفطر مضمون بالقضاء، وأمَّا قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**ليس من البر الصيام في السفر**» فهذا ورد على سبب، وهو أنه -عليه الصلاة والسلام- مرَّ برجل، وقد أحْدَق به النَّاس، فسأل عنه فقيل مسافر قد أجهده الصوم فقال: «**ليس من البر الصيام في السفر**»، وعندنا: أنَّ من أجهده الصوم ففطره أوْلى». اهـ.

قلت: فهذه مسألة مهمة تقوم على فهم السياق الذي يساعد على الإلمام بفقه الدليل ومعرفة أحوال العموم بالتفريق بين العموم اللفظي والعموم الفهمي المعنوي الحاليّ، أو إن شئت فقل: اعتبار السبب في العموم.

لذلك قال الزركشي في «البحر» (٣/ ٢٠٧):

«وأمَّا ما قاله الماوردي في حديث «**ليس من البر الصيام في السفر**» فإنَّما اعتبر السبب لقصد الجمع بين الأحاديث، والأصل: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب في إقامة الدليل عليه». اهـ.

● **المسألة (١٩٩): ذِكْرُ بعض أفراد العام الموافق له في الحكم هل يعتبر تخصيصًا؟**

قال الإمام الزركشي في «البحر المحيط في أصول الفقه» (٣/ ٢٢٠/ وما بعدها):

«ذكر بعض أفراد العام الموافق له في الحكم لا يقتضي التخصيص عند الأكثرين؛ بل الأول باق على عمومه، قال القفَّال: فصار الخاص كأنه ورد فيه خبران: خبر يشمله ويشمل غيره، وخبر يخصّه؛ خلافًا لأبي ثور، فإنه خصص الدباغ بالمأكول؛ لأجل قوله: «**أيمَّا إهاب دبغ فقد طهر**»[(١)]، مع إفراده ذكر الشاة في حديث ميمونة[(٢)]، ونقله عبد الوهاب عن الأكثرين

---

(١) رواه مسلم (٣٦٦).

(٢) رواه مسلم (٣٦٣) عن ابن عباس قال: «تُصُدّق على مولاةٍ ميمونة بشاة فماتت، فمر بها رسول اللَّه ﷺ=

من فقهاء الشافعية، فأمَّا مذهبنا فيحتمل أن يتخرج فيه الخلاف، إلَّا أنَّ أجوبتهم تطرَّد على الأول، قال: ومثاله: قوله لخولة في دم الحيض: «**اغسليه**»[١]، وحديث أسماء: «**حُتّيه، ثُمَّ اقرصيه، ثُمَّ اغسليه بالماء**»[٢] فَذَكَرَ الماء، وهو بعض ما دخل في اللفظ الأول.

وقوله: «**جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا**»[٣]، وقال في خبر آخر: «**وتربتها طهورًا**»[٤]، والتراب بعض الأرض، وقوله: «**الطعام بالطعام مثلًا بمثل**»[٥]، وقال في خبر آخر: «**البرّ بالبرّ**»[٦] فاختلفت أجوبة أصحابنا في هذه الأمثلة على المذهب جميعًا. انتهى.

وقال صاحب «**المصادر**»: إنَّما قال أبو ثور في قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٤١]، وقوله: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، فأثبت المتعة للمطلقة التي هذه سبيلها، فيجب أن يكون هذا هو المراد بالأول، وأن لا يثبت لغير المطلقة التي لم تمس ولم يفرض لها، والصحيح خلافه؛ لأنه إنَّما يصار إلى التخصيص حيث التنافي. انتهى.

وقد حكى أبو الحسين بن القطان قولين للشافعي في هذه الآية، وسيأتي في التخصيص بالمفهوم، وقضيته جريان قول الشافعي كمذهب أبي ثور:

وقد احتج الجمهور في عدم التخصيص بأن المخصص مناف، وذِكْر الحكم في بعض الأفراد ليس بمناف، فذِكْر الحكم ليس بمخصص.

= فقال: «**هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به؟**» فقالوا: إنها ميتة، فقال: «**إنَّما حَرُم أكلها**»، وفي رواية (١٠٦/ ٣٦٦): «**دباغه طهوره**»، ووجه التخصيص أنَّ الشاة مأكولة اللحم فتخصص عموم جواز الدبغ على مأكول اللحم فقط.

(١) رواه الشافعي في «مسنده» (٤٧) بهذه اللفظ فحسب، وأحمد في «المسند» (٢٦٨٧٧)، والبيهقي (٢/ ٢٠٧) في السنن الكبرى، وأبو داود (٣٦٣).

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٢٢٧)، ومسلم (١١٠/ ٢٩١).

(٣) رواه مسلم (٥٢٣).

(٤) رواه مسلم (٥٢٢).

قلت: فلو قلنا بأنَّ ذكر بعض أفراد العام يعتبر تخصيصًا فلا يجوز لنا أنَّ نتوضأ إلَّا بالتراب لقوله: «**وتربتها طهورًا**» بعد قوله: «**وجعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا**»، وفي رواية (**الأرض كلها**)، وهذا مخالف للحق، فغالب أرض الجزيرة العربية رمال وكان الصحابة يتيممون بالرمال؛ لأن الصعيد وجه الأرض أيًا كان.

(٥) رواه مسلم (١٥٩٢)، وفيه: «وكان طعامنا يومئذ الشعير».

(٦) رواه البخاري (٢١٧٦)، ومسلم (١٥٨٤).

واعْتُرِض بمنع المقدمة الثانية، وهي: أنَّ ذكر الحكم في بعض الأفراد ليس بمناف على قاعدة المفهوم، وفرق بين منافاة الحكم وبين منافاة الذكر، فثبوت الحكم في بعض الأفراد ليس بمناف لثبوته في غيرها، وأمَّا الذكر فلا نسلم عدم منافاته لأصل المفهوم الدال على نفي الحكم عمَّا عداه.

وهذا الاعتراض إنَّما يتأتَّى في ذكر الحكم في بعض الأفراد، فتخصيصه بما له مفهوم مخالفة عند القائلين به كالصفة مثلًا، ولا يجئ في ذكر الحكم في بعض الأفراد بذكر ما لا مفهوم له كاللقب، والذين أوردوا هذه المسألة أوردوها عامة، ومن النَّاس من أنكر الخلاف في هذه المسألة وقال: لما كان أبو ثور ممَّن يقول بمفهوم اللقب ظنَّ أنه يقول بالتخصيص، وليس كذلك، ولعلَّ أبا ثور يقول: إنَّ هذه الصورة لا يجوز تخصيصها من العام، وتصير قطعية لمحل السبب على ما سبق، ولا ينبغي أن يقع فيه خلاف.

فإن قلتَ: فعلى قول الجمهور، ما فائدة هذا الخاص مع دخوله في العام؟ قلتُ: يجوز أن تكون فائدته عدم التخصيص، أو التفخيم والمزية على بقية الأفراد، أو اختصاصه بضرب من التأكيد[1]، إن جدَّت واقعة بعد ورود العام، وقد يرجَّح مذهب أبي ثور من جهة أنه يجوز استعمال العام وإرادة الخاص، فيجوز أن يكون ذلك العام أريد به الخاص والقرينة فيه الإفراد، ولكنه خلاف الأصل.

قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد: لا ينبغي أن يُكتفى في تقرير هذه الفائدة ونسبة هذا المذهب لأبي ثور بهذا الحال، وبيانه: أن يعتقد أبو ثور أن الأصل عدم طهارة الجلد بالدباغ، ويعتقد أنَّ المأكول يختص بمعنى يناسب التطهير أو التخفيف فيجعل ذلك قرينة في تخصيص العموم، كما جعل أصحاب الشافعي عدم اعتبار دباغ جلد الكلب قرينة تخص هذا العموم، أو يمنع تطهير جلد ما لا يؤكل لحمه بنهي النَّبِيّ ﷺ عن افتراش جلود السباع[2]، كما استدلَّ به بعضهم لهذا المذهب، والمقصود: أنه إنْ كان أبو ثور نصَّ على القاعدة فذاك، وإن كان أُخِذَ بطريق الاستنباط من مذهبه في هذه المسألة فلا يدلّ على ذلك.

---

(١) كقوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾ [البقرة:]، وكحديث مسلم (٢٧٤٢) مرفوعًا: «**اتقوا الدنيا واتقوا النساء**»، والصلاة الوسطى من الصلوات، والنساء من الدنيا، ولكن لمزيد تأكيد وأهمية خُصِّصا.

(٢) رواه أبو داود في «سننه» (٤١٣٢)، والترمذي (١٧٧١)، والنسائي (٤٢٦٤)، ورواه الحاكم في «المستدرك» (٥٠٧)، وصححه ووافقه الذهبي، وصححه المجد في «المنتقى» (ح٥٠-٥٣).

قلت: وبذلك صرح أبو ثور في كتابه، فقد حكى عنه أبو عمر بن عبد البر في «التمهيد» أنه إنَّما صار إلى تخصيص الدباغ بالمأكول؛ لأجل قوله ﷺ في جلد الشاة «**هلا دبغتموه**»[١]، وقال في حديث آخر: «نهى عن جلود السباع»، قال أبو ثور: فلمَّا رُوي الخبران أخذنا بهما جميعًا؛ لأنه لا تناقض فيهما. انتهى.

ويُقال له: هذان الخبران كل واحد منهما عام من وجه، خاص من وجه، فإنَّ خبر السباع عام في جلود السباع قبل الدباغ وبعده، وخاص في السباع، وحديث: «**أيَّما إهاب دبغ فقد طهر**» عام في كليهما وخاص بالدباغ، ويتأكد في مثله الترجيح بأمر خارج». اهـ.

وقال الآمدي في «الإحكام» (٢/ ٤٠٨- ٤٠٩):

«اتفق الجمهور على أنه إذا ورد لفظ عام ولفظ خاص يدلّ على بعض ما يدل عليه العام لا يكون الخاص مخصّصًا للعام بجنس مدلول الخاص ومخرجًا عنه ما سواه، خلافًا لأبي ثور من أصحاب الشافعي وتخصيص جلد الشاة بالذكر لا يدل على نفي الطهارة بالدباغ عن باقي جلود الحيوانات كالإبل والبقر وغيْرها، إلَّا بطريق مفهوم اللقب وليس بحجة، ولهذا فإنه لو قال: «عيسى رسول اللَّه»، فإنه لا يدلّ على أن محمدًا ليس برسول اللَّه، وكذلك إذا قال: «الحادث موجود» لا يدلّ على أنَّ القديم ليس بموجود، وإلَّا كان ذلك كفرًا». اهـ.

- **محل قولنا: إنَّ ذِكْرَ بعض أفراد العام لا يعتبر تخصيصًا ما إذا لم يعارض العموم عموم آخر.**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٢٢٤):

«قيَّد ابن الرِّفْعَةِ في باب الأواني من «المطلب» هذه المسألة فقال: محل قولنا: إن ذكر بعض أفراد العام لا يخصص ما إذا لم يعارض العموم عموم آخر، فإن عارضه قُدِّم، ومثَّله بحديث علي: «**هذان حرام على ذكور أمتي حِلّ لإناثهم**»[٢]، ورواية أبي موسى: «**حَرُم لبس الحرير والذهب على ذكور أمتي**»[٣] فاقتضى الثاني تخصيص الأول باللبس، وقد عارض عموم الأول حديث أم سلمة: «**الذي يأكل أو يشرب في آنية الذهب والفضة فإنَّما يُجَرْجِر في**

(١) رواه مسلم (١٠٢- ٣٦٣).

(٢) رواه الترمذي في «سننه» (١٧٢٠)، وقال: حديث حسن صحيح، وصححه ابن حزم في «المحلَّى» (٤/ ٣٧)، ورواه أبو داود (٤٠٧٥) في «سننه»، والبيهقي في «الكبرى» (٣/ ٢٧٥)، وابن ماجه (٣٥٩٥)، وابن حبان في «صحيحه» (٥٤٣٤)، وصححه المجد في «المنتقى» (٥٤٦).

(٣) أصله في «الصحيحين»، البخاري (٥٨٣٠)، ومسلم (٢٠٦٩) بلفظ: «**لا تلبسوا الحرير**».

جوفه نار جهنَّم»(١)، فإنه يقتضي تحريم الأواني على الرجال والنساء، وفيه نظر لأنَّ حديث الأواني غير حديث الاستعمال». اهـ.

قلت: إنَّما كان اعتراض الزركشي على آخر الكلام فحسب لا على أصل التقييد فتنبَّه.

وهذه القاعدة وما بعدها إلى آخر الكلام على العموم لها صلة ببعضها ويكمل آخرها أوَّلها في المعنى والتصوير:

● **المسألة (٢٠٠): العام إذا كان معطوفًا على عموم قبله، وأمكن استعمال كل واحد منهما في نفسه إذا أُفرد بالذكر من غير تعلّق الثاني بما قبله.**

قال الزركشي في: «البحر المحيط» (٣/ ٢٣٢):

«اختلفوا في لفظ العام إذا كان معطوفًا على عموم قبله، وأمكن استعمال كل واحد منهما في نفسه إذا أُفرد بالذّكر من غير تعلق الثاني بما قبله.

قال الأستاذ أبو منصور: فكل من اعتبر خصوص السبب زعم أنَّ الثاني محمول على حكم العموم الذي يليه، ومن اعتبر عموم اللفظ أوْجب اعتبار العموم الثاني بظاهره؛ إلَّا أن يقوم دليل على تعلقه بالمعطوف، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، إلى قوله: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٣٩]، ﴿فَمَن تَابَ﴾ كلام مستقل بنفسه مفردًا، فلا يصح تضمينه بما قبله من السرقة، من سقوط القطع بالتوبة؛ بل هو عام في السرقة وغيرها؛ إلَّا ما خصَّه الدليل منه.

وليس هذا كقوله في آية المحاربة: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [المائدة: ٣٤] استثنى؛ لأنه غير مستقل(٢).

قال الأستاذ وأصحاب الرأي: هذا المذهب الذي اخترناه أوْلى، لأنهم حملوا قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، على المطلقة، وعلى المتوفّى عنها زوجها، ولم يحملوها على المعطوف عليه في قوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]». اهـ.

---

(١) متفق عليه: البخاري (٥٦٣٤)، ومسلم (٢٠٦٥).

(٢) وهي آية المحاربة وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ﴾ [المائدة: ٣٣]، ثُمَّ قال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٤] فالمعنى متصل والسياق واحد على خلاف آية السرقة.

هكذا قال: ولكن العطف في نفس السورة فيكون المراد قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ﴾ [الطلاق: ١]، ولعله سبق قلم من الزركشي، وكذا قال مُحقق البحر.

● **المسألة (٢٠١): إذا ورد اللفظ العام ثُمَّ ورد عقيبه تقييد بشرط أو استثناء أو صفة أو حكم وكل ذلك لا يتأتى إلَّا في بعض ما يتناوله العموم، فهل يجب أن يكون المراد بذلك العموم ذلك البعض أوْ لا؟**

ذكر الزركشي هذا الكلام في «البحر المحيط» (٣/ ٢٣٢/ وما بعدها) ثُمَّ قال:

«فيه قولان، والمذهب -كما قاله ابن السمعاني- أنه لا يجب أن يكون المراد بالعموم تلك الأشياء فقط، وبه جزم الشيخ أبو حامد الأسفرايني، فقال: بل يحمل الأول على عمومه، والآخر على أنه بيان لبعض الحكم الأول، قال: وأبو حنيفة يوافقنا على هذه القاعدة، وإن خالفنا في مثل: «**لا يُقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهدٍ في عهده**»[1]. انتهى.

وجزم به أبو بكر الصيرفي والقفال الشاشي وابن القشيري والطبري، والشيخ أبو إسحاق وسُليم، وابن الصبَّاغ، وبه جزم أبو بكر الرازي من الحنفية.

وقالت الحنفية: إنَّ ذلك يقتضي تخصيصه وبه قال القاضي من الحنابلة، وقال: إنه ظاهر كلام أحمد.

قلت: ونقل الرافعي في أوَّل باب قطع الطريق عن أكثر العلماء من أصحابنا وغيرهم: أنَّ الآية[2] في المسلمين دون الكفار، وأنهم احتجوا على ذلك بقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٣٤] فدَّل هذا الاستثناء على أنها في المسلمين. انتهى.

واعلم أنَّ للشافعي في المسألة كلامًا صريحًا، لكن وقع في كلامه ما يقتضي الأمرين، فأمَّا ما يدلّ على أنه تخصيص فمواضع:

أحدها: أنه قال في «الأم» في قوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]: إنَّ الضمير عائد على بعض ما تقدم، وهو الزرع، لا النخل والزيتون، لأنَّ الحصاد لا يكون إلَّا في الزرع، فلم يوجب الزكاة إلَّا في الزرع، وحمل الإيتاء العام عليه؛ لأجل الضمير المخصص.

الثاني: أنه قال في قوله تعالى: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١]: إنَّ هذا وإن كان لفظه عامًّا للحر والعبد إلَّا أنه خاص بالحر لقوله بعده: ﴿وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ﴾ [التوبة: ٤١]، والعبد

(١) حديث صحيح وقد مرَّ تحقيقه مفصلًا.
(٢) يعني آية المحاربة في المائدة (٣٣).

لا يملك.

الثالث: قوله في الاحتجاج على أنَّ العبد لا يملك الطلاق الثلاث بقوله سبحانه: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البقرة: ٢٢٩]؛ لأنه وإن كان عامًّا لكنه خاص بالحُرّ، لأجل قوله: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، والعبد لا يعطي شيئًا.

الرابع: أنه استدلَّ على أنَّ العبد لا تحل له أربع زوجات بقوله: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ﴾ [النساء: ٣]، وقال: هذا خاص بالحرّ؛ لقوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْۚ﴾ [النساء: ٣]، فإنَّ العبد لا يملك.

الخامس: آية المحاربة السابقة.

وأمَّا المواضع التي تدلُّ على أنه ليس بتخصيص، فمنها أنَّ ظهار الذمِّي عنده صحيح، مع أنَّ قوله تعالى عقب قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾ [المجادلة: ٤]، ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ [المجادلة: ٤]، وهو لا يكون إلَّا للمؤمنين، فلم يجعل هذا مخصّصًا لعموم قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ﴾.

ومنها: أنَّ إيلاء[1] الذمِّي عنده صحيح، مع أنَّ قوله تعالى عقبه ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍۖ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٦] فلم يجعله مُخَصَّصًا.

فخرج من هذا أنَّ للشافعي في المسألة قولين: أصحهما أنه تخصيص كما دلَّ عليه الأكثر من كلامه إلَّا أن يدلّ دليل على عدم المُخصص فيعمل به، كإيلاء الذمِّي وظهاره.

وقد مثلوا الاستثناء بقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧] بعد قوله: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، ومعلوم أنَّ العفو لا يكون إلَّا من البالغة الرشيدة، فهل يتخصص النساء بهنّ؟ قال صاحب «المصادر»: وهذا ليس بوزان المسألة؛ لأنه إنَّما يصح لو لم يذكر بعده ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧] فقد ذكر حكم البُلَّغ وحكم غيرهنّ.

ومثال الصفة قوله: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١] بعد قوله: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، ويعني بالأمر: الرغبة في رجوعهن، ومعلوم أنَّ ذلك لا يتأتَّى في البائِنة، فكان الأول عامًّا في المطلقات، قال القفال: ولهذا جعل أصحابنا قوله: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ

---

(١) **الإيلاء**: معناه الحلف مطلقًا، والمراد هنا حلف الزوج على أن لا يقرب زوجته في الجماع، وكانوا في الجاهلية يحلفون بالسنة والسنتين فيحدث ضرر للمرأة فقيَّدها الإسلام بأربعة أشهر وألزم الزوج بالرجوع أو الطلاق [(التعريفات ص: ٣٤)، «الجامع» للقرطبيّ (٣/ ٨١)].

ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، فيما يملك الزوج من عدد الطلاق، وإن كان قوله: ﴿لَا تَدۡرِي لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحۡدِثُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ أَمۡرًا﴾ [الطلاق: ١]، يقتضي تخصيصه بالرَّجْعِي.

ومثال رجوع الضمير قوله: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فهذا عام في الرَّجْعِيّة والبائن والمدخول بها، ثُمَّ قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وهذا لا يتأتَّى في البائن.

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ جِئۡتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖ﴾ [الأنعام: ٩٤]، وهذا عام في المسلمين والمشركين، ثُمَّ قال: ﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيۡنَكُمۡ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمۡ تَزۡعُمُونَ﴾ [الأنعام: ٩٤]، وهي خاصة بالمشركين.

ومثل الصيرفيّ بقوله تعالى: ﴿وَوَصَّيۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيۡهِ حُسۡنٗاۖ﴾ [العنكبوت: ٨]، ثُمَّ قال: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشۡرِكَ بِي﴾ [العنكبوت: ٨] فهذا إنَّما يكون في الكافر، والأول على عمومه، وكذا قوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١] ثُمَّ قال: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾ [النساء: ١١]. ». اهـ.

ولقد تناول ابن السمعاني المسألة في «قواطع الأدلة» (١/ ٢٠٤- ٢٠٥).

● **المسألة (٢٠٢): إذا كان أول الكلام خاصًا وآخره بصيغة العموم فلا يكون خصوص أوله مانعًا من عموم آخره.**

ثُمَّ قال الزركشي في «البحر» (٣/ ٢٣٧):

«وأمَّا إذا كان أوَّل الكلام خاصًا، وآخره بصيغة العموم، فلا يكون خصوص أوَّله مانعًا من عموم آخره، كالعكس، ذكره القفال، ومثّله بقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ﴾ [المائدة: ٣٩]، فإنَّ الأوَّل في صِنفٍ من الظالمين وهم السُرَّاق، والتوبة بعد الظلم والإصلاح لجميع الظالمين، وقوله: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ﴾ [الطلاق: ٤] فكان هذا للمطلقات، ثُمَّ قال: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٤]، وهو عام في المطلقات والمتوفي عنها زوجها.

وذكره السُهَيْلي النّحوي، ومثله بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١] كان أوَّله خاصًا بالأولاد، وآخره يشمل الأولاد والإخوة والأخوات إذا ورثوا، فإنَّ للذكر مثل حظ الانثيين، فلو قيل: للذكر مثل حظ الانثيين كان مقصورًا على الأولاد، فلمَّا لم يقل: منهم دلَّ على إرادة العموم قلت: وينبغي أن يجري فيها الخلاف في

العكس وقد سبق في قوله: «**لا يقتل مسلم بكافر**».

• إذا تقدم المعنى المخصص وتأخر اللفظ العام، فظاهر كلام أصحابنا التخصيص؛ ولهذا خصُّوا قوله ﷺ: «**إنَّ اللَّه أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث**»(١) بالوصية بقدر حِصّته، وقالوا: إذا أوْصى بعين هي قدر حصّته يصح، فلم يعتبروا العموم لأجل سبق العلة المخصصة». اهـ.

• **المسألة (٢٠٣): إذا ذُكر العام ثُمَّ ذكر بعض أفراده بقيد أو شرط:**

ثُمَّ قال الزركشي في «البحر المحيط في أصول الفقه» (٣/ ٢٣٨- ٢٣٩):

«وأمَّا إذا ذكر العام ثُمَّ ذكر بعض أفراده بقيد أو شرط فهو يقتضي أنَّ الأوَّل مراد بما عدا الشرط، ويكون مُخصّصًا له، قاله الصيرفي ومثّله بقوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾ [النساء: ٩٢]، ثُمَّ قال: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ﴾ [النساء: ٩٢]، فقد علم أنه لم يرد مجموع الرقبتين على القاتل إن كان القتل من عدو لنا؛ لأنه ذكر المؤمن ذكرًا عامًّا، فكان الاسم يَنْظُمُ من هو عدوّ لنا، ومن هو من دارنا، فلمَّا قال في الثانية: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ﴾ [النساء: ٩٢] دلَّ على مخالفة الموضعين، وأنَّ الذكر الأول في بعض المؤمنين، وهذا الذي في غير دار الحرب، ومثل له بقوله: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] ثُمَّ قال: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، لأنَّ الحكم الثاني معلق بمعنًى ليس في أوَّل ما ابتدئ بذكره. انتهى.

وقال الأستاذ أبو إسحاق: إذا ورد العموم مجرَّدًا من صفة، ثُمَّ أعيد بصفة متأخرة عنه، كقوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، مع قوله قبله أو بعده: اقتلوا أهل الأوثان من المشركين، كان ذلك موجبًا للتخصيص بالاتفاق، ويوجب المنع من قتل أهل الكتاب، ويخصص ما يُعدّ من العموم، واللَّه أعلم بالصواب». اهـ.

• **المسألة (٢٠٤): تعارض العمومَيْن:**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوْضة» (٢/ ٥٧٦/ وما بعدها):

«إذا تعارض نصَّان عامَّان، فإمَّا أن يتعارضا من كل وجه بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجهٍ، أو يتعارضا من بعض الوجوه بحيث يمكن الجمع بينهما بوجهٍ ما؟ فإن تعارضا من كل

---

(١) سبق تخريجه قريبًا، وهو حديث صحيح.

وجه في المتن، قدِّم أصحهما سندًا، لأنَّ ذلك مُرجّح له، فإن استويا في السند، فإن كانا صحيحين صحة متساوية قُدِّم ما عضَّده دليل خارج من نص أو إجماع أو قياس، فإن فُقد الدليل الخارج، فإن عُلِم التاريخ، فالمتأخر ناسخ، وإن جهل التاريخ توقُّف الترجيح بينهما على مُرجِّح.

وإن لم يتعارضا مِنْ كُلِّ وجه وجب الجمع بينهما بما أمكن من الطرق، مثل أن يكون أحدهما أخص من الآخر، فيُقدَّم أخصُّهما؛ لما سبق من تقديم الأخص، أو بأن يُحمل أحدهما على تأويل صحيح يجمع به بين الحديثيْن، فإن كان كل منهما عامًّا من وجه خاصًّا من وجه تعادلا وطُلب المرجح الخارجي.

ومن أمثلة ذلك: قوله ﷺ: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**»[1]، مع قوله ﷺ: «**لا صلاة بعد العصر**»[2]، فالأول خاص في الفائتة المكتوبة، عام في الوقت، والثاني عكسه، عام في الصلاة خاص في الوقت.

ومنها: قوله ﷺ: «**من بدلَّ دينه فاقتلوه**»[3]، مع قوله: «**نهيت عن قتل النساء**»[4]، فالأول عام في الرجل والمرأة، خاص في سبب القتل، وهو التبديل، والثاني خاص في النساء عام في النهي عن القتل فيتعادلان ويُطلب المرجَّح». اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ١٩٧- ١٩٨):

«إذا تعارض اللفظان من صاحب الشرع. . . . وإن كانا عامَّيْن مثل أن يقول: «**من بدلَّ دينه فاقتلوه**»، و«**من بدلَّ دينه فلا تقتلوه**»، و«**صلوا عند طلوع الشمس**»، و«**لا تصلوا عند طلوع الشمس**»، فإن لم يكن استعمالهما وجب التوقُّف، وإن أمكن استعمالهما في حالتين استُعْمِلا، ومثال هذا: ما قال ﷺ في خبر الشهود: «**من شَهِد قبل أن يستشهد**»[5]، وقال:

(١) متفق عليه: البخاري (٥٩٧)، ومسلم (٣١٤/ ٦٨٤).
(٢) رواه البخاري (٥٨٦)، ومسلم (٨٢٧).
(٣) رواه البخاري (٦٩٢٢) في «صحيحه».
(٤) أصله في «الصحيحين»، البخاري (٣٠١٥)، ومسلم (١٧٤٤)، وروى ابن أبي شيبة في «المصنف» (٣٣٨٠٧) بسند مرسل بلفظ «نهى رسول اللَّه ﷺ عن قتل النساء والذرية والشيخ الكبير الذي لا حراك له»، وروى (٣٣٧٩٠) رواية بلفظ: «ولا امرأة»، وهو الحديث الذي رواه أبو داود في «سننه» (٢٦١١)، وفي سنده خالد بن الفزر ليس بذاك كما قاله ابن معين، كذا قال المنذري في «مختصر السنن» (٥/ ٨٦)، ورواية لمسلم (٢٥/ ١٧٤٤): «فنهى رسول اللَّه ﷺ عن قتل النساء».
(٥) رواه مسلم في «صحيحه» (١٧١٩) بلفظ «**ألا أخبركم بخير الشهداء، الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها**».

«**شرُّ الشهود من شهد قبل أن يُستشهد**»(١)، وقالوا: الأول محمول على ما إذا شهد ولم يعلم صاحب الحق أنَّ له شاهدًا، فإنَّ الأول إن شهد وإن لم يُستشهد ليصل المشهود له إلى حقه، والثاني: محمول على ما إذا علم له الحق بشهادة، فلا يجوز للشاهد أن يبدأ بالشهادة قبل أن يُستشهد». اهـ.

وقد قال بعض الأصوليين إنَّ العام الذي خُصِّص أضعف من العام الذي لم يخصص وقدَّموا الثاني على الأول، **مثاله**: **ما رواه مسلم (٢٩٣/ ٨٣١) قال عقبة بن عامر** رضي الله عنه:

«ثلاث ساعات نهانا رسول اللَّه ﷺ أنَّ نصلي فيهن أو أن نَقْبُر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة، وحين تضَّيف للغروب حتى تغرب».

فهذا حديث عام قد خُصّص بأكثر من دليل، فقد روى الترمذي في «سننه» (٨٦٨)، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود (١٨٩٤) في «سننه»، وصححه المجد في «المنتقى» (٩٩٤)، والحاكم في «المستدرك» (١٦٤٣)، وصححه ووافقه الذهبي، عن جبير بن مُطْعِم أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدًا طاف بهذا البيت وصلى أيّة ساعة شاء من ليل أو نهار**».

وكذلك خُصص بالحديث المتفق عليه والذي مرَّ آنفًا: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**»، وبحديث: «**من أدرك من الفجر ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الفجر، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر**» رواه البخاري (٥٧٩)، ومسلم (٦٠٨).

فيكون حديث النهي عن الصلاة في أوقات الكراهة لا يُعارِض حديث البخاري (٤٤٤)، ومسلم (٧١٤) أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «**إذا دخل أحدكم المسجد فلا يَجلسُ حتى يصلي ركعتين**».

فعموم هذا الحديث مقدم على عموم أوقات الكراهة عند التعارض.

* * *

(١) أصله متفق عليه: البخاري (٢٦٥١)، ومسلم (٢١٤/ ٢٥٣٥).

«(٢) الخاص»

- **وفيه مسائل:**

- **المسألة (٢٠٥): الفرق بين الخاص والخصوص والتخصيص:**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٥٥٠/ وما بعدها):

«قوله: «الخاص» أي: هذا بيان أحكام الخاص والتخصيص والكلام عليهما، والخاص هو: اللفظ الدال على شيء بعينه؛ لأنه مقابل العام، والعام يدلّ على أشياء من غير تعيين، فوجب أن يكون الخاص ما ذكرناه، فالعام كالرجال، والخاص كزيد وعمرو، وهذا الرجل.

قوله: «والتخصيص: بيان المراد باللفظ، أو بيان أن بعض مدلول اللفظ غير مراد بالحكم» هذان تعريفان للتخصيص متساويان.

مثال ذلك: أنَّ قوله ﷻ: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، مُخَصِّصٌ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]، فهو مُبيِّن أنَّ المراد بالمشركات ما عدا الكتابيَّات، أو أنَّ بعض مدلول المشركات غير مراد بالتحريم وهنَّ الكتابيَّات.

والتخصيص جائز، قال الشيخ أبو محمد بن قدامة: لا نعلم اختلافًا في جواز تخصيص العموم(١).

قلت: لأنه بيان؛ كما ذُكر في حدِّه، والبيان لا خلاف فيه على ما ذُكِرَ في بيانه، بخلاف النسخ، فإنه رفع وإبطال، فاتجهت الشبهة في وقوعه.

والتخصيص جائز بدليل قوله ﷻ: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠١]، وهو مخصوص بذاته ﷻ، وصفاته؛ إذ ليست مخلوقة، وقوله ﷻ في صفة الريح التي أهلكت عادًا: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، وهو مخصوص بأشياء كثيرة لم تدمّرها كالسماوات والأرض(٢).

---

(١) وقال الآمدي في «الإحكام» (٢/ ٣٤٥):

«اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه على أي حال كان من الأخبار والأمر وغيره، خلافًا لشذوذ لا يؤبه لهم في تخصيص الخبر». اهـ.

(٢) وكذلك مساكنهم لم تدمر، قال تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا۟ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥].

قوله: «والمخصص: هو المتكلم بالخاص وحده وموجده، واستعماله في الدليل المخصص مجازًا» يعني: أنَّ المُخصِّص يُستعمل حقيقة ومجازًا، فالمُخصّص حقيقة: هو المتكلم بالخاص، وهو اللَّه تعالى ورسوله إذا صدر ذلك عنهما وَوُجِدَ منهما، والمخصص مجازًا هو ذلك الكلام الخاص المبين للمراد بالعام، فاللَّه المخصص بالحقيقة لنكاح الكتابيَّات من عموم نكاح المشركات، وقوله ﷻ: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، يُسمَّى مخصّصًا بعرف الاستعمال مجازًا، وذلك لأنَّ التخصيص فعل، والمخصص اسم فاعل، والفعل إنَّما يصدر حقيقة عن فاعل حقيقي، أمَّا إسناده إلى الكلام ونحوه مِمَّا ليس بفاعل حقيقي فهو مجاز، وجرى ذلك مجرى أنَّ الناسخ بالحقيقة هو اللَّه، وإطلاق الناسخ على بعض النصوص مجاز». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٢٤٠):

«**الخاص**: اللفظ الدالّ على مُسَمًّى واحد، وما دلَّ على كثرة مخصوصة، ولهذا قدَّمه بعض الحنفية على البحث في العام؛ تقديمًا للمفرد على المركب.

والخصوص: كون اللفظ متناولًا لبعض ما يصلح له لا لجميعه، وقد يُقال: خصوص في كون اللفظ متناولًا للواحد المعيّن الذي لا يصلح إلَّا له، كتناول كل اسم من أسماء اللَّه تعالى المختصة به له -تبارك وتعالى-

وفرَّق العسكري بين الخاص والخصوص فقال: الخاص يكون فيما يراد به بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع، والخصوص ما اختص بالوضع لا بإرادة.

وقيل: الخاص ما يتناول أمرًا واحدًا بنفس الوضع، والخصوص أن يتناول شيئًا دون غيره، وكان يصح أن يتناوله ذلك الغير.

وأمَّا المُخَصِّص: فيطلق على معانٍ مختلفة، يوصف المتكلم بكونه مخصّصًا للعام، بمعنى أنه أراد به بعض ما يتناوله، ويوصف الناصب لدلالة التخصيص بأنه مخصص، ويوصف الدليل بأنه مخصِّص، يُقال: السنَّة تخصّص الكتاب، ويوصف المعتقِد لذلك بأنه مُخصّص، كما قال الشافعي يُخصّ الكتاب بالخبر، وغيره لا يخص.

وأمَّا التخصيص وهو المقصود بالذكر، فهو لغةً: الإفراد، ومنه الخاصة، واصطلاحًا قال ابن السمعاني: تمييز بعض الجملة بالحكم، وتخصيص العام بيان ما لم يُرد بلفظ العام، وقيل إخراج ما يتناوله الخطاب، وهو أحسن؛ لأنَّ الصيغة العامة شاملة لجميع الأفراد، مع قطع النظر عن المعارض، ومقتضى الإرادة شمول الحكم لجميع الأفراد، فيخصص بعض

الأفراد بالحكم دون بعض، فهي داخلة في جملة مقتضيات اللفظ ظاهرًا مُخْرِجَة عنه بالتخصيص، وحينئذ فالإخراج عن الدلالة أو التناول غير ممكن، والممكن إخراج بعض المتناول.

وقال القفال الشاشيّ: إذا ثبت تخصيص العام ببعض ما اشتمل عليه، عُلم أنه غير مقصود بالخطاب، وأنَّ المراد ما عداه، ولا نقول: إنه كان داخلًا في الخطاب فخرج عنه بدليل، وإلَّا لكان نسخًا ولم يكن تخصيصًا، فإنَّ الفارق بينهما: أنَّ النسخ رفع الحكم بعد ثبوته، والتخصيص بيان ما قُصد له باللفظ العام، وكذا قال القاضي والغزالي: لا يجوز أن يُقال: هذا عام مخصوص، أوْ قد خُصَّ، لأنَ القائلين بالعموم يقولون: هو للاستغراق، فإن أُريد البعض فقد تُجوِّز به عن حقيقته وَوَضْعِهِ، فلم يتصرف في الوضع، ولم يُغيّر حتى يُقال ذلك، وإلَّا فإنَّ هذا اللفظ مؤول، ومعناه: أنَّ وضْعَهُ للعموم واستعمل في غير وضعه مجازًا، فهو عام من جهة اللفظ بالوضع، وخاص بالإرادة أو التجوِّز؛ إذْ قصد به بعض مدلوله، وإلَّا فالعام والخاص بالوضع لا ينقلب عن وضعه بالإرادة، وهذا التأويل متعين؛ لأنَّ تخصيص العام محال؛ بل هو علامة أنه أريد باللفظ العام بالوضع، أو الصالح لإرادة العموم الخصوص، فيقال على سبيل التوسع لمن عرف ذلك: إنه خصص العموم؛ أي: أُريد به الخصوص.

قال ابن دقيق العيد: لما كان التخصيص إخراج بعض أفراد العام عن الإرادة منه وجب قطعًا أن يكون شرطه قصد الإخراج عن الإرادة، وأمَّا العام فيتناول الأفراد بوضعه، فيدخل تحته بما لا يمكن أن يخص من الأفراد، وليس من شرطه إرادة الفرد المعين اتفاقًا، وممَّا لا خلاف فيه أنه ليس من شرط العام إرادة كل فرد من أفراده بخصوصه». اهـ.

قلت: وظاهر كلام الشافعي أوَّل من كتب في أصول الفقه وفصَّل العام والخاص أنه لم يفرِّق بين العام والعموم والخاص والخصوص، كما سيأتي في المسألة **(٢٠٧)** بعد القادمة، ولا مشاحة في الاصطلاح إذا لم يؤد إلى خلاف في النتائج، وإنَّما هو من باب الدقة اللفظية التي هي سمة عند الأصوليين، وكذلك فعل الإسنوي في «التمهيد» فقال «العموم والخصوص).

• **المسألة (٢٠٦): الفرق بين التخصيص والنسخ:**

قال نجم الدين الطوفيّ في: «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ٥٨٧/ وما بعدها):

«إنّ بين التخصيص والنسخ جامعًا وفارقًا، أمَّا الجامع: فهو أنَّ كل واحد منهما قد يُوجب تخصيص الحكم ببعض مدلول اللفظ.

والفارق من وجوه:

أحدها: أنَّ التخصيص بَيَّنَ أنَّ مدلول اللفظ الخاص لم يكن مرادًا من لفظ العام الدَّال عليه، بخلاف المنسوخ، فإنَّ مدلوله كان مرادًا بالحُكْم ثُمَّ رفع بالنَّسخ.

وثانيها: أنَّ التخصيص لا يرد على الأمر بمأمور واحد، نحو: أكرم زيدًا إذ ليس بعام، والنسخ يرد على ذلك.

وثالثها: أنَّ التخصيص لا يجوز حتى لا يبقى من العام شيء؛ بل لا بدَّ أن يبقى واحد أو جمع، والنسخ يجوز أن يرفع جميع مدلول النص.

ورابعها: أنَّ دليل التخصيص قد يكون متقدم الوجود على ما يُخصّصه، بخلاف دليل النسخ، فإنه يُشترط تأخيره.

وخامسها: أنَّ التخصيص قد يكون بغير خطاب الشرع، كالإجماع[1] ودليل العقل والحس[2]، والنسخ لا يكون إلَّا بخطاب الشرع، أو ما قام مقامه.

وسادسها: أنه لا يجوز تخصيص شريعة بشريعة أخرى، ويجوز نسخها بها، ثبت من تناسخ الشرائع.

وسابعها: أنَّ التخصيص أعمُّ من النسخ؛ لأنَّ التخصيص بيان، والنسخ رفع، ورفع الحكم يستلزم البيان، والبيان لا يستلزم رفع الحكم.

وثامنها: أنَّ التخصيص لا يكون إلَّا قبل العمل؛ لأنه بيان، وتأخير البيان عن وقت العمل لا يجوز، والنسخ يجوز قبل العمل وبعده». اهـ.

وزاد الزركشي في «البحر» (٣/ ٢٤٥):

«أنَّ التخصيص لا يدخل في غير العام، بخلاف النسخ، فإنه يرفع حكم العام والخاص». اهـ.

● **المسألة (٢٠٧): أوجه الخطاب في العموم والخصوص:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٢٤٥/ وما بعدها):

«**قال الشافعي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الخطاب في العموم والخصوص على أربعة أوجه:

أحدها: خطاب عام اللفظ والمعنى كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢] قال

(١) لأنه يكون بعد انقطاع الوحي وموت النبي ﷺ.
(٢) والمراد العقل والحس الذي يوافق الشرع.

الشافعي في «الرسالة»: فهذا عام لا خاص.

واعترض ابن داود عليه فقال: كيف عدّ هذه الآية من العمومات التي لم يدخلها التخصيص، واللَّه تعالى شيء بدليل: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً ۖ قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، وردَّ ابن سُرَيْج عليه وقال: أما علمت أنَّ المخاطِب لا يدخل تحت الخطاب؟، وأي ضرورة دعته إلى هذا؟ وكيف يحتمل العموم ما أوْمأ إليه؟ وقد بدأ اللَّه بنفسه فأخبر بقوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وهل تحتمل الأوهام في المخاطبة ما أومأ إليه؟ إنَّ الآية تخرج عامة في مذاهب جميع النَّاس؛ لأنه لما كان ما عَرَّض به في اللَّه محالًا خارجًا عن الوهم، عُلم أنَّ الخطاب إنَّما يخرج على ما يُعقل دون ما لا يعقل ولا يتوهم.

الثاني: خطاب خاص اللفظ والمعنى كقوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ﴾ [الأحزاب: ٢٩] الآية، فهذا مختص به ﷺ؛ لأنه لا يجب على أحد التخيير(١).

الثالث: خطاب خاص اللفظ عام المعنى، كقوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [الأنعام: ٦٨]، الخطاب معه، والمراد به الأمة؛ بدليل قوله ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا۟ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ﴾ [النساء: ١٤٠]، ولم ينزل في الكتاب إلَّا هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وقوله: ﴿وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥]، قال الأستاذ أبو إسحاق: ولا يصار إلى ذلك إلَّا بدليل غير الخطاب، وأنكر ابن حزم في «الإحكام»، وجود هذا القسم وقال: ليس موجودًا في اللغة، وهو محجوج بما ذكرنا.

الرابع: خطاب عام اللفظ والمراد به الخصوص، وهذا اختلف فيه، والأكثرون على جوازه، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، فإنَّ المراد بالنَّاس الأول: نُعيم بن مسعود أو أربعة نفر كما قال الشافعي في «الرسالة»، قال الكرخي: وهو مجاز لا حقيقة، وإذا خاطب بذلك فلابدَّ أن يدلنا على مراده به.

وذهب بعض الأصوليين إلى إنكار هذا القسم؛ لأنَّ الموجب للخصوص بمنزله الاستثناء المتصل بالجملة، ولا يجوز في قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، أنَّ هذه الصيغة المراد بها ألف سنة كاملة.

والظاهر أنَّ المخالف يمنع تسميته عامًّا مخصوصًا، ويقول: إنه عام أُريد به

---

(١) وذلك لأنَّ الآية: ﴿قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٢٨﴾ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَٰتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٨- ٢٩].

الخُصوص، وحينئذ فلا ينتهض الاستدلال عليه بما ذكروه من الآيات المخصصة، وهو قوي، ومن هنا قال بعضهم: يشترط في التخصيص وروده في الإنشاءات لا في الأخبار، فإنه لا يكون فيها عام مخصوص؛ بل عام أريد به الخصوص». اهـ.

● **المسألة (٢٠٨): عمومات القرآن مخصوصة إلَّا ما حُصِرَ منها وهو قليل.**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٢٤٨):

«عمومات القرآن مخصوصة في الأكثر، حتى قال الشيخ علم الدين العراقي: ليس في القرآن عام غير مخصوص إلَّا خمسة مواضع:

أحدها: قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فكل من سُمِّيت أُمًّا من نسب أو رضاع، أو أمّ أمّ وإن علت فهي حرام.

ثانيها: قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [الأنبياء: ٣٥].

ثالثها: قوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

رابعها: ﴿وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحج: ٦].

خامسها: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

وأمَّا قول ابن جِنِّي في «الخصائص» في قوله تعالى: ﴿لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، عموم أريد به الخصوص؛ لأنَّ الأفعال الصادرة من مخلوقاته ليست له، فبناه على مذهبه الفاسد في الاعتزال». اهـ.

● **المسألة (٢٠٩): الفرق بين العام المخصوص، والعام الذي أُريد به الخصوص:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٢٤٩/ وما بعدها):

«اعلم أنَّ الأصوليين لم يتعرضوا للفرق بينهما، وظنَّ بعضهم أنَّ الكلام فيه ممَّا أثاره المتأخرون، وليس كذلك؛ فقد وقعت التفرقة بينهما في كلام الشافعي وجماعة من أصحابنا، فاختلف قولُهم في قولِهِ تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] هل هو عام مخصوص، أو عام أُريد به الخصوص؟

قال الشيخ أبو حامد في تعليقه في كتاب البيع: والفرق بينهما أنَّ العام الذي أُريد به الخصوص: ما كان المراد به أقل، وما ليس بمراد هو الأكثر، قال أبو علي بن أبي هريرة: وليس كذلك العام المخصوص؛ لأنَّ المراد به هو الأكثر، وما ليس بمراد هو الأقل، ويفترقان في الحكم من جهة أنَّ الأوَّل لا يصح الاحتجاج بظاهره، وهذا يمكن التعلق بظاهره اعتبارًا بالأكثر.

وفرَّق الماوردي في «الحاوي» بينهما من وجهين:

أحدهما: أنَّ العام المخصوص ما يكون المراد باللفظ أكثر، وما ليس بمراد باللفظ أقل، والعام الذي أُريد به الخصوص: ما يكون المراد باللفظ أقل، وما ليس بمراد باللفظ أكثر.

والثاني: أنَّ المراد فيما أُريد به الخصوص متقدم على اللفظ، وفيما أُريد به العموم متأخر عن اللفظ أو يقترن به.

وممَّن تعرض للفرق بينهما من المتأخرين الإمام تقي الدين بن دقيق العيد، فقال في «شرح الإلمام»: يجب أن يُنتبه للفرق بين قولنا: هذا عام أُريد به الخصوص، وبين قولنا: هذا عام مخصوص، فإنَّ الثاني أعمُّ من الأول؛ ألا ترى أنَّ المتكلم إذا أراد باللفظ أولًا ما دلَّ عليه ظاهر العموم، ثُمَّ أخرج بعد ذلك بعض ما دلَّ عليه اللفظ كان عامًّا مخصوصًا ولم يكن عامًّا أريد به الخصوص، ثُمَّ يُقال: إنه منسوخ بالنسبة إلى البعض الذي أُخرج، وهذا متوجّه إذا قصد العموم، وفرَّق بينه وبين أن لا يقصد الخصوص بخلاف ما إذا نطق باللفظ العام مريدًا به بعض ما يتناوله في هذا.

وفرَّق الحنابلة من المتأخرين بينهما بوجهين آخرين:

أحدهما: أنَّ المتكلم إذا أطلق اللفظ العام، فإن أراد به بعضًا معينًا فهو العام الذي أُريد به الخصوص، وإن أراد سلب الحكم عن بعض منه فهو العام المخصوص: مثاله قوله: قام النّاس، فإن أردت إثبات القيام لزيد مثلًا لا غير فهو عام أُريد به الخصوص، وإن أردت سلب القيام عن زيد فهو عام مخصوص.

والثاني: أنَّ العام الذي أُريد به الخصوص إنَّما يحتاج لدليل معنوي يمنع إرادة الجميع، فيتعين له البعض، والعام المخصوص يحتاج إلى تخصيص اللفظ غالبًا كالشرط والاستثناء والغاية والمتصل، نحو: قام القوم ثُمَّ يقول ما قام زيد.

وفرَّق بعض المتأخرين: بأن العام الذي أُريد به الخصوص هو أن يطلق العام ويراد به بعض ما يتناوله، وأمَّا العام المخصوص فهو العام الذي أُريد به معناه مُخْرَجًا منه بعض أفراده بالإرادة، إرادة للإخراج لا إرادة للاستعمال، فهي تشبه الاستثناء، فلا يشترط مقارنتها لأول اللفظ ولا تأخيرها عنه؛ بل يكفي كونها في أثنائه، كالمشيئة في الطلاق.

فقولنا: أكلت الرغيف ثلثه، من العام المراد به الخصوص لا العام المخصوص.

قال علي بن عيسى النحوي في كتاب «العرض والآلة»: إذا أتى بصورة العموم والمراد به الخصوص، فهو مجاز إلَّا في بعض المواضع، إذا صار الأظهر الخصوص، كقولهم: غسلت

ثيابي، وصرمت نخلي، وجاءت بنو تميم، وجاءت الأرذ». اهـ.

● **المسألة (٢١٠): ما يجوز تخصيصه:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٢٥٢/ وما بعدها):

«فصل فيما يجوز تخصيصه: من حق التخصيص أن لا يكون إلَّا فيما يتناوله اللفظ، فاللفظ الذي لا يتناول إلَّا الواحد لا يجوز تخصيصه، بمعنى إخراج بعض الجزئيات منه، لأنه إخراج البعض مع بقاء البعض، والواحد لا بعض له، فاستحال تخصيصه؛ ولهذا قال ابن الحاجب: لا يجوز تخصيص إلَّا في ذي أجزاء يصح افتراقها ليمكن صرفه إلى بعض يصح القصر عليه.

واعترض القرافي بأنَّ الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص، وهو يصح إخراج بعض أجزائه، لصحة قولك: رأيت زيدًا وتريد بعضه، وإن تعذر إخراج بعض الجزئيات، فينبغي التفصيل.

وأمَّا الذي يتناول أكثر من واحد، فإمَّا أن يكون عمومه من جهة اللفظ أو المعنى؛ أي: الاستنباط، فالأول يتطرق إليه التخصيص أمرًا وخبرًا، نحو: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] ثُمَّ خصّ الذمِّي ومَن في معناه، والثاني على ثلاثة أقسام:

● **أحدها**: **العلة**: وقد اختلف في تخصيصها على مذاهب كثيرة، والمنقول عن الشافعي والجمهور المنع، وستأتي المسألة في باب القياس، وهي المسمَّاة هناك بالنقض، كالنهي عن بيع الرطب بالتمر لأجل النقصان عند الجفاف، ووجدنا هذه العلة في العرايا مع أنَّ الشارع جوَّزه فيها[1].

● **الثاني**: **مفهوم الموافقة**: كدلالة التأفيف على حرمة الضرب، فالتخصيص فيه جاء بشرط بقاء الملفوظ، وهو التأفيف في مثالنا هذا، ومنع القاضي أبو بكر والشيخ أبو إسحاق وسليم في «التقريب» من جواز تخصيص مفهوم الموافقة لمعنيين: أحدهما: أنَّ التخصيص إنَّما يكون في العموم ولا عموم إلَّا في الألفاظ، الثاني: أنه لما قال: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وكان المنع من أجل الأذى، لم يُجز أن يدلّ دليل على إجازة الضرب مع أنَّ فيه أذى، لأنه يناقض الأول، قالوا: وهكذا القياس لا يدخله التخصيص ويحتمل أنَّ هاتين العلتين على الوجهين في المعلوم من جهة الفحوى: هل هي من جهة اللغة، أو من جهة القياس؟ فيه وجهان، وشرط الهندي في الجواز أن لا يعود نقضًا على الملفوظ كإباحة ضرب

(١) وحديث العرايا متفق عليه، وقد مرَّ أكثر من مرة.

الأم إذا فجرت، أمَّا إذا عاد نقضًا على الملفوظ كما إذا قال: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] لكن أباح له نوعًا من أنواع الأذى مُطلقًا، فلا يجوز هذا مع بقاء مدلول اللفظ، أما لو ورد دليل يدلّ على إخراج الملفوظ وهو: التأفيف مثلًا، فإنه لا يكون تخصيصًا؛ بل نسخًا، وللمفهوم أيضًا: لأنَّ رفع الأصل يستلزم رفع الفرع.

• **الثالث: مفهوم المخالفة**: كسائمة الغنم، فإنَّ مفهومه نفي الإيجاب عن معلوفة الغنم، فيجوز أن يقوم الدليل على ثبوت مثل حكم المذكور لبعض المسكوت عنه الذي ثبت فيه المفهوم خلاف ما ثبت للمنطوق، ويعمل بذلك جمعًا بين الدليلين، فتخصّ المعلوفة المُعَدَّة للتجارة من هذا العموم». اهـ.

قال جمال الدين الإسنوي في «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» (ص٤٥٨/ وما بعدها):

«**الفصل الثاني في الخصوص: مسألة (١)**: القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لمتعدد من جهة اللفظ، كقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ومن جهة المعنى، كتخصيص العلة، ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة، المسألة الأولى: تخصيص العلة، جوَّزه بعضهم ومنعه جمهور المحققين، كما قاله في «المحصول» قال: وهذا الخلاف هو الخلاف الآتي في القياس في أنَّ النقض هل يقدح في العلة أم لا؟ والمختار أنه إن كان النقض لمانع لم يقدح وإلَّا قدح.

إذا تقرر ذلك كله فمن فروع المسألة: جواز العرايا، وهو بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض، فإنَّ الشرع نهي عن بيع الرطب بالتمر وعلله بالنقصان عند الجفاف، وذلك بعينه موجود في العرايا، مع الاتفاق على جوازه، إلَّا أنَّ ذلك كالمستثنى من القاعدة، فلذلك اتفقوا على جوازها مع بقاء التعليل.

المسألة الثانية: مفهوم الموافقة، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، يدلّ بمنطوقه على تحريم التأفيف، وبمفهومه على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى، فيجوز تخصيصه؛ لأنه دليل عام، إذا علمت ذلك فمن فروع المسألة.

جواز حبس الوالد لحق الولد وفيه ثلاثة أوجه حكاها الرافعي في كتاب الشهادات.

وقال: إنَّ أصحها عدم الحبس، والثاني: يحبس، والثالث: إن كان دين نفقة حُبس فيه، وإن كان غيره فلا.

المسألة الثالثة: مفهوم المخالفة، كقوله: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا**»(١)؛ أي: لم يتنجس، فإنه يدلّ بمفهومه على أنَّ ما دون القلتين يتنجس بمجرد ملاقاة النجاسة، فيجوز تخصيصه، لما سبق من كونه دليلًا عامًّا.

إذا تقرر ذلك فللمسألة وهي تخصيص المفهوم المذكور فروع متعلقة بهذا المثال المذكور في الماء، وجميعها يقتضي عدم التنجيس.

أحدها: ما لا نفس له سائلة على الصحيح كالزنبور والذباب؛ للحديث الصحيح في الأمر بغمس الذباب(٢).

الثاني: الهرة إذا أكلت فأرة أو غيرها من النجاسات ثُمَّ غابت واحتمل ولوغها في ماء كثير في أصح الأوجه، واستثناء الهرة يدلّ على أن فمها باق على الحكم بالنجاسة.

الثالث: اليسير من الشعر المحكوم بنجاسته لا يُنجِّس الماء القليل.

الرابع: القليل من دخان النجاسة إذا حكمنا بتنجيسه فإنه يعفى عنه.

الخامس: الحيوان إذا كان على منفذه نجاسة ثُمَّ وقع في الماء فإنه لا ينجّسه على أصح الوجهين، كما ذكره الرافعي وعلله بالمشقة في صونه عنه.

السادس: الصبي إذا أكل شيئًا نجسًا ثُمَّ غاب واحتمل طهارة فهمه، فإنه كالهرة في عدم التنجيس، كذا ذكره ابن الصلاح في فتاويه، وهي مهمة نفيسة، ولهذا قال الغزالي: إنَّ هذا الخلاف لا يجري في حيوان لا يعم اختلاطه بالناس». اهـ.

● **المسألة** (٢١١)**: العموم المؤكد «بكل»، ونحوها يدخله التخصيص:**

قال الزركشي في: «البحر المحيط» (٣/ ٢٥٥- ٢٥٦):

«العموم المؤكد «بكل»، ونحوها، هل يدخله التخصيص؟ فيه قولان للعلماء، حكاهما الماوردي والرُّوياني في باب القضاء: أحدهما: لا، ونقله أبو بكر الرازي عن بعضهم، وجزم به المَازَرِيُّ، ولهذا قال: إنَّ التأكيد ينفي التجوز بأن يكون المراد به البعض؛ ويشهد له قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ مِن شَيۡءٖۗ قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَمۡرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِۗ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، في قراءة النصب، لأنه لو لم يُعيّنه للعموم لما قال: ﴿هَل لَّنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ مِن شَيۡءٖۗ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، وهذا يدخل في المجاز لا في التخصيص.

---

(١) مرَّ تحقيقه وهو حديث صحيح.

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٣٣٢٠) عن أبي هريرة عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثُمَّ لينزعه فإنَّ في إحْدى جناحيه داء وفي الأخرى شفاء**».

وأصحها نعم؛ بدليل ما جاء في الحديث: «**فأحرموا كلهم إلَّا أبا قتادة لم يحرم**»(١)، فدخله التخصيص مع تأكيده، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠- ٣١] إن جعلنا الاستثناء متِّصل، فإن قيل: التأكيد هنا مقدر حصوله بعد الإخراج، فالمؤكد هنا إنَّما هو غير المُخْرَج. قلنا: كيف يُفعل بقوله: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا﴾ [طه: ٥٦]، والاستغراق فيه متعذر؛ لأنَّ آيات اللَّه لا تتناهي؟

وقد صرَّح الإمام في «البرهان» بأنَّ التأكيد لا يرفع احتمال التخصيص، وممَّن صرَّح بذلك القفال الشاسيّ أيضًا، فقال في كتابه: يجوز التخصيص المؤكد، ومثّله بالآية: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠]، وقال: والتأكيد لا يزيل احتمال اللفظ، وإلَّا لم يدخله استثناء، وبالجواز أيضًا صرَّح الماوردي والروياني، ثُمَّ قال: وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجوز تخصيص المؤكد، وهذا غلط لوجود الاحتمال بعد التأكيد كوجوده من قبل. انتهى.

وهذا نظير الوجهين اللذين حكاهما الماوردي والرُّوياني أيضًا في جواز نسخ الحكم المقيد بالأبدية، وظاهر كلام الهندي في باب النسخ أنه إجماع، وليس كذلك». اهـ.

قلت: ومنها ما مضى ذكره، كقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، وقوله: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، وهو كثير في القرآن، وكله مخصوص قطعًا.

● **المسألة (٢١٢): في المقدار الذي يُشترط بقاؤه بعد تخصيص العام:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٢٥٥/ وما بعدها):

«مسألة في الغاية التي ينتهي إليها التخصيص: اختلف في المقدار الذي لابدَّ من بقائه بعد التخصيص على مذاهب:

أحدها: أنه لابدَّ من بقاء جمع كثير، وبه قال أكثر أصحابنا، ولم يحدّوا الكثرة هنا؛ بل قالوا: تعرف بالقرائن، قاله ابن بَرْهان.

وقال آخرون: شرطه أن يكون الباقي معظم الأمر، إمَّا في الكثرة وإمَّا في الاعتبار، أمَّا في الكثرة فكما إذا قلت: كل إنسان مصاب، وكلُ محسن مشكور، فإنه وإن كان في الناس من لم يصب بمصيبة إلَّا أنه يحدث قائل ذلك، ويحسن أن لا يقدح في كلامه، وأمَّا في الاعتبار، فكما إذا قلت: خرج الناس كلهم للقاء الملك، فإنَّ المراد مَنْ له اعتبار، وإن كان أكثر الناس لم يخرجوا.

---

(١) رواه البخاري (١٨٢٤)، ومسلم (٥٩/ ١١٩٦)، واللفظ لمسلم.

والثاني: أنَّ العام إن كان ظاهرًا مفردًا «كمَنْ»، و«الألف واللام» نحو: اقتل مَنْ في الدار، واقطع السارق، جاز التخصيص إلى أقل المراتب وهو واحد، لأنَّ الاسم يصلح لهما جميعًا، وإن كان بلفظ الجمع كالمسلمين جاز إلى أقل الجمع، وذلك إمَّا ثلاثة أو اثنان على الخلاف في مسألة أقل الجمع[1].

وبذلك صرح الشيخ أبو إسحاق الإسفراييني، فقال: لا خلاف في جواز التخصيص إلى واحد فيما إذا لم تكن الصيغة جمعًا «كمن، وما، والمفرد المُحَلَّى بالألف واللام»، وحكى القاضي عبد الوهاب عنه أنه ألحق أسماء الأجناس: كالسارق والسارقة بالجمع المعرَّف في امتناع رده إلى الواحد كذلك، والفرق بين الصيغتين، أنَّ ألفاظ الجموع موضوعة للجميع، ففي التخصيص إلى الواحد إخراج عن الموضوع، ولا كذلك «من، وما، والمفرد المحلى بالألف واللام» لتناولهما الواحد والاثنين.

قال الأصفهاني: وينبغي أن يُلحق «أيّ» «بمن، وما» قلت: وهو كذلك لوجود العلة.

والخامس: أنه يجوز في جميع ألفاظ العموم ما بقي في قضية اللفظ واحد، وحكاه إمام الحرمين عن معظم أصحاب الشافعي، قال: وهو الذي اختاره الشافعي، ونسبه القاضي عبد الوهاب إلى الجمهور، وقال صاحب «المصادر»: إنه الصحيح، قال: إلَّا أنَّ ألفاظ الجمع كالرجال والناس، متى بلغ التخصيص منها إلى أقل من ثلاث صار اللفظ مجازًا، بخلاف لفظ «من وما» فإنه لا يصير مجازًا، وما أظنُّ الأصحاب يوافقون على صحة ذلك، وقد قالوا في كتاب الطلاق: لو قال نسائي طوالق إلَّا فلانة وفلانة وفلانة يقبل.

وقال القاضي حسين: يجب إلَّا يُقبل؛ لأنَّ النساء لفظ الجمع، فينبغي أن يبقى من عدد النساء ما يكون اللفظ مطابقًا له، لأنَّ أقل الجمع ثلاثة. انتهى.

وقال الشيخ أبو حامد: والصحيح عندي أنه يجوز التخصيص إلى أقل من ثلاثة، وإن كان اللفظ موضوعًا للثلاثة في اللغة حقيقة، إلَّا أنه يجوز أن يعدل به إلى المجاز، واحتج بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وقال إلكيا الهراسي: هذه المسألة تستدعي تقديم أصل، وهو: القول في أقل الجمع. قلت: وعلى ما اختاره الجمهور من

---

(١) **قال السمعاني في «القواطع» (١/ ١٨٢)**:
«وحرفه: أنَّ لفظ المشركين لا يحصل للواحد بحال، ولا يجوز ردُّ اللفظ إلى ما لا يصلح له، وكذا إن المنع من ذلك إمَّا أن يكون لأنَّ الخطاب بهذا التخصيص يصير مجازًا، أو لأنه إذا استعمل في الواحد لم يكن مستعملًا في الجميع، واللفظ للجمع، فيكون قد استعمل في غير موضعه». اهـ.

الجواز إلى الواحد لا يبقى للبناء على ذلك وجه». اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ١٨١- ١٨٢) ذاكرًا للخلاف ثُمَّ قال:

«وحرفه: أنَّ لفظ المشركين لا يحصل للواحد بحال، ولا يجوز ردُّ اللفظ إلى ما لا يصلح له، وكذا إنَّ المنع من ذلك إمَّا أن يكون لأنَّ الخطاب بهذا التخصيص يصير مجازًا، أو لأنه إذا استعمل في الواحد لم يكن مستعملًا في الجمع، واللفظ للجمع، فيكون قد استعمل في غير موضعه، ولا يجوز أن نمنع الأول -وهو التخصيص إلى ثلاثة- لأنه لو كان كذلك لم يجز التخصيص بكل حال؛ لأنه إن صار مجازًا بالتخصيص إلى أن يبقى واحدًا يصير مجازًا بالتخصيص وإن بقيت ثلاثة، ولا يجوز أن نمنع الثاني -وهو تخصيص اللفظ العام إلى أن يبقى واحد- لأنَّ اللفظ العام موضوع للاستغراق لا غير.

وأمَّا الجمع تبع له، فإن لم يجز استعماله في غير الجمع وجب أن لا يوجد استعماله في غير الاستغراق؛ بل لا يكون المنع هاهنا، لأنا بيّنّا أنَّ اللفظ للاستغراق والجمع تبع له، وهذه حجة في نهاية الجودة، وقد ظهر فيها الجواب عمَّا قالوه.

وقد قال الأصحاب: إنَّ التخصيص من العام كالاستثناء من المستثنى منه، والقرينة المتصلة كالقرينة المنفصلة، لأنَّ كلام الشرع وإن تفرق في المورد وجب ضم بعضه إلى بعض وبناء بعضه على البعض ثُمَّ صح الاستثناء ما بقي من اللفظ شيء فكذلك التخصيص، وتحريره: أنَّ ما جاز تخصيص العام به إلى الثلاث جاز ما دونه كالاستثناء، ولأنه لفظ من ألفاظ العموم، فجاز تخصيصه دون الثلاث، كمَنْ وما، فإن «مَنْ» عام فيمن يعقل، و«ما» فيما لا يعقل، ثُمَّ جاز أن يلحقها الخصوص إلى أن يبقى الواحد، كذلك هاهنا». اهـ.

وذكر الإسنوي في «التمهيد» (ص: ٤٦٦) المسألة فقال:

«**أحدها**: وإليه ذهب الأكثرون أنه لابدَّ من بقاء جمع كثير، سواءً كان العام جمعًا كالرجال، أو غير جمع كمن وما وأين، إلَّا أن يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيمًا له، وإعلامًا بأنه يجري مجرى الكثير، كقوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٣].

والثالث: يجوز إلى الواحد مطلقًا، جمعًا كان أو غيره، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، والمراد نُعيم بن مسعود الأشجعي.

إذا علمت ذلك، فمن فروع المسألة:

١- ما ذكره الرافعي في الباب الثاني المعقود لأركان الطلاق: أنه إذا قال: نسائي طوالق، ثُمَّ قال: أخرجت ثلاثًا، لم يُقبل، لأنَّ اسم النساء لا يقع على الواحدة، ولو قال:

عزلت واحدة بنيّتي قُبِل.

٢- ومنها: ما ذكره الرافعي في آخر الأيمان، فإنه قال: وأمَّا تخصيص العام، فقد يكون بالنِّيَّة كما إذا قال: واللَّه لا أكلم أحدًا، أو لا آكل طعامًا، ونوى طعامًا مُعَيَّنًا هذا كلامه، وهو جازم بجواز التخصيص إلى الواحد.

وذكر الرافعي عند هذا الموضع المذكور: أنه إذا حلف لا يدخل الدار، ثُمَّ قال: أردت شهرًا أو يومًا، أنه إن كانت اليمين بطلاق أو عتاق، أو باللَّه تعالى، ولكن تعلق بها حق آدمي لم يُقبل في الحكم ويديّن، وإن كانت باللَّه تعالى، ولم يتعلق بها حق آدمي قُبِلَ ظاهرًا وباطنًا. انتهى كلامه، وتقييد المطلق كتخصيص العام». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٢٦٣):

«ذهب أبو حامد الإسفراييني إلى أنَّ العام يبقى في تناوله للواحد على الحقيقة؛ احتجاجًا منه بقوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَـٰدِرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٣]، فأخبر سبحانه عن نفسه بلفظ الجمع، وهو سبحانه واحد، فإذا ثبت حمل الجمع على الواحد فلا يستنكر حمل العموم المخصوص على الواحد حقيقة». اهـ.

- **المسألة (٢١٣): العام إذا خُصَّ بِمُبْهَمٍ فلا يُحتج به على شيء من الأفراد المخصوصة.**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٢٦٦)، وما بعدها:

«العام إذا خُصَّ، فإمَّا أن يُخصَّ بمُبْهم أو مُعَيَّن، فإن خُصَّ بمُبهم، كما لو قال: «اقتلوا المشركين إلَّا بعضهم» فلا يُحتج به على شيء من الأفراد؛ إذْ ما من فرد إلَّا ويجوز أن يكون هو المُخْرَج، ولأنَّ إخراج المجهول من المعلوم يُصيّرِه مجهولًا، ولهذا لو قال: بعتك هذه الصُّبْرَة إلَّا صاعًا منها لا يصح، ومَثَّله في «المنخول» بما لو تمسك في مسألة الوتر بقوله: ﴿وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧]؛ لأنَّ المستثنى من عموم هذا الأمر غير معلوم فيكون مجملًا، وقد ادَّعى فيه جماعة الاتفاق، منهم القاضي أبو بكر وابن السمعاني، والأصفهاني في «شرح المحصول»، وقال: لم يذهب أحد إلى أنه حجة إذا كان المُخَصَّص مجملًا.

وقيل: إن كان المخصوص مجهولًا لم يثبت به الخصوص أصلًا بل يبقى النص عامًّا كما كان، كذا حكاه أبو زيد في «التقويم»، وهو مذهب المتقدمين.

وإن خصَّ بمعيَّن، كما لو قيل: اقتلوا المشركين إلَّا أهل الذِّمة أو المستأمن، فهل يجوز التعلق به بعد التخصيص؟ فالذي عليه معظم الفقهاء أنه حجة في الباقي مطلقًا، وقال أبو زيد

في «التقويم» إنه الذي صحَّ عنده من مذهب السلف، فإنَّ الصحابة والتابعين عملوا بما تطرق إليه التخصيص من العموم[1].

تنبيهات:

الأول: محل قولنا: يجوز التمسك به إنَّما هو في العام المخصوص، أمَّا الذي أريد به الخصوص فلا يصح الاحتجاج بظاهره.

الثاني: حيث قلنا: إنه مجمل، فهل مجمل من حيث اللفظ والمعنى؛ لأنه لا يعقل المراد من ظاهره إلَّا بقرينة، أو مجمل من حيث المعنى دون اللفظ؟

الأكثرون على الثاني؛ لأنَّ افتقار المجمل إلى القرينة من جهة التعريف بما هو مراد به، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، وافتقار العام الذي أريد به الخصوص إلى القرينة من جهة أن يُعرف بها ما ليس بمراد به». اهـ.

- **المسألة: (٢١٤): في المخصِّصات أوْ أدلة التخصيص**

- **أولًا: التخصيص بالأدلة المنفصلة:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٣٥٥/ وما بعدها):

«التخصيص بالأدلة المنفصلة: والمراد منه ما يستقل بنفسه ولا يحتاج إلى ذكر لفظ العام معه، وقد ذكروها ثلاثة: الحس، والعقل، والدليل السمعي.

قال القرافي: والحصر غير ثابت، فقد بقي التخصيص بالعوائد، كقولك: رأيت النَّاس فما رأيت أفضل من زيد، والعادة تقتضي بأنك لم تركلَّ النَّاس.

وكذا التخصيص بقرائن الأحوال، كقولك لغلامك: ائتني بمن يُحدِّثني، فإنَّ ذلك لمن يصلح لحديثه في مثل حاله.

قلت: وقد ذكر الرافعي في باب الوكالة: أنَّ القرائن قد تَقْوَى فيترك لها إطلاق اللفظ، قال: ألَّا ترى أنه إذا أمره في الصيف بشراء شيء لا يشتريه في الشتاء، وقد يتعادل اللفظ والقرينة، وينشأ من تعادلهما خلاف في المسألة.

---

(١) قال الزركشي في المسألة قبلها: (٣/ ٢٦٥):
«فإنَّ الإجماع على العمل به بعد التخصيص بيَّن أنَّ وضع الشرع في العام إذا خص يكون متناولًا للباقي، فهو إذن حقيقة شرعية أنبأ عن وضعها الإجماع، فصار حقيقة شرعية مجازًا لغويًّا». اهـ.

ثُمَّ نقل بعد أوراق عن الإمام في الكلام على أنَّ الوكيل هل يُوَكِّل؟ أنَّ الخلاف ناظر إلى اللفظ والقرينة، وفي القرينة تردد في التعميم والتخصيص، وفي هذا فائدة أخرى وهي: أنَّ القرائن قد يثبت فيها العموم.

● **الأول: العقل:** يجوز التخصيص بدليل العقل ضروريًّا كان أو نظريًّا، فالأول: كتخصيص قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، فإنا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقًا لنفسه، والثاني: كتخصيص قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، فإنا نخصص الطفل والمجنون لعدم فهمهما للخطاب(١)، قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: ولا خلاف بين أهل العلم في ذلك قال القاضي أبو بكر: وصورة المسألة: أنَّ الصيغة العامة إذا وردت واقتضى العقل امتناع تعميمها، فيعلم من جهة العقل أنَّ المراد بها خصوص ما لا يحيله العقل، وليس المراد به أنَّ العقل صلة للصيغة نازلة له منزلة الاستثناء المتّصل بالكلام، ولكن المراد به ما قدَّمناه، أنَّا نعلم بالعقل أنَّ مطلق الصيغة لم يُرَدْ تعميمها.

وقد منع بعضهم التخصيص بالعقل، وهو ظاهر نص الشافعي في «الرسالة» فإنه قال في باب: ما نزل من الكتاب عامًّا يراد به العام ويدخله الخصوص، ثُمَّ قال الشافعي: قال اللَّه ﷻ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وذكر قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾ [هود: ٦] فهذا عام لا خصوص فيه، فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك فاللَّه خالقه، وكل دابة فعلى اللَّه رزقها ويعلم مستقرّها ومستودعها. انتهى.

لأنَّ التخصيص من العموم لِمَا يصلح دخوله فيه، لولا دليل التخصيص، فأمَّا الذي يستحيل دخوله في عموم الخطاب فليس خروجه عنه تخصيصًا.

وقال في كتاب: «التحصيل»: إنَّ الشافعي نص عليه، قال في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]: إنه عام لا خصوص فيه.

ثُمَّ قال القاضي وإمام الحرمين وابن القشيري والغزالي وإلْكيا الطبري وغيرهم: النزاع لفظي؛ إذْ مقتضى العقل ثابت دون اللفظ إجماعًا؛ لكن الخلاف في تسميته تخصيصًا.

---

(١) وزاد الطوفيّ في «شرحه» (٢/ ٥٥٣):
«ونحو قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] فإنَّ هذا الخطاب لا يتناول بعمومه من لا يفهم من الناس كالصبيّ والمجنون لكنه خرج بدليل العقل، فكان مخصصًا للعموم به، ودليل العقل المخصص له ما سبق في شروط التكليف». اهـ.

وكذا قال الأستاذ أبو منصور: أجمعوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم العموم، واختلفوا في تسميته تخصيصًا.

وفائدة الخلاف هنا: أنَّ اللفظ إذا ورد عنه -عليه الصلاة والسلام- في إسقاط أو إيجاب أو حظر أو إباحة، فهل يُستدل به على وجوب تلك الأحكام عليه أوْ لا؟ وهو أثبت معقول في هذه المسألة.

من حكم الدليل العقلي أن لا يُخصص إلَّا بالقضايا العقلية، ومن حكم الدليل السمعي أن لا يخصّص إلَّا بالقضايا السمعية، والدليل العقلي لا يتصور فيه إخراج أمر خاص من خطاب عام، وإنّما يتصور ذلك في الدليل السمعي، والدليل العقلي لا يكون إلَّا متقدَّمًا بخلاف السمعي.

● **الثاني: الحسّ**: كقوله: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النمل: ٢٣]، مع أنها لم تؤت ما كان في يد سليمان، وكذلك قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، وقوله: ﴿يُجۡبَىٰٓ إِلَيۡهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [القصص: ٥٧]، وفي عدِّ هذا نظر، لأنه من العام الذي أريد به الخصوص، وهو خصوص ما أوتيته هذه، ودمرته الريح، لا من العام المخصوص». اهـ، ثُمَّ تكلم على الدليل الثالث وهو السمعي وهو التخصيص بالكتاب والسنَّة.

قال الطوفيّ في «شرحه» (٢/ ٥٥٣/ وما بعدها):

«هذا جواب عن سؤالين مقدرين أوردا على كون العقل مخصّصًا للعموم:

أحدهما: أنَّ التخصيص بيان كما ذُكِرَ في حدّه، فالمخصص مبيِّن والمبيِّن يجب أن يكون متأخرًا عن المبيَّن، والعقل سابق في الوجود على أدلة السمع، فلا يكون مبيّنًا لها، فلا يكون العقل مُخصّصًا للعموم، كالاستثناء المُقَدَّم، كما لا يجوز النسخ بدليل العقل.

السؤال الثاني: أنَّ محل التخصيص لابد وأن يصح تناول العام له، بدليل أنه لو لم يرد المخصّص، وجب حمل اللفظ على عمومه، لكن ما لا يصح وقوعه عقلًا لا يصح تناول اللفظ له لغةً ولا إرادة المتكلم له، وحينئذ لا عموم في اللفظ فلا تخصيص، ومثاله: أنَّ ذات الباري وصفاته لا يصح خلقها عقلًا، فلا يكون قوله ﷻ: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠١]، متناولًا لها لغةً، فلا يكون هذا الكلام عامًّا، فلا يكون العقل مخصصًا له، هذا تقدير السؤالين، والجواب عنهما بالمنع، أمَّا الأول: فبأنَّ حق المخصص أن يكون متأخرًا من جهة كونه مبيّنًا لا من جهة كونه موجودًا، والعقل إنَّما سبق أدلة السمع من جهة كونه موجودًا، أمَّا من جهة كونه مبيّنًا لها فلا نُسلّم، وتحقيق هذا: أنَّ دليل العقل موجود دائم

الوجود، فالموجود منه بعد ورود أدلة السمع هو اللاحق لها بالتخصيص والبيان، أمَّا السابق عليها فلا، ويرجع حاصل الأمر إلى أنه مخصّص من جهة ما تأخرَّ من وجوده عن أدلة السمع، لا من جهة ما تقدم عليها، وعلى هذا لا يرد علينا الاستثناء المُقَدَّم؛ لأنه متقدم بوجوده وبيانه، والعقل إنَّما تقدم أدلة السمع بوجوده وتأخر ببيانه.

ثُمَّ الفرق بين الاستثناء المقدَّم والعقل: أنَّ الاستثناء المقدَّم لا يُعَدُّ كلامًا ولا الناطق به متكلمًا، كمن قال: إلَّا زيدًا، ثُمَّ قال بعد ذلك: قام القوم، بخلاف دليل العقل، فإنه يدلّ على أنَّ ذات الباري غير مخلوقة قبل دليل السمع وبعده، والمستعمل له يُعَدُّ مستدلًّا في الحالَيْن، وأمَّا امتناع النسخ بدليل العقل؛ فلأنَّ النسخ إمَّا رفع حكم، أو بيان انتهاء مدة الحكم، ولا قوة للعقل على واحد منهما، إنَّما ذلك إلى الشرع، بخلاف التخصيص؛ فإنه بيان، والعقل يصح أن يكون مبيّنًا لمراد المتكلم بلفظه.

وأمَّا عن الثاني: فبأنَّا لا نُسلِّم أنَّ محل التخصيص يجب أن يصح تناول العام له.

قوله: لو لم يرد المُخصّص، وجب حمل اللفظ على عمومه، قلنا: هذا محل النزاع؛ بل إنَّما يجب حمل اللفظ على ما يصح تناوله له، أمَّا ما لا يصح أن يتناوله عقلًا، فلا يحمل عليه بدليل العقل النافي للصّحة، وعدنا إلى رأس المسألة.

ثُمَّ قوله: ما لا يصح وقوعه عقلًا لا يصح تناول اللفظ له لغةً، قلنا: لا نُسلِّم، وإنَّما الممتنع إرادة المتكلم المعصوم له، وحينئذ لا يمتنع أنَّ ما لا يصح وقوعه عقلًا يتناوله اللفظ لغةً، ويُبيّن العقل أنه غير مراد للمتكلم المعصوم وهو المطلوب، وإنَّما قيَّدنا هذا بالمتكلم المعصوم؛ لأنَّ غير المعصوم يصحُّ منه أن يُريد بلفظ العام ما لا يصح وقوعه، لكنه يكون كاذبًا فيه، لأنه ليس معصومًا من الكذب.

• **الثالث من مخصَّصات العموم: الإجماع**؛ لقطعيته، واحتمال العام؛ أي: لأنَّ الإجماع قاطع شرعي، والعام ظاهر؛ لأنه إنَّما يدلّ على ثبوت الحكم لكل فرد من أفراده بطريق الظهور لا بطريق القطع، وإذا اجتمع القاطع والظاهر كان القاطع متقدّمًا.

والإجماع المخصّص يدلّ على وجود نصّ مخصص، كما أنه يدلّ على الناسخ، والأصل فيه: أنه لا يكون إلَّا عن مستند، فهو يدلّ على مستنده، والتخصيص والنسخ مضاف إلى ذلك المستند، فإذا رأينا الإجماع منعقدًا على العمل في بعض صور العام بخلاف مقتضى العموم علمنا أنَّ هناك نصًّا على ذلك العمل.

مثاله: أنَّ الدليل العام دلَّ على أنَّ المعاوضات لابدَّ فيها من العِوَض المعلوم، ثُمَّ رأينا

النَّاس مجمعين على دخول الحمَّامات ورُكوب السُّفن بغير تعيين عِوَض، فاستدللنا بذلك على وجود دليل مُخصِّص لهذه الصورة، وما كان في أمثالها». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٣٦٣):

«**يجوز تخصيص عموم الكتاب، وكذا السنَّة المتواترة بالإجماع؛ لأنه لا يمكن الخطأ فيه، والعام يتطرق إليه الاحتمال؛ قال الآمدي: لا أعرف فيه خلافًا.**

وكذا حكى الإجماع عليه الأستاذ أبو منصور، قال: ومعناه أن يعلم بالإجماع أنَّ المراد باللفظ العام بعض ما يقتضيه ظاهره، وفي الحقيقة يكون التخصيص بدليل الإجماع لا بنفس الإجماع، لكن حكى الإمام ابن القشيري الخلاف هاهنا، فقال: يجوز التخصيص بالإجماع على معنى أنه إذا ورد لفظ عام واتفقت الأمة على أنه لا يجري على عمومه؛ فالإجماع مخصص له كما قلنا في دليل العقل، والمخالف في تلك المسألة يخالف في هذه، وقد بيّنّا أنَّ الخلاف لفظي.

وقال القرافي: الإجماع أقوى من النص الخاص، لأنَّ النص يُحتمل نسخه، والإجماع لا ينسخ؛ لأنه إنَّما ينعقد بعد انقطاع الوحي.

وجعل الصيرفي من أمثلته قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، قال: وأجمعوا على أنه لا جمعة على عبدٍ ولا امرأةٍ، ومثّله ابن حزم بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، واتفقت الأمة على أنهم إن بذلوا فلسًا أو فلسين لم يجز بذلك حقن دمائهم، فلما قال: الجزية بالألف واللام علمنا أنه أراد جزية معلومة». اهـ.

قال الحافظ أبو الحسن بن القطان في «الإقناع في مسائل الإجماع» (١/ ٣٥٤/ رقم: ٢٠٠٢):

«واتفقوا على أنه إن أعطى كل منهم عن نفسه وحدها -فقيرًا كان أوْ غنيًا، أو معتقًا أوْ حرًّا- أربعة مثاقيل في انقضاء كل عام بشيء من الشروط بعد أن يكون صرف كل دينار اثني عشر درهما كيلًا فصاعدًا، فقد حرم بذلك دمه وماله وظلمه». اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ١٨٨):

«وأمَّا تخصيص العموم بالإجماع: فهو جائز؛ لأنَّ الإجماع حجَّة قاطعة، وقد خُصَّ بالإجماع قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، بأنَّ العبد لا يرث، وإذا جاز أن يخص الإجماع الكتاب، جاز أن يخصّ به عموم السنَّة أيضًا». اهـ.

وقال الآمدي في «الإحكام» (٢/ ٤٠٠):

«لا أعرف خلافًا في تخصيص القرآن والسنَّة بالإجماع، ودليله المنقول والمعقول، أمَّا المنقول، فهو أنَّ إجماع الأمة خصص آية القذف بتنصيف الجلد في حق العبد كالأمة.

وأمَّا المعقول: فهو أنَّ الإجماع دليل قاطع، والعام غير قاطع في آحاد مسمّياته، فإذا رأينا أهل الإجماع قاضيين بما يخالف العموم في بعض الصور علمنا أنهم ما قضوا به إلَّا وقد اطلعوا على دليل مخصص له نفيًا للخطأ عنهم، وعلى هذا، فمعنى إطلاقنا أنَّ الإجماع مخصص للنص أنه معرف للدليل المخصص لا أنه في نفسه هو المخصص.

وبالنظر إلى هذا المعنى أيضًا نقول: إنا إذا رأينا عمل الصحابة وأهل الإجماع بما يخالف النص لا يكون ذلك إلَّا لاطلاعهم على ناسخ للنص، فيكون الإجماع معرِّفًا للناسخ لا أنه ناسخ». اهـ.

قال نجم الدين الطوفيّ في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٥٥٨/ وما بعدها):

«**الرابع من مخصّصات العموم: النّصّ الخاص**: كتخصيص قوله ﷺ: «**لا قطع إلَّا في ربع دينار**»[(١)]، لعموم قوله ﷻ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإنَّ هذا يقتضي عموم القطع في القليل والكثير، فخُصَّ بالحديث ما دون ربع دينار فلا قطع فيه، وكتخصيص قوله ﷺ: «**لا زكاة فيما دون خمسة أوْسُق**»[(٢)]، لعموم قوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العُشر**»[(٣)]، فإنَّ هذا يقتضي وجوب العُشر في قليل ما سُقي بالسماء وكثيره، فخُصَّ بالحديث الأول منه ما دون خمسة أوسق، فلا زكاة فيه.

● **[بيان وجوب تقديم الخاص على العام وحمله عليه متقدمًا كان أو متأخّرًا:]**

وسواءً كان العام كتابًا أو سنة، وسواءً كان متقدمًا أو متأخرًا، فإنَّ الخاصّ يَخُصّه، لا يُقدَّم عليه؛ لقوة الخاص؛ أي: لقوة دلالته على مدلوله، فإنها قاطعة، ودلالة العام على أفراده ظاهرة، والقاطِع مُقدّم على الظاهر.

(١) رواه البخاري (٦٧٨٩)، ومسلم (١٦٨٤)، والدينار هو المثقال من الذهب وهو يساوي (٢٥، ٤) جرامًا ذهبًا [المكاييل الشرعية (ص١٤)].

(٢) رواه البخاري (١٤٨٤)، ومسلم (٩٧٩)، والأوسق جمع وسق، وهو يساوي ستون صاعًا، والصاع يساوي أربعة أمداد، والمُد مقدار ملء الكفين المتوسطتين بما يعادل (٥١٠) جرامًا [المكاييل الشرعية (ص٢٤- ٢٥).

(٣) رواه البخاري (١٤٨٣)، ومسلم (٧/ ٩٨١).

مثاله: لو قال: كلما سَرَق السارق فاقطعوه، وهو معنى الآية، فدلالته على قطع من سرق دون ربع دينار ظاهرة، ودلالة قوله ﷺ: «**لا قطع إلَّا في ربع دينار**» على عدم القطع فيما دونه قاطعة، فيُقدم، والتسوية بين عموم الكتاب والسنَّة متقدمة ومتأخرة في تقديم الخاص عليه هو قول الشافعية، وعن أحمد -رحمه اللَّه تعالى- يُقدّم المتأخر من النَّصَّيْن خاصًّا كان أو عامًّا، وهو قول الحنفية؛ لوجهين:

أحدهما: قول ابن عباس: «كُنَّا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول اللَّه ﷺ»[(١)]؛ أي: بالآخر فالآخر، وهو عام في تقديم المتأخر خاصًّا كان أو عامًّا؛ لأنه الذي استقر عليه حكم الشرع.

الثاني: أنَّ المتأخر إن كان هو الخاص فهو المقدم بالاتفاق، وإن كان هو العام فهو كآحاد صور خاصة فجاز أن يرفع الخاص، وتحقيق هذا بنحو ما سبق في أنَّ الباقي بعد التخصيص حقيقة، وتقريره: أنَّ اللفظ العام كألفاظ متعددة يدلُّ على مسمّيات متعددة، كما لو نص على كل واحد منهما بلفظ، فالحكم في كلِّ واحد من المسمّيات المذكورة يَصِحّ أن يرفع الحُكم المنافي له في مسمًّى خاص ثبت قبله.

مثاله: لو قال: أعط زيدًا درهمًا، ثُمَّ قال: لا تعط أحدًا شيئًا، فكأنه قال: لا تعط فلانًا شيئًا ولا فلانًا ولا زيدًا، فكان هذا النهي عن إعطاء زيد رافعًا للأمر المتقدم بإعطائه.

ولنا: أنَّ تقديم الخاص عملًا بكليهما، بخلاف العكس؛ أي: لنا على تقديم الخاص على العام تقدَّمَ أو تأخَّرَ، أنَّ في تقديم الخاص عملًا بِكِلا الدليلين، الخاص والعام فيما عدا صورة التخصيص، وفي تقديم العام إلغاء للعمل بالخاص، والنصوص الشرعية يجب العمل بها ما أمكن، فيكون العمل بكلا النَّصّيْن بتقديم الخاص أوْلى من إلغاء الخاص بتقديم العام، وبيانه: أنه إذا قال: أعط زيدًا درهمًا، ثُمَّ قال: لا تعط أحدًا شيئًا، فإذا عَمِل بهذا العموم وحده ومنع زيدًا، كان مُلْغيًّا للنص الخاص في إعطاء زيد، وإذا أعطى زيدًا ومنع مَنْ سِوَاه، كان عاملًا بالنَّص الخاص في إعطاء زيد، وبالعام في منع غير زيد فيكون أوْلى من تعطيل أحد النَّصيْن[(٢)].

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١١١٣) من كلام ابن عباس، ورواه البخاري (٤٢٧٦)، وجعله من قول الزهري [ذكره المحقق].

(٢) قلت: وهذا يوافق هذا الأصل المهم: «الإعمال أوْلى من الإهمال» لأنَّ الأصل إحياء السنن والأدلة والعمل بها، لا تعطيلها، ما أمكن إلى ذلك سبيلًا، ولا يُصار إلى التعطيل إلَّا عند تعذر الجمع فيتوجب الترجيح، كأمر النسخ، فإنه لا يُقال به مع معرفة المتقدم من المتأخر إلَّا إذا تعذر الجمع بين النصيين، وانظر كتابي: «التعارض والترجيح».

والجواب عمَّا احتج به الخصم، أمَّا قول ابن عباس: «كُنَّا نأخذ بالأحدث فالأحدث».

فهو محمول على النسخ بدليل ما ذكرناه، وشرط النسخ التعارض وعدم إمكان الجمع من كل وجه، وهو منتف هاهنا(١).

وأمَّا قولهم: العام كآحاد صور خاصة، فجاز أن يرفع الخاص، قلنا: الجواز مُسَلَّم، لكن ما ذكرناه أوْلى، والأوْلى في الشرعيَّات مُتعيِّن؛ لأنه أغلب على الظن، وبيان أنَّ ما ذكرناه أوْلى، ما سبق في دليلنا.

وأيضًا، فإنَّ ما ذكرتموه نسخ وما ذكرناه تخصيص؛ وإذا تعارض النسخ والتخصيص، كان التخصيص أوْلى؛ لأنه بيان وتقرير، والنسخ إبطال وتعطيل؛ ولأنَّ النسخ على خلاف الأصل؛ إذْ الأصل دوام الحكم واستمراره، والبيان على وفق الأصل في كلام الحكيم إذْ الأصل أن يكون المراد به بيّنًا، لكن البيان قد يُقارن الخطاب وقد يتأخر عنه.

قلت: ولعلَّ مثار الخلاف أنَّ العام هل يدلّ على أفراده بالنصوصيَّة أو بالظهور؟

فإن قيل: بالنصوصيّة، فلا فرق بيْن الخاص وطبقه من العام في أنَّ كُلًّا منهما مقطوع بإرادة حكمه فيه، فيرفع الثاني الأوّل، وإن قلنا بالظهور -وهو الأظهر- فالخاص قاطع في الدلالة فيُقدم كما سبق.

فإن جُهل التاريخ فكذلك عندنا؛ أي: يُقدم الخاصُّ على العام؛ لأنَّ أكثر ما في جهالة التاريخ أن يقدّر تأخر العام، ونحن لو تحققنا تأخّره قدّمنا الخاصّ عليه، فلا فرق على قولنا بين تقدمه وتأخره وجهالة التاريخ، وعند الحنفية يتعارضان، وهو قياس الرواية المذكورة، عن أحمد.

والتعارض بين الخاص وما قابله من العام؛ لأنه يحتمل أن يكون العامّ مُتأخِّرًا، فيكون ناسخًا للخاص، ويحتمل أن يكون العام متقدّمًا، فيكون مخصوصًا بالخاص ولا مرجح، فيجب الوقف لئلا يكون ترجيح أحدهما تحكمًا.

قلت: والجواب عن هذا بمنع عدم المُرجّح؛ بل المرجح موجود، وهو ما سبق من ترجيح التخصيص على النسخ إذا تعارضًا(٢).

---

(١) وهو نفس ما قاله النووي في «شرح مسلم» عند الحديث (١١١٣).

(٢) وكذلك خصّوصوا عموم قوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١] بأنَّ العبد لا يرث، أفاده السمعاني في «القواطع» (١/ ١٨٨)، وتخصيص آية القذف بتنصيف الجلد في حق العبد كالأمة، أفاده الآمدي في «الإحكام» (١/ ٤٠٠).

- **[تخصيص السنَّة بالكتاب والكتاب بالسنَّة:]**

وقال بعض الشافعية: لا يُخصُّ عموم السنَّة بالكتاب، وهذا مُتّصل بقوله قبل: وسواءً كان العام كتابًا أو سنة؛ أي: فإنه يُخصُّ بالخاص كتابًا كان الخاص أو سنة، وذلك يقتضي تخصيص عموم السنَّة بالكتاب، وقال بعض الشافعية لا يُجوز ذلك، وخرَّجه ابن حامد قولًا؛ أي: رواية لنا؛ واحتجوا بأن السنَّة مبيّنة للكتاب، لقوله ﷻ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فلو خصَّصها الكتاب لبيَّنها؛ لأنَّ التخصيص بيان، وحينئذ يلزم التناقض؛ إذْ يصير كل واحد من الشيئين تابعًا للآخر باطل.

ولنا على صحة تخصيص السنَّة بالكتاب، والجواب عمَّا ذكره الخصم وجهان:

أحدهما: أنَّ الدور والتناقض إنَّما يلزم من ذلك لو بيَّن كل واحد منهما من الآخر ما بيَّنه الآخر منه بعينه، وليس كذلك؛ بل الذي تُبيّنه السنَّة من الكتاب لا يُبيّنه الكتاب من السُّنة، وما يُبيّنه الكتاب من السنَّة لا تُبيّنه السنَّة من الكتاب، فلا دور ولا تناقض.

الوجه الثاني: أنَّ تبيين كل واحد منهما للآخر من وجه، فيكون ذلك باعتبار جهتين، فلا تناقض، وهذا يرجع إلى الأوَّل أو يُشبهه.

ولنا على تقديم الخاص وجهان: أحدهما: أنَّ إرادة الخاص أغلّب من إرادة عموم العام؛ أي: إذا ورد عام وخاص، فالظاهر الغالب أنَّ حُكم الخاص مراد به، وأنَّ المراد بالعام ما عدا الحكم الخاص، مثاله: إنَّ إرادة أنَّ الأنبياء لا يُورثون من قوله ﷺ: «**نحن معاشر الأنبياء لا نُورَث**»(١) أظهر من إرادة أنَّ النَّبِيّ ﷺ يورث من قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء: ١١]، وإذا كانت إرادة الخاص أظهر وأغلب قدِّم لذلك؛ أي: لظهوره وغلبته، وقد سبق بيان تقديم الخاص على العام بطريق آخر.

الوجه الثاني: أنَّ الصحابة ذهبوا إلى ذلك وبادروا إليه بفقههم في صور كثيرة:

منها: تخصيص قوله ﷻ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] بقوله ﷺ: «**لا تُنكح المرأة على عمتها أو خالتها**»(٢)، والآية بلفظها متناولة لجواز ذلك.

ومنها: تخصيص آية الميراث وهي قوله ﷻ: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء: ١١]؛ بقوله ﷺ: «**لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم**»(٣)، والآية

(١) متفق عليه وقد مرَّ.
(٢) رواه البخاري (٥١٠٩)، ومسلم (١٤٠٨).
(٣) رواه البخاري (٦٧٦٤)، وقد مرَّ.

بلفظها متناولة لتوارثهما والدًا ومولودًا، وكذلك خصّت في القاتل بقوله ﷺ: «**لا إرث لقاتل**»، وفي ولد النَّبيّ ﷺ، وأقاربه بقوله ﷺ: «**نحن معاشر الأنبياء لا نُوْرَث**».

ومنها: تخصيص عموم الوصية في قوله ﷻ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨]، بقوله ﷺ: «**لا وصية لوارث**»(١)، والآية بلفظها متناولة للوصية له(٢).

ومنها: تخصيص قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠] بقوله ﷺ لامرأة رفاعة: «**لا حتى تذوقي عُسيلته ويذوق عسيلتك**»(٣).

وإذا ثبت تخصيص الصحابة عموم الكتاب بخصوص السنَّة متسارعين إليه(٤) من غير طلب تاريخ ولا سؤال عن العام: هل خُصَّ أم لا؟ ولا توقف، دلَّ ذلك على جوازه؛ بل وجوبه؛ لأنه ذريعة إلى تعريف الحكم الشرعي الواجب، وذريعة الواجب واجب.

وأمَّا الواقفية الذين توقّفوا في تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، لأنَّ الكتاب قطعي السند لتواتره، ظنِّي الدلالة لما عُرف من أنَّ دلالة العام ظاهرة ظنية، وخبر الواحد قطعي الدلالة لخصوصه ونصوصيّته في مدلوله، ظني الثبوت من حيث السند فيتعادلان لأنَّ كل واحد منهما صار راجحًا من وجه مرجوحًا من وجه.

مثال ذلك: قوله سبحانه: ﴿**كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا**﴾ [البقرة: ١٦٨] مع «نهيه ﷺ عن كل ذي ناب من السباع وكل ذي مِخْلب من الطير»(٥)، فيُقدّم الخبر عندنا على ما يُقابله من الآية، ويتعادلان عند الواقفية.

ودعواهم التعادل بين عام الكتاب وخاص السنَّة ممنوعة بما ذكرناه من اتفاق الصحابة على التخصيص ومبادرتهم إليه، وإلَّا؛ أي: ولو لم يكن ذلك جائزًا لتوقف الصحابة كما توقفتم.

---

(١) سبق تخريجه، ورواه الترمذي (٢١٢٠)، وقال: حسن صحيح.
(٢) وكذلك خصَّ عموم قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] بقوله: «**لا تبيعوا الذهب بالذهب إلَّا يدًا بيد، مثلًا بمثل، سواء بسواء**» رواه البخاري (٢١٧٧)، ومسلم (١٥٨٨).
(٣) متفق عليه: البخاري (٢٦٣٩)، ومسلم (١٤٣٣).
(٤) وكذلك خصّوا عموم قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، بأخذ الجزية من مجوس هجر، رواه البخاري في «صحيحه» (٣١٥٦، ٣١٥٧)، وفي رواية: «**سُنّوا بهم سنة أهل الكتاب**» رواه البيهقي في السنن الكبرى (٩/ ١٨٩- ١٩٠)، ومالك في الموطأ (١/ ٢٧٨/ رقم (٤٢)، ولكنه ضعيف ضعفه المجد في «المنتقى» (ح٣٧١٤).
(٥) رواه مسلم (١٢/ ١٩٣٢).

قولنا: من غير تاريخ يعرض بما سبق من أنَّ التاريخ إذا جُهِلَ يُقدّم الخاص عندنا ويتعارضان عند الحنفية؛ أي: لو صح هذا لاستفصل الصحَابة في تخصيصهم هذه العمومات بيّن أن يكون العام متقدّمًا أو متأخرًا، واحتاجوا لذلك إلى طلب التاريخ، لكن ذلك لم ينقل عنهم مع كثرة مجاري اجتهاداتهم بتخصيص العام وغيره، فدلَّ على ما ذكرناه من عدم الفرق بين تقدم العام وتأخرّه.

وأمَّا قوله ﷻ: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] مع قوله ﷺ: «**حتى يذوق عسيلتك**» فلا يصح أن يُجعل من باب تخصيص العام؛ لأنَّ أحدًا لم يقل -فيما علمت-: أنَّ النكاح عام في العقد والوطء حتى يكون ذوق العسيلة تخصيصًا لأحدهما بالإرادة؛ بل الصواب أنه من باب بيان المجمل؛ لأنَّ قوله ﷻ: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، تردد بين أن يكون المراد به العقد أو الوطء، فبيّن النَّبِيّ ﷺ أنَّ المراد به الوطء، والأقوال المشهورة في النكاح: هل هو حقيقة في الوطء أو في العقد أو مشترك بينهما، واللَّه تعالى أعلم بالصواب». اهـ.

- **تخصيص الكتاب السنة:**

قلت: لم يُمَثّل الطوفيّ لتخصيص الكتاب للسنَّة، ومثاله: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠]، هذه الآية خصصت عموم حديث صلح الحديبية الذي رواه البخاري في «صحيحه» (**٢٧٣١، ٢٧٣٢**)، وفيه: «قال سهيل بن عمرو: وعلى أنه لا يأتيك منا رجل وإن كان على دينك إلَّا رددته إلينا».

قال ابن كثير في «تفسيره» (٨/ ٥٩) عند الآية من سورة الممتحنة:

«تقدم في سورة «الفتح» ذكر صلح الحديبية الذي وقع بين رسول اللَّه ﷺ، وبين كفار قريش، فكان فيه: «على ألَّا يأتيك منا رجل وإن كان على دينك إلَّا رددته إلينا»، وفي رواية: «على أنه لا يأتيك منَّا أحد وإن كان على دينك إلَّا رددته إلينا».

وهذا قول عروة والضحاك وعبد الرحمن بن زيد والزهري ومقاتل والسدي.

فعلى هذه الرواية تكون هذه الآية مخصصة للسنَّة، وهذا من أحسن أمثلة ذلك». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٣٧٩/ وما بعدها):

«يجوز تخصيص خبر الواحد بالقرآن، وأمثلته عزيزة، ومن أمثلته قوله ﷺ: «**ما أُبين من حَيّ فهو ميت**»[1] فإنه خُصَّ منه الصوف والشعر والوبر بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا

(١) رواه الترمذي (١٤٨٠)، وقال: حديث حسن غريب، وأبو داود (٢٨٥٨)، والدارمي في «سننه»=

وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾ [النحل: ٨٠]، وكذا قوله: «**أمرت أن أقاتل النَّاس حتى يقولوا: لا إله إلَّا اللَّه**»(١)، فإنه خُصَّ منه أهل الذمة بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾ [التوبة: ٢٩]، وكذا قوله ﷺ: «**إنَّ اللَّه تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل**»(٢)، فإنه خصَّ من الكلام سبْق اللسان باليمين بقوله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، وكذا قوله ﷺ: «**البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام**»(٣)، مخصص بقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]. ». اهـ.

- **أمثلة لتخصيص القرآن بالقرآن:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٣٦١):

«يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب في قول جمهور الأمة، خلافًا لبعض الظاهرية المتمسكين بأنَّ المخصّص بيان للمراد باللفظ فيمتنع أن يكون بيانه إلَّا من السنَّة؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، ولنا أنه وقع؛ لأنَّ اللَّه تعالى قال: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨](٤)، وهي عامة في الحوامل وغيرهن، فخص أولات الحمل بقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، وخصَّ به أيضًا المطلقة قبل الدخول بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، وما قالوه مُعَارض بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، والجمع بين الآيتين أنَّ البيان تحصَّل من الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ، وذلك أعمَّ أن يكون منه -بالسنَّة- أو على لسانه -بالقرآن-.

قال الشريف المُرْتَضَى في «الذريعة»: الخلاف يرجع إلى اللفظ، والمخالف لا يسمى التخصيص بيانًا». اهـ.

قلت: وكذلك خُصَّ عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ

= (٢٠١٨)، وابن ماجه (٣٢١٦)، وصححه المجد في «المنتقى» (٣٦٤٤)، والدارقطني في «سننه» (٤/ ٢٩٢)، والحاكم في «المستدرك» (٧١٥)، وصححه ووافقه الذهبي.

(١) متفق عليه، وقد مرَّ.

(٢) متفق عليه وقد مرَّ.

(٣) رواه مسلم (١٢/ ١٦٩٠).

(٤) قال القرطبي في «تفسيره» (٣/ ٨٨):

«والمطلقات لفظ عموم، والمراد به الخصوص في المدخول بهن، وخرجت المطلقة قبل البناء بآية الأحزاب: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾». اهـ

أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

وقال الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» (٢/ ٣٨٩):

«اتفق العلماء على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، خلافًا لبعض الطوائف، ودليله المنقول والمعقول: أمَّا المنقول: فهو أنَّ قوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، ورد مُخصّصًا لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [المائدة: ٥]، ورد مُخصّصًا لقوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١]، والوقوع دليل الجواز». اهـ.

- **أدلة تخصيص الكتاب بالكتاب:**

وهو تكملة لكلام الآمدي هذا المذكور؛ فلمَّا بين الآمدي آنفًا اتفاق العلماء على ذلك إلَّا ما شذّ قال: (٢/ ٣٨٩/ وما بعدها):

«وأمَّا المعقول؛ فهو إنه إذا اجتمع نصَّان من الكتاب أحدهما عام والآخر خاص، وتعذر الجمع بين حكميهما، فإما أن يعمل بالعام أو الخاص، فإن عمل بالعام لزم منه إبطال الدليل الخاص مطلقًا، ولو عُمل بالخاص لا يلزم منه إبطال العام مطلقًا؛ لإمكان العمل به فيما خرج عنه كما سبق، فكان العمل بالخاص أوْلى، ولأنَّ الخاص أقوى في دلالته، وأغلب على الظن لبعده عن احتمال التخصيص بخلاف العام فكان أوْلى بالعمل، وعند ذلك فإمَّا أن يكون الدليل الخاص المعمول به ناسخًا لحكم العام في الصورة الخارجة عنه أو مخصصًا له.

- **والتخصيص أولى من النسخ لثلاثة أوجه:**

الأول: أنَّ النسخ يستدعي ثبوت أصل الحكم في الصورة الخاصة ورفعه بعد ثبوته، والتخصيص ليس فيه سوى دلالته على عدم إرادة المتكلم للصور المفروضة بلفظ العام، فكان ما يتوقف عليه النسخ أكثر ممَّا يتوقف عليه التخصيص؛ فكان التخصيص أوْلى.

الثاني: أنَّ النَّسخ رفعٌ بعد الإثبات، والتخصيص منع من الإثبات والدفع أسهل من الرفع.

الثالث: أن وقوع التخصيص في الشرع أغلب من النسخ، فكان الحمل على التخصيص أوْلى إدراجًا له تحت الأغلب، وسواء جُهل التاريخ أو عُلم، وسواء كان الخاص متقدمًا أو متأخرًا». اهـ.

- **مثال لتخصيص القرآن بالقرآن والسنَّة على موضع واحد:**

وهي الآية من سورة البقرة: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وقد مرَّ أنها خُصَّت بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

وكذلك خصَّها: الحديث الذي رواه البخاري في «صحيحه» (٥٣١٨) عن أم سلمة زوج النَّبيِّ ﷺ: أنَّ امرأة من أَسْلَمَ يُقال لها سُبَيْعة كانت تحت زوج تُوفي عنها وهي حُبْلَى فخطبها أبو السنابل بن بَعْكَك فأبت أن تنكحه فقال: واللَّه ما يصلح ان تنكحيه حتى تعتدي آخر الأجلين، فمكثت قريبًا من عشر ليالٍ ثُمَّ جاءت النَّبِيّ ﷺ فاستأذنته أن تنكح فأذن لها فنكحت».

ورواه مسلم في «صحيحه» (١٤٨٤) باب: انقضاء عدة المتوفي عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل، بلفظ «فأفتاني -يعني: رسول اللَّه ﷺ- بأني قد حللت حين وضعت حملي، وأمرني بالتزوج إن بَدَا لي».

ونقل الزركشي في: «البحر المحيط» (٣/ ٣٦٨) إجماع الصحابة على تخصيص القرآن بالسنَّة فقال:

«ولكن الصحيح الجواز؛ لإجماع الصحابة عليه في مسائل،». اهـ فذكر بعض الأمثلة السابقة بالأحاديث المتواترة أو أحاديث الآحاد.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٣٦٤):

«يجوز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد عند الجمهور، وهو المنقول عن الأئمة الأربعة، واحتج السمعاني في باب الأخبار على الجواز بإجماع الصحابة، فإنهم خصوا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، بقوله ﷺ: «**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**»[١]، وخص الميراث بالمسلمين عملًا بقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم**»[٢]». اهـ.

- **الخامس من مُخَصّصات العموم: القياس:**

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ٥٧١/ وما بعدها:

«من مخصصات العموم: قياس النص الخاص يُقدّم على عموم نص آخر فيُخص به عند أبي بكر والقاضي من أصحابنا، وهو قول الشافعي وجماعة من الفقهاء، خلافًا لأبي إسحاق

(١) متفق عليه وقد مرَّ.
(٢) رواه البخاري (٦٧٦٤)، وقد سبق أيضًا.

وابن شاقلا وبعض الفقهاء حيث قالوا: لا يُخص العموم بقياس النص الخاص، مثال ذلك: أنَّ اللَّه ﷻ قال: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وهو عام في جواز كل بيع، ثُمَّ ورد النصّ بتحريم الربا في البُرّ[١] بعلّة الكيل، وقياسه تحريم الربا في الأرز، فهو قياس نص خاص يُخصّ به عموم إحلال البيع، وكذا تحريم النبيذ بعلة الإسكار قياسًا على الخمر، هو قياس نص خاص فيخص به عموم قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية.

احتج القائل بتخصيص العموم بقياس النَّص الخاص بأنَّ حكم القياس حُكم أصله الذي هو النص الخاص، وكما أنَّ النص الخاص يَخُصّ العموم، فكذا قياسه الذي حكمه حكمه، فكما أنَّ النص على تحريم الربا في البُرِّ خصّ عموم البيع، فكذا قياس البُرِّ على الأرز، وكما أنَّ النص على تحريم الخمر خص عموم ﴿لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فكذا قياس الخمر في النبيذ يكون مُخصّصًا له؛ لأنه مساوٍ له كأصله الذي هو النَّص.

واحتج الثاني وهو القائل بأنَّ العام لا يُخصُّ بقياس النص الخاص بوجوه:

أحدها: أنَّ النص هو العام، والقياس فرع، فلو خصَّ به لقدّم الفرع على الأصل وهو غير جائز، ويُجاب عنه: بأنَّ الممتنع إنَّما هو تقديم الفرع على أصله، والقياس هاهنا ليس فرعًا للعام؛ بل للنص الخاص الذي هو أقوى من العام، ولا يمتنع أن يكون فرع الأصل القوي، أقوى من الأصل الضعيف.

الوجه الثاني: أنَّ العام يُفيد من الظن أكثر ممَّا يُفيده القياس منه، لما مرَّ من تقديم خبر الواحد على القياس، وحينئذ تقديم الأقل فائدة على الأكثر فائدة، ويجاب عنه: أنَّا لا نُسلم أنَّ العام يفيد من الظن أكثر ممَّا يُفيده القياس، وإنَّما ذلك مع النص الخاص مع القياس كحديث نقض الوضوء بمس الذكر[٢]، وأكل لحم الجزور[٣]، والكلام في تقديم خبر الواحد على القياس في ذلك، لا فيما نحن فيه الآن.

---

(١) رواه البخاري (٢١٣٤)، ومسلم (٧٩/ ١٥٨٦) مرفوعًا، وفيه «**والبرّ بالبر ربًا إلَّا هاء وهاء**».

(٢) حديث «**من مسَّ ذكره فليتوضأ**» رواه الترمذي (٨٢)، وقال: حسن صحيح، ونقل قول البخاري: هو أصح شيء في الباب، وابن حبان (١١١٢)، وابن خزيمة (٣٣) في «صحيحيهما»، والحاكم في «المستدرك» (٤٧٩)، وصححه ووافقه الذهبي، وصححه المجد في «المنتقى» (٢٥٢)، وأبو داود (١٨١)، وابن ماجه (٤٧٩)، وغيرهم وصححه أحمد وابن معين والدارقطني والبيهقي واختلف فيه أيضًا [نيل الأوطار (ح٢٥٢)].

(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (٩٧/ ٣٦٠).

الوجه الثالث: أنَّ معاذًا في حديثه المشهور قدَّم السنَّة على القياس وهو عام فيما إذا كان القياس أخصَّ أو أعمَّ، وذلك يَقْتضي تقديم العام على قياس النص الخاص، فلا يخص به النص العام، ويجاب عنه: بأنَّ حديث معاذ إن ثبت، فاستدلالكم بعمومه، فهو إثباتٌ لتقديم العام بالعام؛ وهو مَدْرَكٌ ضعيف، ثُمَّ هو محمول على ما إذا كان القياس مُساويًا للسُّنة في العموم والخصوص بما ذكرناه من الدليل، أمَّا إذا كان القياس أخصَّ، كان الظن الحاصل منه أغلب فيُقدم؛ لأنَّ تقديم الأقوى مُتعيَّن كالعمومين أو القياسين إذا تقابلا.

وقال بعض الأصوليين: يُخص العام بجليّ القياس دون خفيّه؛ لقوته، دون القياس الخفي لضعفه، وهو أوْلى؛ لما سبق من تقديم أقوى الظنَّيْن.

والقياس الجلي قال البعض: هو قياس العلة، وهو إثبات الحكم في الفرع بعلَّة الأصل كقياس الأمة على العبد في سِرَاية العتق، والنبيذ على الخمر في التحريم ونحوه.

وقيل: هو ما يظهر فيه المعنى، نحو قوله ﷺ: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»(١)، لأنَّ المعنى المقتضي للمنع ظاهر فيه، وهو اضطراب الخاطر، وضعف إدراك الحكم لِقوّة الغضب، فيلحق به ما وجد فيه ذلك المعنى من خوف أو ألم ونحوه.

وقال عيسى بن أبان: يخص بالقياس العام المخصوص دون العام الذي ليس بمخصوص، وحُكي هذا عن أبي حنيفة، ووجهه: أنَّ العام المخصوص يضعف، وحينئذ يقوى القياس على تخصيصه، بخلاف الباقي على عمومه». اهـ.

قال المرداوي في: «التحبير شرح التحرير» (٦/ ٢٦٨٣/ وما بعدها):

«يخص العام بالقياس وهو نوعان: أحدهما: أن يكون قطعيًا، فإن كان القياس قطعيًا خُص به العام قطعًا، قاله الأبياري في: «شرح البرهان»، وغيره.

فقال: القياس القطعي يجوز التخصيص به بلا خلاف، وذلك فيما إذا كان حكم الأصل الذي يستند إليه الفرع مقطوعًا به، وعلّته منصوصة أوْ مجمعًا عليها، وهي موجودة في الفرع قطعًا، ولا فارق قطعًا، فهذا النوع من القياس لا يُتصور فيه الخلاف. انتهى.

قلت: ظاهر كلام كثير من العلماء إجراء الخلاف فيه.

والثاني: أن يكون ظنّيًا، وهو محل الخلاف، والذي عليه الأئمة الأربعة جواز التخصيص به، قال ابن قاضي الجبل: تنبيه في مأخذ المسألة من كلام الإمام أحمد، فإنَّ

---

(١) رواه البخاري (٧١٥٨)، ومسلم (١٧١٧) في «صحيحيهما».

الآمدي وابن الحاجب حكياه عن الأئمة الأربعة، أعني التخصيص، قال أحمد في رواية الحسن بن ثواب: حديث رسول اللَّه ﷺ لا تردُّه الأمثلة، وظاهره أنَّ القياس لا يرد الظاهر.

قال ابن عقيل: هذا من كلام لا يمنع؛ لأنَّ التخصيص ليس برد، وإنَّما هو بيان[1]، وتمسكوا برواية بكر بن محمد: إذا قذف زوجته بعد الثلاث وله منها ولد يريد نفيه: يلاعن، فقيل له: أليس يقول اللَّه تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ﴾ [النور: ٦]، وهذه ليست زوجة، فاحتج بأنَّ الرجل يطلق ثلاثًا وهو مريض فترثه، لأنه مرَّ من الميراث، وهذا فارّ من الولد.

قال القاضي: فقد عارض الظاهر بضرب من القياس.

قال ابن قاضي الجبل: قلت: ليس فيه تخصيص للعموم، وإنَّما عارض الظاهر المفهوم؛ لأنَّ تخصيص الحكم بالأزواج بنفيه عمَّن سواهن.

ونقل الميموني في الرجل يزوج ابنته وهي كبيرة: أحب إلي أن يستأمرها، فإن زَوَّجها من غير أن يستأمرها جاز النكاح، وهذا للأب خاصة.

قال ابن قاضي الجبل: قلت: كأنه خصَّ قوله: «لا تُنكح البكر حتى تستأذن»[2] انتهى.

وعند ابن سريج والطوفي من أصحابنا: يخصّ القياس الجلي دون غيره؛ وقاله جماعة من أصحاب الشافعي.

واختلفوا في تفسير الجلي والخفي، فقيل: الجليّ قياس العلة، والخفي قياس الشبه، وقيل الجلي ما تتبادر علته إلى الفهم عند سماع الحكم، كتعظيم الأبوين عند سماع قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣].

وعند الآمدي: إن ثبتت العلة بنص أو إجماع جاز التخصيص به وإلَّا فلا.

واستدل للأول -بجواز التخصيص بالقياس- إجماع الصحابة على ذلك، وليس كما قالوا.

واستدلَّ للمنع: لو قدَّم التخصيص به لقدَّم الأضعف؛ لما سبق في تقديم خبر الواحد على القياس، ورُدَّ بأنَّ ذلك عند إبطال أحدهما، والتخصيص إعمال لهما، واستدلَّ الآمدي: أنَّ العلة كذلك كنص خاص.

فائدة: قوله ﷺ: «**لا يصلّين أحد منكم العصر إلَّا في بني قُريظة**»[3]، قاله ﷺ لما فرغ من

---

(١) قال ابن عقيل في «الواضح» (٣/ ٣٨٦): «وإنَّما أراد: لا ترد الروايات بالآراء». اهـ.
(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٩٦٨)، ومسلم (١٤١٩).
(٣) متفق عليه، البخاري (٩٤٦)، ومسلم (١٧٧٠).

الأحزاب وأمره جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ بالمسير إلى بني قريظة، فَفِعْلُ الفريقين يرجع إلى تخصيص العموم بالقياس وعدمه.

هذه المسألة أخذتها من «مصنف ابن قاضي الجبل» في الأصول فإنه قال: تنبيه: قوله ﷺ: «**لا يصلين أحد منكم العصر إلَّا في بني قريظة**»، ثُمَّ ذكر له أنَّ طائفة صلت في الطريق في الوقت، وطائفة صلت في بني قريظة بعد الوقت، فلم يعب واحدة منهما، فمن أخَّر الصلاة حتى وصل إلى بني قريظة أخذ بعموم قوله: «**لا يصلين أحد منكم العصر إلَّا في بني قريظة**»، ومن صلى في الوقت قبل أن يصل، أخذ: بأنَّ المراد بقوله ذلك للتأكيد في سرعة المسير إليه، لا في تأخير الصلاة عن وقتها، فقال ابن حزم: التمسك بالعموم هنا أرجح، وأنَّ المؤخر للصلاة حتى وصل بني قريظة هو المصيب في فعله.

وخالفه الشيخ تقي الدين ابن تيمية: بأنَّ المراد من ذلك التأهب وسرعة المسير لا تأخير الصلاة، وإنَّ من صلى في الوقت كان هو المصيب، وكلا الطائفتين مجتهد، فلذلك لم يعنف واحدة منهما». اهـ.

● **وذكر الزركشي أنَّ مذهب الشافعي التخصيص بالقياس، فنقل عن الشيخ أبي حامد كما في «البحر المحيط» (٣/ ٣٧٠/ وما بعدها) قال:**

«قد ذكر الشافعي في «الأم» قول اللَّه تعالى: ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ فَارِقُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖ وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [الطلاق: ٢]، واحتمل أمره تعالى في الإشهاد أن يكون على سبيل الوجوب، كقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**لا نكاح إلَّا بولي وشاهدي عدل**»[1]، واحتمل أن يكون على النَّدب، كقوله تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقال الشافعي: لما جمع اللَّه بين الطلاق وبين الرجعة، وأمر بالإشهاد فيهما، ثُمَّ كان الإشهاد على الطلاق غير واجب، كذلك الإشهاد على الرجعة.

قال الشيخ أبو حامد: قد قاس الشافعي الإشهاد على الرجعة، على الإشهاد على الطلاق، وخص به ظاهر الأمر بالإشهاد إذْ ظاهر الأمر للوجوب.

وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: القياس إن كان جليًّا مثل: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ﴾ [الإسراء: ٢٣] جاز التخصيص به بالإجماع، وإن كان واضحًا، وهو المشتمل على جميع معنى الأصل كقياس الربا، فالتخصيص به جائز في قول عامة أصحابنا إلَّا طائفة شذت لا يُعتد

(١) تقدم تخريجه مُفصّلًا، وهو حديث عليه العمل، والإجماع على معناه.

بقولهم، وإن كان خفيًّا وهو قياس علة الشبه، فأكثر أصحابنا أنه لا يجوز التخصيص به.

وقال ابن كجّ: قياس الأصل وقياس العلة لا يختلف المذهب أنَّ التخصيص بهما سائغ جائز وعليه عامة الفقهاء.

والقياس الجلي هو: ما تتبارد علَّته إلى الفهم، مثل: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[١]، وعبارة الماوردي والروياني في المسألة: أنَّ القياس الجلي، وهو ما يعرف من ظاهر النص بغير استدلال، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، يدلّ على تحريم الضرب قياسًا على الأصح، فيجوز تخصيص العموم به قطعًا، والقياس الظاهر كالمعروف بالاستدلال كقياس الأَمَة على العبد في السِّراية[٢]، وفي العتق، فيجوز التخصيص به عند أكثر أصحابنا.

قال شارح «اللمع»: الجلي يجوز التخصيص به قطعًا، وأمَّا الخفيّ، فإن كان مستنبطًا من الأصل لم يجز تخصيصه به قطعًا، كعلة الحنفية في الربا أنه الكيل، فإنهم استنبطوها من حديث عبادة[٣]، وهو عام في القليل والكثير، والعلة التي استنبطوها توجب التخصيص فيما لا يمكن كيله فلا يجوز؛ لأنه يعترض الفرع على أصله وهو لا يصح، وإن كان غير مستنبط من الأصل جاز، مثَّل القفال الشاشي للتخصيص بالقياس بقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وقوله في الإماء: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]، فدلَّت هذه الآية على أنَّ الأمة لم تدخل في عموم من أمر بجلدها مائة من النساء، ثُمَّ قيس العبد على الأمة، فجعل حدَّه خمسين جلدة، فكانت الأمة مخصوصة، والعبد مخصوص من جملة قوله: ﴿وَٱلزَّانِي﴾ بالقياس على الأمة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ [الحج: ٣٦]، إلى قوله: ﴿فَكُلُواْ مِنْهَا﴾ [الحج: ٣٦]، فاحتملت إباحة الأكل في جميع الهَدْي، واحتمل في البعض، وأجمعوا على أن هَدْي جزاء الصيد لا يجوز الأكل منه، فكان هذا مخصوصًا بالإجماع، واختلفوا في هدي المتعة، فذهب أصحابنا إلى تحريم الأكل، وخالفهم غيرهم،

---

(١) رواه البخاري (٧١٥٩)، ومسلم (١٦/ ١٧١٧)، ويقاس عليه كل ما يشوّش على العقل والقلب في الحكم فيقاس على الغضب شدة الجوع أو مدافعة الأخبثين وغير ذلك.

(٢) يُقال سَرَى العتق بمعنى التعدية، وذلك عند ما يعتق بعضه ثُمَّ يسري في بقيّته، كما يسري الجرح في الشخص فيزيد إلى النفس فيموت، مثلًا تُقطع يدُه حتى مات بسبب القطع [المصباح المنير (ص١٥٠)].

(٣) رواه مسلم (١٥٨٧) مرفوعًا «**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلًا بمثل، سواءً بسواءً، يدًا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدًا بيد**».

فكأن الوجه عندنا في ذلك أنه واجب كوجوب جزاء الصيد، ووجوب ما ينذر المرء إخراجه من ماله، فقيس المختلف فيه من ذلك على المجمع عليه؛ لاجتماعهما في المعنى، وهو الوجوب، وكان جزاء الصيد خارجًا من العموم بالإجماع، وهَدْي المتعة والقِرَان مخصوص بالقياس على ذلك، وتبعه السمعاني في ذلك.

ومثله القاضي أبو الطيب الطبري: بأنَّ الصبي الذي لا يُجامِعُ مِثْلُهُ إذا مات والمرأة حامل لا تعتد منه، لأنه حَمْل لا يمكن أن يكون من زوجها، ومنفي عنه قطعًا، فلا تعتد منه؛ قياسًا على الحمل الحادث بعد وفاته، فيخصص بهذا القياس عموم: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

● وهذه المسألة غير: مسألة تخصيص العموم بالمعنى: فإنَّ تلك للشافعي فيها قولان؛ ولهذا تردد في نقض الوضوء بالمحارم؛ لأجل عموم: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]، والتخصيص بالمعنى، وهو الشهوة منتفية فيهم، وكذا في القاتل بحق، مع حديث «**القاتل لا يرث**»[(١)]، وقوله: «**أيما إهاب دُبغ فقد طَهُرَ**»[(٢)] استنبطوا منه ما خصص جلد الكلب والخنزير.

وقد نقّح إمام الحرمين في «النهاية» الفارق بين المسائل فقال بعد تجويزه التخصيص بالقياس: هذا فيما يتطرق إليه المعنى وأمَّا ما لا يتطرق إليه معنى مستمر جائز على السير، فالأصل فيه التعلق بالظاهر، وتنزيله منزلة النص، ولكن قد يلوح مع هذا المقصود الشارع بجهة من الجهات فيتعيَّن النظر إليه وهذا له أمثلة: منها: أنَّ اللَّه تعالى ذكر الملامسة في قوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]، فحملها الشافعي على الجسّ باليد، ثُمَّ تردد نصُّه في لمس المحارم من جهة أنَّ التعليل لا جريان له في الأحداث الناقضة، وما لا يجري القياس في إثباته، فلا يكاد يجري في نفيه، فَمَالَ الشافعيُّ في ذلك إلى اتباع اسم النساء، وأصح قوليه: أنَّ الطهارة لا تنتقض بمسّهَنَّ، لأنَّ ذكر الملامسة المضافة إلى أن يقع شيء من الأحداث يشعر بلمس اللاتي يُقصدن باللمس، قال: فإن لم يتجه معنى صحيح دلت القرينة على التخصيص، كقوله ﷺ: «**ليس للقاتل من الميراث شيء**»، فالحرمان لا ينْسَدَّ فيه تعليل، فإذا انسد مسلك التعليل اقتضى الحال التعلق بلفظ الشارع: تردد الشافعي في أنَّ القتل قصاصًا أوْ حدًّا إذا صدر من الوارث فهل يقتضي حرمانه؟

فوجه تعلق الحرمان بكل قتل؛ التعلق بظاهر الحديث مع حسم التعليل، ووجه إثبات

(١) و(٢) سبق تخريجهما.

الإرث: التطلع إلى مقصود الشارع، وليس يخفى أنَّ قصده مضادة غرض المستعجل، وهذا لا يتحقق في القتل الحق، وكذلك النهي عن بيع اللحم بالحيوان[(١)]، فمن عمَّم تعلق بالظاهر، ومن فصَّل بين الربويّ وغيره تشوَّف إلى دَرْك مقصوده، وهو: أنَّ في الحيوان كما نبيع الشاة به، نبيع الشاة بلحمه.

• **واعلم أنه يجوز أن يستنبط من النص معنى يُعمّمه قطعًا**: كاستنباط ما يُشوَّش الفكر في قوله ﷺ: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[(٢)].

وكاستنباط الاستنجاء بالجامد الطاهر القالع من الأمر بالأحجار[(٣)]، وهو غالب الأقيسة.

• **ولا يجوز أن يستنبط من النص معنى يعود عليه بالبطلان**؛ ولهذا ضُعّف قول أبي حنيفة في قوله: «**في أربعين شاة شاة**»[(٤)]؛ أي: قيمة الشاة؛ لأنَّ القصد دفع الحاجة بالشاة أو القيمة؛ ويلزم منه أن لا تجب الشاة أصلًا، لأنه إذا أوجبت القيمة لم تجب الشاة، فلا تكون مجزئة، وهي مجزئة بالاتفاق، فقد عاد الاستنباط على أصله بالبطلان.

• **وهل يجوز أن يُستنبط منه معنى يخصصه؟** فيه قولان: تردد فيهما الترجيح وقال إلكيا في «المدارك»: المنقول عن الشافعي: أنه لا يجوز تخصيص العموم بالمعنى؛ لأنَّ المعنى ينبغي أن يفهم ثُمَّ يبحث عن دليله، فإن فَهْمَ معنى اللفظ سابق على فَهْمِ معناه المستنبط، وإذا فُهم عمومه، فكيف يتّجه بناء علة على خلاف ما فُهِمَ منه؟، قال: ويتجه للمخالف أن يقول: المعنى الذي يفهم من العموم في النظر الثاني ربَّما تراه أوفق لموضوع اللفظ ومنهاج الشرع، وذلك تنبيه إمَّا بفحوى الخطاب ومخرج الكلام، وإمَّا بأمارة أخرى تفصل بالكلام، وذلك راجح على ما ظهر من اللفظ، وهذا المعنى لا يُقَدَّر مخالفًا للفظ، ولكن يُقدّر بيانًا له، فالذي فهمناه أولًا العموم، ثُمَّ النظر الثاني يُبيّن أنَّ المراد به الخصوص، فغلَّب معهود الشرع على

---

(١) رواه مالك في الموطأ: (٢/ ٦٥٥/ رقم٦٤) مرسلًا بسند صحيح كما قال المجد في «المنتقى» (ح٢٢٥٩) قال الشوكاني في النيل (١٠/ ١٨٥) «ووصله الدارقطني في الغرائب وحكم بضعفه وصوَّب الرسالة المرسلة وتبعه ابن عبد البر، وله شاهد». اهـ فذكر شواهده ثُمَّ قال: «ولا يخفى أنَّ الحديث ينتهض للاحتجاج بمجموع طرقه فيدلّ على عدم جواز بيع اللحم بالحيوان». اهـ ومن الشواهد: البيهقي في «الكبرى» (٥/ ٢٩٦)، والحاكم في «المستدرك» (٢٢٥١)، وصححه، عن الحسن عن سَمُرة.

(٢) متفق عليه، وقد مرَّ قريبًا.

(٣) متفق عليه، وقد مرَّ قريبًا.

(٤) رواه البخاري في «صحيحه» (١٤٥٤)، وابن ماجه (١٨٠٥).

معنى ظاهر اللفظ.

فرع ولَّدْتُهُ: هل يجُوز أنْ يُستنبط من المُقَيَّد معنى يعود عليه با لإطلاق؟ فيه نظر، وقد جوَّز جمهور أصحابنا الاستنجاء بحجر واحد له ثلاثة أحرف نظرًا للمعنى، وهو الإزالة بطاهر، وفيه رفعُ قيد العدد في قوله ﷺ: «**فليستنج بثلاثة أحجار**»(١). اهـ.

قال الإسنوي في «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» (ص٤٦٣- ٤٦٦):

«يجوز أن يستنبط من النص معنى يزيد على ما دلّ عليه، وهذا هو القياس المعروف، ويجوز أن يستنبط منه معنى يساويه وهو العلة القاصرة، ومعنى يخصّصه، ولا يجوز أن يستنبط منه معنى يقر على أصله بالبطلان خلافًا للحنفية.

إذا علمت ذلك: فمن فروع المسألة الأخيرة: أنَّ قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**في أربعين شاة شاة**»، ونحو ذلك، لا يجوز أن يُقال فيه: إنَّ المعنى في إيجاب الشاة إنَّما هو إغناء الفقير، وإغناؤه بالنقد أتمَّ، وحينئذ فيجوز إخراج القيمة؛ لأنَّ استنباط ذلك من وجوب الشاة يؤدِّي إلى عدم وجوبها؛ لجواز الانتقال إلى القيمة على هذا التقدير، وللقاعدة فروع:

١- التحريم بالرضاع: استنبطوا منه معنى، وهو وصول اللبن إلى الجوف وعدوه إلى ما لا يصدق عليه اسم الرضاعة، كالإسعاط وأكل الجبن المعمول من لبن المرأة.

٢- ومنها: جواز الاستنجاء بكل جامد طاهر قالع غير محترم، استنبطوه من قوله ﷺ: «**وليستنج بثلاثة أحجار**».

٣- ومنها: جواز الحط عن المكاتب بدلًا عن الإيتاء المأمور به في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٣٣]، قالوا: لأنَّ المعنى في الإيتاء إنَّما هو الرِّفق، والرِّفْق في الحط أكثر من تكليف إعطائه ثُمَّ رده عليه حتى اختلفوا، هل الأصل الحط أو البدل؟

مسألة (٤): المشهور من قول الأصوليين ومن قول الشافعي أيضًا: أنه يجوز أن يُستنبط من النص معنى يُخصّصه، فمن فروع ذلك:

١- عدم النقض بلمس المحارم في أصح القولين، وإن كانت داخلة في عموم قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]؛ لأنَّ العلة في النقض إنَّما هو ثوران الشهوة المُفضية

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٢٦٢) من حديث سلمان وفي رواية عند النسائي (٤٤)، وأبو داود (٤٠) مرفوعًا: «**إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليستطب بثلاثة أحجار، فإنها تُجزئ عنه**» صححه المجد في «المنتقى» (١٠١).

إلى خروج المذي منه وهو لا يعلم، وذلك مفقود في المحارم.

٢- ومنها: أنَّ الولي المُجْبِرَ، هل يجب عليه استئذان مَنْ زالت بكارتها بغير الوطء كالوثبة ونحوها؟ فيه وجهان، أصحهما: لا؛ بل حكمها حكم الأبكار، وإن كانت داخلة في عموم قوله ﷺ: «**الثيّب أحق بنفسها والبكر تُستأذن وإذنها صماتها**»[١]؛ فإنَّ المقتضى للتفرقة بين البكر والثيّب إنَّما هو الاختلاط بالرجال ومعرفتها بالأمور، وزوال ما عند البكر من الحياء، وذلك مفقود فيمن زالت بكارتها بغير الوطء.

٣- ومنها: تخصيص الحديث الصحيح، وهو: «**من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى أبا القاسم**»[٢] بحال إفراده وعدم اعتياده، فإن ضم إليه يومًا قبله، أو اعتاد صوم يوم الاثنين مثلًا، فوافق يوم الشك يومًا قبله لم يحرم؛ لأنَّ الحكمة فيه إيهام أنه من رمضان وذلك يزول بما ذكرناه». اهـ.

وقال السمعاني في: «قواطع الأدلة» (١/ ١٩٠- ١٩١):

«وأمَّا الشافعي ومالك وأكثر الفقهاء: ذهبوا إلى جواز تخصيص العموم بالقياس؛ لأنه دليل شرعي منصوب لمدارك الأحكام فيُخصَّ به العموم كسائر الدلائل؛ ببيّنة: أنَّ في تخصيص العموم بالقياس استعمالًا لدليلي العموم والقياس جميعًا، فكان أوْلى من استعمال أحدهما وإسقاط الآخر، ولأنَّ القياس يدلّ على الحكم من طريق المعنى، والعموم يدلّ من طريق الاسم، والمعاني والأسامي إذا التقيا كان القضاء للمعاني على الأسامي». اهـ.

- **السادس من مُخصّصات العموم: المفهوم.**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوْضة» (٢/ ٥٦٨- ٥٦٩):

«من مخصّصات العموم: المفهوم؛ لأنه دليل شرعي كالنص، وكما أنَّ النص يُخصّص العموم كذلك المفهوم، وذلك: كتخصيص قوله ﷺ: «**في أربعين شاة شاة**»[٣]؛ بمفهوم قوله ﷺ: «**في سائمة الغنم الزكاة**»[٤]، فإنَّ الأوَّل اقتضى بعمومه وجوب الزكاة في

---

(١) رواه مسلم (١٤٢١).

(٢) رواه أبو داود في «سننه» (٢٣٣٤)، والنسائي (٢١٨٨)، وابن ماجه (١٦٤٥)، والترمذي (٦٨٦)، وقال: حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النَّبِيّ ﷺ، ومن بعدهم من التابعين»، ورواه ابن حبان في «صحيحه» (٣٥٨٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٤/ ٢٠٨)، والدارقطني في «سننه» (٢/ ١٥٧)، والحاكم في «المستدرك» (١٥٤٢)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٣) مرَّ تخريجه.

(٤) مرَّ تخريجه.

الأربعين، سائمة كانت أو غير سائمة، والثاني خصَّ بمفهومه غير السائمة فلا زكاة فيها». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٦/ ٢٦٦٣/ وما بعدها):

«**يُخصُّ العام بمفهوم الموافقة اتفاقًا**، قاله الآمدي وغيره، فمن المخصصات المنفصلة تخصيص اللفظ العام بفحوى الخطاب؛ أي: بمفهوم الموافقة، مثاله: قوله ﷺ: «**لَيُّ الواجد يحل عرضه وعقوبته**»[١].

واللَّي: المطل، والمراد بحل عرضه: أن يقول غريمه: ظلمني، وبعقوبته: الحبس، خُصَّ بمفهوم قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ فمفهومه: أنه لا يؤذ بهما بحبس ولا غيره، فلذلك لا يحبس الوالد بدين ولده؛ بل ولا له مطالبته على الصحيح من المذهب، وعليه أكثر العلماء، ومحل هذا حيث لم يجعل من باب القياس، فأمَّا إن قلنا: إنه من باب القياس، فيكون مخصصًا بالقياس ويُخص العموم بمفهوم المخالفة عند القائل به على الصحيح من قولي العلماء، وعليه الأكثر، مثال ذلك: قوله ﷺ: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث**» رواه الأربعة وصححه ابن حبان والحاكم والبيهقي وغيره[٢] خُصَّ بمفهومه، وهو ما لم يبلغ قلتين عموم قوله ﷺ: «**الماء لا ينجسه شيء، إلَّا ما غلب على ريحه أو طعمه أو لونه**»[٣]، فإنه أعمّ من القلتين ودونهما فتصير القلتان في الحديث الأوَّل تنجسهما بالتغيير بالنجاسة، ويبقى ما دونهما ينجس بمجرد الملاقاة في غير المواضع المستثناة بدليل آخر». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر» (٣/ ٣٨١/ وما بعدها):

«وقال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في «شرح الإلمام»: أمَّا مفهوم الموافقة فاتفقوا

---

(١) رواه أبو داود في «السنن» (٣٦٢٨)، والنسائي (٤٦٨٩)، وابن ماجه (٢٤٢٧)، وابن حبان في «صحيحه»، وصححه (٥٠٦٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٦/ ٥١)، وصححه المجد في «المنتقى» (٢٣٠٩)، وابن حجر في «الفتح» (٥/ ٦٢)، والحاكم في «المستدرك» (٧٠٦٥)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٢) قد مرَّ تخريجه وهو صحيح.

(٣) رواه ابن ماجه (٥٢١)، والبيهقي في «الكبرى» (١/ ٢٦٢)، والدارقطني في «سننه» (١/ ٢٨) رقم (٣)، وهو ضعيف بزيادة الاستثناء فيه رِشْدين بن سعد وهو متروك، قال النووي «اتفق المحدثون على ضعفه»، وقال الشافعي «لا يثبت أهل الحديث مثله، وكذلك قال الدارقطني [«المجموع للنووي» (١/ ١٠٦)، «التعليق المغني على الدارقطني» (١/ ٢٨)، «نيل الأوطار» ح(١٣)]، غير أنَّ الحديث ثبت بلفظ «**الماء طهور لا ينجسه شيء**» رواه الترمذي (٦٦)، وحسنه وأبو داود في «سننه» (٦٦)، وصححه أحمد كما في «التلخيص الحبير» (ح٢)، وثبت الاستثناء الذي في الحديث من ناحية الإجماع، قال ابن المنذر في «الإجماع» (ص٤): «وأجمعوا على الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغيرت للماء طعمًا أو لونًا أو ريحًا، أنه نجس ما دام كذلك». اهـ.

على التخصيص به.

قلت: وبه صرَّح الماوردي في كتاب القضاء من «الحاوي» فقال: ما عُرف معناه من ظاهر النص كقوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] يدلّ على تحريم الضرب قياسًا على الأصح، وهذا يجوز تخصيص العموم به بلا خلاف.

قلت: وقضية كلام ابن السمعاني في «القواطع» أنَّ للشافعي في التخصيص بمفهوم المخالفة قولين، وأظهرهما: الجواز؛ لأنه مستفاد من النصِّ، فصار بمنزلة النصّ، ومثّله بقوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٤١] فكان عامًّا في كل مطلقة، ثُمَّ قال: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٦] فكان مفهومه أن لا متعة لمدخول بها، فخُص بها في -أظهر قوليه- عموم المطلقات.

وقال إلْكيا الطبري: دلالة المفهوم أقوى من دلالة العموم المنطوق، فإذا قال: أعط زيدًا درهمًا، ثُمَّ قال: إن دخل الدار فأعطه درهمًا، كان الثاني أقوى، والدليلان إذا تعارضا قُضي بأقواهما.

● **[هل مفهوم المخالفة بمنزلة اللفظ أو القياس؟:]**

إذا قلنا بجواز التخصيص بمفهوم المخالفة، فهل هو بمنزلة اللفظ أو القياس؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه بمنزلة اللفظ، لأنه مستفاد من تخصيص الوصف بالحكم قال سليم: وهذا أصح.

والثاني: بمنزلة القياس، لأنَّ اللفظ لم يدلّ عليه، فثبت أنه مستفاد من معناه.

وينبني عليهما ما إذا عارضه لفظ آية أو خبر، فعلى الأوَّل هو بمنزلة آيتين أو خبرين متعارضين، وعلى الثاني يقدم النطق المحتمل عليه سواءً كان أعمَّ منه أو أخص.

ذكر الشيخ أبو حامد وسُليم أنَّ هذا كله إذا عارضه النطق الذي هو أصله، فأمَّا إذا عارضه نطقه وأصله، فإمَّا أن يسقطه ويُبطله، أو يخصه فقط، فإن اعترض بالإسقاط والإبطال سقط المفهوم؛ وذلك مثل حديث: «**أيُّما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل**»[(١)]، نصَّ على

(١) رواه الترمذي (١١٠٢)، وقال حسن، وابن ماجه (١٨٧٩)، وأبو داود (٢٠٨٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٧/ ١٠٥- ١٠٧)، وابن حبان في «صحيحه» (٤٠٧٤)، والحاكم في «المستدرك» (٢٧٠٦)، وصححه المجد في «المنتقى» (٢٦٥٨، ٢٦٥٩)، وصححه الألباني في «الإرواء» (ح١٨٤٠).

البطلان بغير إذن، ومفهومه جوازه بالإذن، إلَّا أنه إذا أثبت سقط النطق؛ لأنَّ الأمة أجمعت على التسوية بين أن تنكح المرأة بغير إذن وليها، وبين أن تُنكِح نفسها بإذنه، فعندنا يبطل النكاح فيهما، وعند الخصم يصح فيهما، فإذا ثبت بالدليل جواز ذلك بإذنه ثبت بالإجماع جوازه بغير إذنه، وإذا ثبت جوازه بغير إذنه سقط النطق فيكون هذا المفهوم مسقطًا لأصله ويثبت فيسقط النطق.

وإن كان المفهوم معترضًا على أصله بالتخصيص كمفهوم قوله: «**إنَّ اللَّه حرم الكلب وحرَّم ثمنه**»[1] فقوله: «**إنَّ اللَّه حرم الكلب**» يقتضي تحريم جهات الانتفاع به من البيع والإجارة والهبة وغيرها، وقوله: «**حرَّم ثمنه**» يقتضي أنَّ غير الثمن ليس بمُحرَّم، فهذا يخص عموم ذلك النطق المحرم، فالمذهب أنَّ المفهوم سقط ولا يخصص عموم أصله». اهـ.

- **السابع من مخصّصات العموم: فعل النَّبِيّ ﷺ:**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوْضة» (٢/ ٥٦٩/ وما بعدها):

«من مخصصات العموم: فعل النَّبِيّ ﷺ، كتخصيص قوله ﷻ في الحيض: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]؛ بكونه ﵇ كان يباشر الحائض دون الفرج متّزرة، كما روت عائشة ﵂ قالت: «كان رسول اللَّه ﷺ يأمرني فأتّزر ثُمَّ يباشرني وأنا حائض»[2]، فإنَّ الآية اقتضت عموم عدم القربان في الفرج وغيره، وفعله ﷺ خصَّ النهي بالفرج وأباح القربان لما سواه.

مثال آخر: وبيانه: أنَّ قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، عام في الثيّب والبكر، فلمَّا رجم النَّبِيّ ﷺ ماعزًا وترك جلده[3]، دلَّ على أنَّ الجلد مُختص بالبكر دون الثيّب، فكان هذا تخصيصًا للنص العام بفعله -عليه الصلاة والسلام-، أو بمعنى فعله وهو ترك الجلد». اهـ.

قلت: ومثله حديث البخاري (**٣٩٤**)، ومسلم (**٢٦٤**) عن أبي أيوب الأنصاري عن

---

(١) متفق عليه، البخاري (٢٢٣٨)، ومسلم (٣٩/ ١٥٦٧).

(٢) متفق عليه البخاري (٣٠٢)، ومسلم (٢٩٣)، وثبت جواز المباشرة من تحت الإزار بحديث مسلم (٣٠٢) مرفوعًا: «**اصنعوا كل شيء إلَّا النكاح**»، وحديث أبي داود (٢٧٢)، وصححه المجد في «المنتقى» (٣٧٩) عن بعض أزواج النَّبِيّ ﷺ:
«أنَّ النَّبِيّ ﷺ كان إذا أراد من الحائض شيئًا ألقى عل فرجها شيئًا» يعني فتحة الفرج فقط ويباشر على الفخذين وما بينهما.

(٣) متفق عليه وقد مرَّ تخريجه.

النَّبِيّ ﷺ قال: «**إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرِّقوا أو غرّبوا**»، هذا النهي خُصَّ عمومه بما رواه البخاري (١٤٥)، ومسلم (٦٢/ ٢٦٦) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «رقيت يومًا على بيت حفصة فرأيت النَّبِيّ ﷺ على حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة»، وكذلك حديث جابر بن عبد اللَّه رضي الله عنهما الذي رواه الترمذي (٩)، وحسنه وأبو داود في «السنن» (١٣)، وابن ماجه (٣٢٥)، وابن خزيمة (٥٨)، وابن حبان (١٤٢٠) في «صحيحيهما»، وصححه البخاري كما قال الترمذي وحسنه البزار وصححه ابن السكن والحاكم في المستدرك (٥٦٢)، ووافقه الذهبي وحسنه المجد في المنتقى (٨٧) عن جابر بن عبد اللَّه قال: «نهى النَّبِيّ ﷺ أن نستقبل القبلة ببول، فرأيته قبل أن يُقبض بعام يستقبلها».

فهذه الأحاديث من فعله خصصت عموم نهيه وجوَّزت ما كان حرامًا؛ لأنَّ النَّبِيّ ﷺ لا يفعل إلَّا ما جاز فعله، لعموم الاقتداء به.

- **الثامن من مخصصات العموم: تقرير النَّبِيّ ﷺ على خلاف العموم مع قدرته على المنع.**

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٥٧٠- ٥٧١):

«من مخصصات العموم: تقرير النَّبِيّ ﷺ على خلاف العموم، مع قدرته على المنع من خلافه؛ لأنَّ إقراره كصريح إذنه؛ إذ لا يجوز له الإقرار على الخطأ لعصمته، كما سبق في أول الكلام في السنَّة من أنها: قول وفعل وإقرار على فعل أو ترك، ثُمَّ إذا أقرَّ واحدًا من الأمة على خلاف العموم، ثبت ذلك في حقِّ غيره، لما سبق من أنَّ ما ثبت في حق واحد ثبت في حق الجميع ما لم يخُصَّ بذلك الواحد.

مثال ذلك تقديرًا: لو ورد النهي عامًّا عن شرب الخمر، ثُمَّ رأيناه أقرَّ بعض النَّاس على نوع منها، أو مقدارٍ يسير، أو على شرب النبيذ، استدللنا بذلك على إباحة ما أقرَّ عليه، وهذا ذكرناه مثالًا تقديرًا وإن لم يقع منه شيء». اهـ.

وقال الزركشي في (البحر المحيط» (٣/ ٣٨٩/ وما بعدها):

«ومثّله الأستاذ أبو منصور بأنَّ قوله: «**فيما سقت السماء العشر**»[١] مخصوص بتركه أخذ الزكاة من الخضروات[٢]، قال ابن القطان: وكذا تركه أخذ الزكاة من النواضح[٣]، وإقراره

(١) متفق عليه، ومرَّ تخريجه.

(٢) حديث «**ليس في الخضروات زكاة**» مرَّ تخريجه.

(٣) النواضح جمع ناضح وهي الإبل التي يُستقي عليها (النهاية (٥/ ٥٩)، وهي كفرس الرجل لا زكاة عليه=

ترك الوضوء من النوم قاعدًا[١]». اهـ.

قلت: أمَّا ترك أخذ الزكاة من النواضح، فقد وردت فيها آثار موقوفة، رواها ابن أبي شيبة في المصنف (١٠٠٤٦- ١٠٠٥٦) تحت باب: «في البقر العوامل من قال: ليس فيها صدقة»، وليس فيها حديث مرفوع فروي عن عليّ ومعاذ رضي الله عنهما قالا: «ليس في البقر العوامل صدقة»، وعن الضحاك قال: «ليس على البقر العوامل، ولا على الإبل التي يُستقى عليها النواضح ويُغزى عليها في سبيل اللَّه: صدقة» فهو كما بيّنت في الهامش آنفًا الحديث المتفق عليه: «**ليس على المرء في عبده ولا فرسه صدقة**»، والنواضح تدخل تحت عموم الحديث؛ لأنها تستخدم كفرس الرجل سواء للخدمة الخاصَّة.

● **التاسع من مخصصات العموم: قضايا الأعيان**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٦/ ٢٦٨٢- ٢٦٨٣):

«يخص العام بقضايا الأعيان، ومعنى ذلك: أن يرد معنا حكم عام، ثُمَّ ترد معنا قضية عين مخالفة لذلك العام، فهل يخصّ العام بذلك؟

مثاله: أنَّ النَّبِيّ ﷺ نهى عن لُبس الحرير للرجال[٢]، ثُمَّ أذن لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوّام[٣]، لقمل كان بهما، وإذنه لهما في ذلك قضية عين فهل ذلك مخصص للعموم أم لا؟». اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٤٠٥):

«يجوز تخصيص العموم بقضايا الأعيان، كإذنه في الحرير لِحَكّة، وفيه قولان عند الحنابلة». اهـ.

قلت: هو كما قال الزركشي، أنَّ العام يُخصّ بقضايا الأعيان، وإن شئت فقل هذا يدخل تحت التخصيص بالنصّ، لأنّ النهي ثبت بحديث في «الصحيحين» وهذا هو العموم في النهي،

= كما قال ﷺ: «**ليس على المرء في عبده ولا فرسه صدقة إلَّا صدقة الفطر**» يعني على العبد، رواه مسلم (١٠/ ٩٨٢)، والبخاري (١٤٦٤)، وجمل الماء كذلك نفس الحكم.

(١) رواه أبو داود في «سننه» (٢٠٠)، ومسلم (١٢٥/ ٣٧٦) عن أنس قال: «كان أصحاب رسول اللَّه ﷺ ينامون ثُمَّ يصلون ولا يتوضئون» قال أنس: إي والله»، وهذا محمول على النوم قاعدًا كما رجحه الشوكاني في «النيل» (ح٢٤٢).

(٢) حديث متفق عليه وقد مرَّ.

(٣) رواه البخاري (٢٩١٩- ٢٩٢٢)، ومسلم (٢٠٧٦).

ثُمَّ خُصَّ بحديث آخر في «الصحيحين» جوَّز فيه ﷺ الحرير لعلَّة مرضية، فإن وُجدت علة الإباحة أُخذ بالحديث الخاص، وإنْ لم توجد فعلى الأصل العام في النهي، ومن تسمية الأصوليين لهذه المسألة كذلك دليل على ما رجّحته من قبل، من أنه لا يُقال: هذه قضية عين فلا عموم لها؛ بل تعمُّ لأنها في النهاية دليل شرعي معتبر سواء كان بفعل أو قول.

- **العاشر من مخصصات العموم: قول الصحابي وبيان ضابط ذلك**

وهذه المسألة فرع لأصلها وهو: هل قول الصحابيّ حجة، وقد مرَّ تحقيق الكلام في ذلك.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٣٩٨/ وما بعدها):

«المسألة الثانية: أن يكون الخبر عامًّا فيخصّه الصحابي بأحد أفراده، فإمَّا أن يكون هو الرَّاوي له أوْ لا؟ الضرب الأول: أن لا يكون هو روايه، كحديث أبي هريرة: «**ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة**»[١]، وحديث علي: «**قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق**»[٢]، وقد روي عن ابن عباس تخصيص الخيل بما يُغزى عليها في سبيل اللَّه[٣]، فأمَّا غيرها ففيها زكاة، وعن عثمان تخصيصه بالسائمة وأَخَذَ من المعلوفة الزكاة، وعن عمر نحوه.

فقال الأستاذ أبو منصور والشيخ أبو حامد الإسفراييني وسليم والشيخ في «اللمع»: يجوز التخصيص به إذا انتشر ولم يعرف له مخالف وانقرض العصر عليه؛ لأنَّ ذلك إمَّا إجماع، أو حجة مقطوع به على الخلاف.

وأمَّا إذا لم ينتشر في الباقين، فإن خالفه غيره فليس بحجة قطعًا؛ إن لم يعرف له مخالف فعلى قول الشافعي في الجديد: ليس بحجة؛ فلا يخص به، وعلى قوله القديم: هو حجّة يقدّم على القياس، وهل يخص به العموم؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يخص به؛ لأنه على هذا القول أقوى من القياس، وقد ثبت جواز التخصيص بالقياس، فكان بما هو أقوى منه أوْلى، والثاني: لا يخص؛ لأنَّ الصحابة كانت تترك أقوالها لظاهر السنَّة، قال الشيخ أبو إسحاق: والمذهب أنه لا يجوز التخصيص به، وما

(١) متفق عليه، وقد مرَّ آنفًا.

(٢) رواه الترمذي (٦٢٠)، ونقل تصحيح البخاري له، ورواه النسائي في «الصغرى» (٢٤٧٧- ٢٤٧٨)، وحسنه الحافظ في «الفتح» (٣/ ٣٢٧)، وصححه المجد في «المنتقى» (١٥٤٦)، وأوقفه الدارقطني على عليٍّ، وانظر «التلخيص الحبير» (ح٨١٣).

(٣) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠٢٤١).

ذكروه من حكاية الوجهين تفريعًا على القول بحُجّيته، وما ذكروه من تخريج القول بكونه تخصيصًا على القديم فهو مبنيّ على المشهور من مذهب الشافعي في الجديد: أنَّ قول الصحابي ليس بحجّة، وهو منصوص للشافعي في الجديد أيضًا، ولذلك لم يعتقد قول ابن عباس في تخصيص المرتد بالرجل دون المرأة، ولا قول من خصَّ نفي الزكاة عن الخيل ببعض أصنافها، وعن عمر[1]: أنه امتنع عن أخذ الزكاة من الخيل لما سأله أربابها عن ذلك»، وإذا اختلف الصحابة تعارضت أقوالهم فبقي العام على عمومه، وما جزموا به من التخصيص إذا لم يُعلم مخالف فليس كذلك.

وقال أبو الحسين بن القطان: ذهب عامة أصحابنا إلى أنَّ تخصيص الظاهر بقول الصحابي لا يقع.

الضرب الثاني: أن يكون هو الراوي، كحديث ابن عباس: «**من بدَّل دينه فاقتلوه**»، فإنَّ لفظة: «مَنْ» عامة في المذكر والمؤنث، وقد روي عن ابن عباس: أنَّ المرأة إذا ارتدت تُحبس ولا تقتل، فخص الحديث بالرجال، فإن قلنا: قول الصحابي حجة خُصَّ على المختار، وقد نُسب ذلك إلى الشافعي في قوله الذي يقلد الصحابي فيه، ونقل عنه أنه لا يُخصص به إلَّا إذا انتشر في هذا العصر ولم يُنكره وذلك نازلًا منزلة الإجماع، وإن قلنا: قوله: غير حجة، فهو موضع الخلاف، والصحيح أنه لا يُخص به، خلافًا للحنفية والحنابلة، وشبهتهم: أنَّ الصحابي العدل لا يترك ما سمعه من النَّبِيّ ﷺ، ويعمل بخلافه إلَّا لنسخ عنده[2].

ولنا أنَّ الحجة في اللفظ وهو عام، وتخصيص الراوي لا يصلح أن يكون مُعارضًا؛ لأنه يجوز أن يكون خصه بدليل لا يوافق عليه لو ظهر، فلا تترك الدلالة اللفظية المحققة لمحتمل.

وقال ابن دقيق العيد: وقد يخالف هذا ويقول: إنَّ القرائن تخصص العموم، والراوي يشاهد من القرائن ما لا يشاهده غيره، وعدالته وتيقظه مع علمه بأنَّ العموم ممَّا لا يخص إلَّا بموجب ممَّا يمنعه أن يحكم بالتخصيص إلَّا بمستند، وجهالته دلالة ما ظنه مخصّصًا على التخصيص يمنع منه معرفته باللسان وتيقظه. انتهى.

---

(١) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (**١٠٠٢٣٩**).

(٢) وقد مرَّ تحقيق هذا في: قول الصحابي، فإنَّ عائشة قد روت كما عند البخاري في «صحيحه» (**٣٩٣٥**): «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، فزيد في صلاة الحضر وأقرت صلاة السفر» فتأوَّلت وكانت تتم في السفر والعبرة في الرواية لا في قول الراوي أو فعله أو رأيه.

وجزم الأستاذ أبو منصور، والشيخ في «اللّمع» في هذا الضرب بأنَّ مذهبه لا يخصص عموم الحديث، ولا فرق فيه بين أن يكون الراوي له أم لا.

وقال ابن القُشيري: إذا روى الصحابي خبرًا وعمل بخلافه، فالذي نقله إمام الحرمين أنَّ الاعتبار بروايته لا بفعله.

ونقل القاضي عن الشافعي: أنّ مجرد مذهب الراوي لا يُبطل الحديث ولا يدفعه ويُتجّه هاهنا أن يُقال: لو كان ثَمَّ سبب يُوجب ردّ الخبر، لوجب على هذا الراوي أن يثبته؛ إذْ لا يجوز ترك ما عليه مدار الأمر، والمحل محلّ التباس.

قال إمام الحرمين: وإذا روى الراوي خبرًا، وكان الظاهر أنه لم يُحِط بمعناه فمخالفته للخبر لا تقدح في الخبر، وإن لم يدر أنه ناس للخبر أو ذاكر لما عمل بخلافه، فالتعلق بالخبر؛ لأنه من أصول الشريعة، ونحن على تردد فيما يدفع التعلق به، فلا يدفع الأصل بهذا التردد.

وقال إلكيا وابن فُوْرَك: المختار أنا إن علمنا من حال الراوي أنه حمل على ذلك بما علم من قصد النَّبِيّ ﷺ، وجب اتباعه لئلا يفضي إلى مخالفة النَّبِيّ ﷺ، وإن حمله على وجه استدلالًا أو تخصيصًا بخبر آخر فلا يجب اتباعه.

قلت: وسكتا عن حالة ثالثة وهي: إذا لم يعلم الحال، فالأحوال إذن ثلاثة.

أحدها: أن يعلم من قصد النَّبِيّ ﷺ، ومخرج كلامه أنَّ المراد الخصوص، فيجب اتباع الراوي فيه.

الثاني: أن يُعلم أنه خص الخبر بدليل آخر، أو ضَرْبٌ من الاستدلال فيجب استعمال الخبر قطعًا.

الثالث: أن لا يعلم ما لأجله خُصَّ الخبر، وأمكن أن يكون بدليل، فهذا موضع خلاف، والراجح تقديم الخبر.

وقال الشيخ أبو حامد: إنَّما يقبل قول الراوي للخبر إذا كان الخبر محتملًا لمعنيين وأجمع المسلمون على أنه إذا أُريد به أحدهما، فإذا فسّره بأحد مُحتمليه أخذنا به، كما في حديث: «**المتبايعان بالخيار ما لم تفترقا**»(١) حيث فسره بالتفرق بالأبدان، فأمَّا ما في غير ذلك فلا يُقبل، هذا مذهبنا وبه قال الكرخيّ». اهـ.

---

(١) رواه البخاري (٢١١٠، ٢١١٤)، ومسلم (٤٧/ ١٥٣٢) في «صحيحيهما».

قلت: القاعدة المتفق عليها: «اليقين لا يزول بالشّك»، وهي أصل معتبر، فهنا الرواية يقين فلا يُترك اليقين بالشك، والشك هنا في السبب الذي من أجله خالف الراوي الحديث، هل تأويل، أم نسيان للحديث، أم خصوص بحديث آخر، فلا يترك المتيقّن لاحتمالات تضعف الاستدلال.

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٦٩٩- ٧٠٠):

«ذهب الجمهور إلى أنه لا يخصص بذلك، وذهب الحنفية والحنابلة إلى أنه يجوز التخصيص به، على خلاف في ذلك بينهم، فبعضهم يُخصص به مطلقًا، وبعضهم يخصص به إن كان هو الراوي للحديث، واستدلَّ القائلون بجواز التخصيص به: بأنَّ الصحابي العدل لا يترك ما سمعه من النَّبِيّ ﷺ، ويعمل بخلافه إلَّا لدليل قد ثبت عنده يصلح للتخصيص.

وأجيب عنه: بأنه قد يخالف ذلك؛ لدليل في ظنّه، وظنّه لا يكون حجة على غيره، فقد يظن ما ليس بدليل دليلًا، والتقليد للمجتهد من مجتهد مثله لا يجوز، لاسيما في مسائل الأصول، فالحق عدم التخصيص بمذهب الصحابي، وإن كانوا جماعة ما لم يجمعوا على ذلك، فيكون من التخصيص بالإجماع». اهـ.

- **الحادي عشر من مخصّصات العموم: السياق.**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٣٨٠):

«هل يترك العموم لأجل السياق؟ يخرج من كلام الشافعي في هذه المسألة قولان، فإنه تردد قوله في الأمة الحامل إذا طلقها بائنًا، هل تجب لها النفقة أم لا؟ على قولين:

أحدهما: نعم؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٦].

والثاني: لا؛ لأنَّ سياق الآية يشعر بإرادة الحرائر؛ لقوله: ﴿فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٦]، فضرب أجلًا تعود المرأة بعد مُضيّه إلى الاستقلال بنفسها، والأمة لا تستقل.

وأطلق الصيرفي في جواز التخصيص بالسياق، ومثله بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وكلام الشافعي في «الرسالة» يقتضيه؛ بل بَوَّب على ذلك بابًا فقال: باب الذي يبيّن سياقه معناه، وذكر قوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلۡهُمۡ عَنِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلَّتِي كَانَتۡ حَاضِرَةَ ٱلۡبَحۡرِ﴾ [الأعراف: ١٦٣]، فإن السياق أرشد إلى أن المراد أهلها، وهو قوله:

﴿إِذۡ يَعۡدُونَ فِي ٱلسَّبۡتِ﴾ [الأعراف: ١٦٣](١).

وقال الشيخ تقي الدين في «شرح الإلمام»: نص بعض أكابر الأصوليين على أنَّ العموم يُخصُّ بالقرائن، قال: ويشهد له مخاطبات النَّاس بعضهم بعضًا، حيث يقطعون في بعض المخاطبات بعدم العموم نباء على القرينة، والشرع يخاطب الناس بحسب تعارفهم.

قال: ولا يشتبه عليك التخصيص بالقرائن بالتخصيص بالسبب، كما اشتبه على كثير من الناس، فإن التخصيص بالسبب غير مختار، فإنَّ السبب وإن كان خاصًّا فلا يمتنع أن يورد لفظ عام يتناوله وغيره، كما في قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ولا ينتهض السبب بمجرده قرينة لرفع هذا، بخلاف السياق، فإنه به يقع التبيين والتعيين، أمَّا التبيين ففي المجملات، وأمَّا التعيين ففي المحتملات، وعليك اعتبار هذا في ألفاظ الكتاب والسنَّة والمحاورات تجد منه ما لا يمكنك حصره قبل اعتباره». اهـ.

ذكر الشوكاني نفس الكلام في «الإرشاد» (٢/ ٧٠١- ٧٠٢) ثُمَّ قال:

«والحق أنَّ دلالة السياق إن قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد، كان المخصّص هو ما اشتمل عليه من ذلك، وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد المفاد فليس بمخصص». اهـ.

وقال ابن القيم في «بدائع الفوائد» (٣/ ٩- ١٠):

«السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، كيف تجد سياقه يدلّ على أنه الذليل الحقير». اهـ.

- **ثانيًا التخصيص بالأدلة المتّصلة:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٢٧٣/ وما بعدها):

«المخصص للعام إمَّا أن يستقل بنفسه فهو المنفصل، وإمَّا أن لا يستقل؛ بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله، فالمتّصل، وقسّمه الجمهور إلى أربعة: الاستثناء، والشرط، والصفة،

---

(١) قال الشافعي في «الرسالة» (ص: ١٤٤- ١٤٥):
«لأنَّ القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا في غيره، وإنَّما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون». اهـ.

والغاية، وزاد ابن الحاجب والقرافي: بدل البعض من الكل، ونازع الأصفهاني فيه؛ لأنه في نية طرح ما قبله.

وقال القرافي: وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر: هذه الخمسة، وسبعة أخرى وهي: الحال، وظرف الزمان، وظرف المكان، والمجرور، والتمييز، والمفعول معه، والمفعول لأجله، فهذه اثنا عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه، ومتى اتصل بما يستقل بنفسه عمومًا كان أو غيره صار غير مستقل بنفسه[1].

---

(١) قال القرافي في «العِقد المنظوم في الخصوص والعموم» (٢/ ١٥٩- ١٦٠):
«الباب العشرون في المخصصات المتصلة، ووقوع التخصيص بها، وما يتفرع عن ذلك:
اعلم أنَّ الأصوليين مُطبقون على أنَّ من جملة ما يخصص العمومات، المخصصات المتصلة، وهي عندهم أربعة: الاستثناء، والشرط، والغاية، والصفة، هذا ممَّا لم أر فيه خلافًا ولا تفصيلًا؛ بل ذلك مطلق عندهم، ولم أر أحدًا زاد على هذه الأربعة شيئًا(*)، والحق في هذا الباب: إمَّا أن لا تكون هذه الأمور مخصصة مطلقًا وهو الحق، أو تكون مخصصة، إن سلم ذلك، ولا يكون الحصر واقعًا في الأربعة، بل هي نحو عشرة، كل جار على ما ذكروه من الأسئلة في تلك الأربعة. فإن قلنا: اقتلوا المشركين إلَّا أهل الذمة في الاستثناء، أو: إن حاربوا، في الشرط، أو: حتى يعطوا الجزية، في الغاية، أو: اقتلوا المشركين المحاربين، فإنَّ ذلك يخصص العموم في الأول بغير أهل الذمة، ويخرج أهل الذمة من العموم، ويخرج غير المحاربين بالشرط المذكور، فيكون تخصيصًا، وتخصيص الغاية من إعطاء الجزية، فيخرجه عن حكم العموم، وكذلك الصفة تخرج غير المحاربين من العموم. فإن قلنا هذا، تساويه الحال، فإنها كالصفة، كقولنا: اقتلوا المشركين محاربين، ولا فرق بينهما في معنى التخصيص.
وكذلك المفعول من أجله، نحو: اقتلوهم منعًا لهم من الجزية، والحال إلى ترك القتال، فهذا يقتضي أيضًا أنَّ كل من لا يحارب لا يُقاتل ولا يُقتل.
وكذلك الظروف من الزمان -وهو السابع في العدد- نحو: اقتلوهم مُسْتَهَلَّ هذه السنة، فإنَّ التقييد بهذا الظرف يقتضي عدم قتل من وُجِدَ من المشركين قبل هذا القيد أو بعده كالتقييد بالصفة سواءً.
الثامن: التقييد بظرف المكان نحو: اقتلوهم في جزيرة العرب، فإنَّ هذا التقييد أيضًا يقتضي أنهم لا يقتلون في غير هذا المكان كالتقييد بالصّفة، وأنَّ من وجد منهم بغير هذا المكان لا يُقتل، ويكون مخرجًا من العموم مخصصًا.
التاسع: المجرور، نحو: اقتلوهم بحرابتهم، أو اقتلوهم بما حملوا من السيوف، ونحو ذلك من المجرورات، فإنَّ هذا التقييد بهذه المجرورات يقتضي أن يخرج من العموم من ليس له حرابة، ومن لم يحمل سيفًا، كالتقييد بالصفة والغاية.
العاشر: التمييز، نحو قولنا: اقتلوهم ثلاثًا، ونحو قول القائل لامرأته: أنت طالق ثلاثًا، نصبًا على التمييز، فإنَّ التقييد بهذا التمييز يقتضي أنه من وجد بعد الثلاث من مواقع القتال لا يُقتل، لولا هذا التقييد، لكان ذلك تخصيصًا على قاعدتهم في التقييد بالغاية والصفة. =

(*) كما صرح الزركشي أنّ الحاجب زاد: بدل البعض من الكل، ومثاله: أكرم القوم المصلين منهم، أعط الناس منهم الفقراء ونحو ذلك.

ويشهد لما قال في الحال؛ حكاية سيبويه عن الخليل: أنك إذا قلت: مررت بالقوم خَمْسَتَهُم بالنصب، كان المعنى حصر الممرور في خمسة منهم، فلا يجوز أن يكون الممرور به ستة، وإذا رفعت الخمسة جاز أن يكون الممرور به أكثر.

• **الأول: الاستثناء: وهو لغةً**: بمعنى العطف والعَوْد، كقولهم: ثنيت الحبل إذا عطفت بعضه على بعض، وقيل بمعنى الصرف والصدّ من قولهم: ثنيت فلانًا عن رأيه، وقال ابن فارس: لأنه ثنى ذكره مرة في الجملة، ومرة في التفضيل(١).

واصطلاحًا: الإخراج بإلَّا أو إحدى أخواتها من متكلم واحد، ليخرج ما لو قال اللَّه سبحانه: اقتلوا المشركين، فقال ﷺ: إلَّا زيدًا، فإنه لا يسمى استثناء كما قاله القاضي، والأوْلى أن يُقال: الحكم بإخراج الثاني من الحكم الأول بواسطة موضوعة، لذلك فقولنا: الحكم جنس؛ لأنَّ الاستثناء حكم من أحكام اللفظ فيشمل المتصل والمنقطع، وخرج بالوسائط الموضوعة له نحو: قام القوم وأسْتَثْنى زيدًا، وخرجوا ولم يخرج زيدٌ وحدّه ابن عَمْرون من النحاة: بأن ينفي عن الثاني ما يثبت لغيره بإلَّا أو كلمة تقوم مقامها، فيشمل أنواع الاستثناء من متصل ومنقطع، ومفرد وجملة، وتام ومفرغ، وخرج الوصف بإلَّا أو غيرها.

وذكر إمام الحرمين في باب الإقرار من «النهاية»: أنَّ الفقهاء يسمّون تعليق الألفاظ بمشيئة اللَّه استثناء، في مثل قول القائل: أنت طالق، وأنت حر إن شاء اللَّه، **وفي «المحيط» للحنفية يسمى الاستثناء بإلَّا وأخواتها استثناء تحصيل، وبمشيئة اللَّه استثناء تعطيل، والاستثناء ضد التوكيد.**

= فهذه عشرة ذكرتها على سبيل الحصر؛ للتنبيه على أن الحصر ليس واقعا فيما ذكروه». اهـ.

وقال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٥٨٠):

«هذا بيان حكم الاستثناء وهو من مخصصات العموم؛ لأنها إمَّا منفصل، وهو المخصصات التسعة السابقة، أو متصل وهو: الاستثناء، والشرط، والغاية، والصِّفة، فإذا قال: له عليّ عشرة إلَّا درهمًا، أو: قام القوم إلَّا زيدًا، فقد تخصص العشرة بالدرهم، والقوم بزيد، وإذا قال: أنت طالق إنْ قُمْت، فقد خصَّ عموم الأحوال بحالة القيام، وإذا قال: أوصيت للقُراء الفقهاء، أو للشرفاء العلماء، فقد خصّت صفة الفقه والعلم بعض القراء والشرفاء، وإذا قال: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] تخصص زمن المنع بما عدا زمن الطُهر». اهـ.

(١) قال الطوفيّ في «شرحه» **(٢/ ٥٨١)**:

«الاستثناء من حيث اللفظ استفعال، إمَّا من التثنية؛ لأنَّ المستثنى في كلامه يُثنى الجملة؛ أي: يأتي بجملة ثانية في كلامه، نحو: قام القوم إلَّا زيدًا، فُهِمَ منه قيام القوم، وعدم قيام زيد، فهي جملتان أو من ثنى الفارس عنان فرسه إذا عطفه؛ لأنَّ المستثنى يعطف على الجملة، فيخرج بعضها عن حكم الاستثناء، أمَّا من ناحية المعنى: فقيل: هو إخراج بعض الجملة بـإلَّا وما قام مقامهما، وهو: غير، وسوى، قام القوم غير زيدٍ، وسوى عمروٍ، وليس زيدًا، ولا يكون عمرًا، وحاشا بشرًا، وخلا بكرًا». اهـ.

- **مسألة: الاستثناء لا يصح إلَّا من مستثنى منه عام أو من عدد شائع:**

فالأول نحو: قام القوم إلَّا زيدًا، وقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠- ٣١]، والثاني كقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، ومثله: أنت طالق ثلاثًا إلَّا واحدة، فإنَّ ثلاثًا نكرة شائعة تقع على الطلاق المحرم والمكروه والمباح.

- **[الاستثناء المتصل والمنفصل وهو المنقطع:]**

يجوز الاستثناء من الجنس بلا خلاف: كقام القوم إلَّا زيدًا وهو المتصل، ومن غير الجنس وهو المنقطع، ويعبر عنه بالمنفصل، نحو: قام القوم إلَّا حمارًا، والأحسن أن يُقال: المتصل ما كان اللفظ الأول منه يتناول الثاني، نحو جاء القوم إلَّا زيدًا، والمنقطع ما لا يتناول اللفظ الأول فيه الثاني أو تقول: المتصل ما كان المستثنى جزءًا من المستثنى منه، والمنقطع ما لا يكون.

وإنَّما يجوز الاستثناء من غير الجنس غالبًا؛ إذا تشارك الجنسان في معنى أعمّ، كما في السلام واللغو المتشاركين في أصل القول، في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ﴿٢٥﴾ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا﴾ [الواقعة: ٢٥-٢٦]، وقوله: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧] لاشتراكهما في الرجحان.

قال ابن عطية: ولا ينكر وقوعه في القرآن إلَّا أعجمي.

وقال الشافعي: لو قال: له عليَّ ألف إلَّا عبدًا، قُبل منه، وأيضًا فإنه ورد في القرآن: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [الحجر: ٣٠- ٣١]، وقد نقل الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني الاتفاق على صحة الاستثناء من غير الجنس، وكذا قال ابن القشيري، قال: وقد ترد صيغة الاستثناء مع اختلاف الجنس بلا خلاف، كقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٧٧]، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢]، والخطأ لا يندرج تحت التكليف، وهذا لا خلاف فيه، وإنَّما الخلاف في أنه هل يسمى هذا الجنس استثناء على الحقيقة أو لا؟ والأظهر المنع.

وأمَّا قول الشافعي يجوز أن يقول: له على ألف درهم إلَّا ثوبًا، فهو على التحقيق استثناء الشيء من جنسه؛ لأنَّ المعنى إلَّا قيمة ثوب.

والاستثناء المنقطع موجود في كلام العرب، قال القاضي أبو الوليد بن رشد: إنَّ من عادة العرب إبدال الجزئي مكان الكلي، كما يبدل الكلي مكان الجزئي اتكالًا على القرائن

والعرف، مثلًا: إذا قال: ما في الدار رجلًا أمكن أن يكون هناك قرينة تفهم ما سواه، فلذلك يُستثنى ويقول: إلَّا امرأة، وعلى هذا يكون الاستثناء كله متّصلًا، إلَّا أنَّ الاتصال منه في اللفظ والمعنى، ومنه في المعنى خاصة.

قال إمام الحرمين: ظاهر من كلام النحويين أنَّ الاستثناء المنقطع استثناء حقيقة، وعلى هذا فإطلاق الاستثناء على المتصل والمنقطع هل هو بالاشتراك اللفظي أو المعنوي؟ قولان وقيل مجاز، وحكى القاضي قولًا آخر أنه بمعنى كلام مُبتدأ مستأنف والخلاف معنوي، فإنَّ من جعله حقيقة جوَّز التخصيص به وإلَّا فلا.

والمراد بالجنس: أن يكون اللفظ موضوعًا لجنس يستثنى منه بلفظ لم يوضع لذلك الجنس، نحو: ما لي ابن إلَّا بنت، فإنَّ لفظ الابن جنس غير جنس لفظ النبت والمانعون للاستثناء المنقطع لا يسمون ما ورد من ذلك استثناء؛ بل يجعل «إلَّا» بمعنى: لكن.

وما ذكرناه من كون الاستثناء مخصّصًا يشمل المتصل والمنقطع، وقال بعضهم: الاستثناء من غير الجنس لا تخصيص فيه ولا بيان؛ لأنه لا يخرج من المستثنى شيئًا، وإنَّما هو جملة مستأنفة، فإن زعم الخصم أنه يخصص به، وأنه مع المستثنى جملة واحدة، فذلك اعتراف منه بأنه من الجنس لا من غيره، وهو المطلوب.

وقال ابن عطية: في تفسير الاستثناء المنقطع يخصص تخصيصًا ما، وليس كالمتصل؛ لأنّ المتصل يخصص من الجنس أو الجملة، والمنقطع يخصص أجنبيًّا من ذلك: قلت: والتحقيق: أنَّ المتصل يخصص المنطوق لأنه مستثنى منه، وأمَّا المنقطع فيُخصص المفهوم لأنه مستثنى منه، فإذا قيل: قام القوم إلَّا حمارًا، فقيل: ورود الاستثناء يُفهم أنه لم يقم غيرهم، فالاستثناء حينئذ من المفهوم المقدّر، وحينئذ فإنَّما يصح جعله مخصصًا إذا جعلنا للمفهوم عمومًا.

• **مسألة: يشترط لصحة الاستثناء شروط: أحدها: الاتصال بالمستثنى منه لفظًا:**

بأن يعد الكلام واحدًا غير منقطع، نحو له عليَّ عشرة إلَّا درهمًا، أوْ حُكْمًا بأن يكون انفصاله وتأخره على وجه لا يدلّ على أنَّ المتكلم قد استوفى غرضه من الكلام المسكوت، لانقطاع نفسٍ أو بلع ريق، فإن انفصل لا على هو الوجه لغا.

ونُقل عن ابن عباس أنه جوَّز الاستثناء المنفصل على نحو ما جوَّزه من تأخير التخصيص عن العموم والبيان عن المجمل، ثُمَّ اختلف عنه، فقيل: إلى شهر، وقيل: إلى سنة، وقيل: أبدًا!، ثُمَّ منهم من ردَّه وقال: لم يصح عنه، كإمام الحرمين والغزالي؛ لِمَا يلزم منه من

ارتفاع الثقة بالعهود والمواثيق؛ لإمكان تراخي الاستثناء، ويلزم منه أن لا يصح يمين قط.

ومنهم من أوَّله كالقاضي أبي بكر بما إذا نوى الاستثناء متصلًا بالكلام ثُمَّ أظهر نيتّه بعده، فإنه يُديَّن، ومن مذهبه أن ما يُديّن فيه العبد يُقبل ظاهرًا.

وقال القرافي: المنقول عن ابن عباس إنَّما هو في التعليق على مشيئة اللَّه تعالى خاصة، كمن حلف وقال إن شاء اللَّه، وليس هو في الإخراج بإلَّا وأخواتها[(١)]، قال: ونقل العلماء أنَّ مُدركه في ذلك: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٣- ٢٤] قالوا: المعنى إذا نسيت قول إن شاء اللَّه، فقل بعد ذلك ولم يخصص.

قلت: وفي «مستدرك الحاكم» عن ابن عباس قال: «إذا حلف الرجل على يمين فَلَهُ أن يستثني إلى سنة، وإنَّما نزلت هذه الآية: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤] قال: إذا ذكر استثنى»، وقال: صحيح على شرط الشيخين[(٢)].

وحكى ابن النجار في «تاريخ بغداد» أنَّ أبا إسحاق الشيرازي أراد الخروج مرَّة من بغداد، فاجتاز في بعض الطرق، وإذا برجُل على رأسه سلَّة فيها بَقْلٌ وهو يحمله على ثيابه، وهو يقول لآخر معه: مذهب ابن عباس في الاستثناء غير صحيح؛ إذْ لو كان صحيحًا لما قال تعالى لأيوب -عليه الصلاة والسلام-: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [ص: ٤٤]؛ بل كان يقول له: استثن، ولا حاجة إلى هذا التحيّل في البرّ، فقال أبو إسحاق: بلدة فيها رجل يحمل البقل، وهو يردّ على ابن عباس لا تستحق أن تَخْرُج منها.

ومثله: احتجاج بعضهم بقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ﴾ [المائدة: ٨٩]، فلو جاز الاستثناء من غير شرط الاتصال لم يكن لشرع الكفارة وإيجابها معنى؛ لأنه كان يستثنى.

واعلم أنَّ سبب الخلاف في هذه المسألة: أنَّ الاستثناء هل هو حال لليمين بعد انعقادها، أو مانع من الانعقاد لا حال؟ فمن قال: مانع شرط الاتصال، واختلف القائلون بأنه حال، فقيل: بالقرب، وقيل: مطلقًا من غير تأقيت بالقرب.

---

(١) وهذا قوي، والمراد التبّرك بالمشيئة لا التخصيص، وممَّا يستدل به على شرط الاتصال حديث البخاري (٦٦٢٢)، ومسلم (١٩/ ١٦٥٢) مرفوعًا: «**إذا حلفت على يمين فرأيت خيرًا منها فائت الذي هو خير وكفر عن يمينك**»، وفي رواية: «**من حلف**»، ولو كان يجوز الاستثناء بعد زمن لما كفر بشيء واستثنى.

(٢) الحاكم في «المستدرك» (٧٨٣٣)، وصححه ووافقه الذهبي.

وفي الباب قوله ﷺ: «**إلَّا الإذخر**»[١]، وحديث سليمان ﷺ: قال: «**لأطوفن الليلة على تسعين امرأة كلهن تأتي بفارس يجاهد في سبيل اللَّه فطاف عليهن جميعًا، فلم تحمل منهم إلّا امرأة واحدة جاءت بشق رجل، وأيم الذي نفس محمد بيده، لو قال: إن شاء اللَّه لجاهدوا في سبيل اللَّه فرسانًا أجمعون**»[٢]، وقوله ﷺ في صلح الحديبية: «**إلَّا سهل بن بيضاء**»[٣].

• **الشرط الثاني: عدم الاستغراق وإلَّا تناقض**؛ فالاستثناء المستغرق باطل، ويبقى أصل الكلام على حاله، حكوا فيه الإجماع، وفي هذا الإطلاق والنقل نزاع في المذاهب.

أمَّا المالكية، فقد رأيت في كتاب «المدخل» لابن طلحة من المالكية حكاية قولين عندهم في: أنت طالق ثلاثًا إلَّا ثلاثًا، وقد حكاه القرافي عنه أيضًا، ونقل اللَّخميّ من المالكية عن بعضهم في: أنت طالق واحدة إلَّا واحدة لا يلزمه طلاق؛ لأنَّ الندم منتف بإمكان الرجعة، بخلاف أنت طالق ثلاثًا إلَّا ثلاثًا لظهور الندم.

وأمَّا عندنا أي الشافعية، فهذا ما لم يعقبه باستثناء آخر، فلو عقبه باستثناء آخر نحو: له عليَّ عشرة إلَّا عشرة إلَّا ثلاثة، فقيل: يلزمه عشرة، لأنَّ الاستثناء الأول لم يصح فلا يجوز الاستثناء منه، وقيل يلزمه ثلاثة، وقيل سبعة، والأول لا يصح، وسقط من البَيْن، وأمَّا إذا كان زائدًا على المستثنى منه، فالمنع منه أوْلى.

وعن الفرَّاء جوزه في المُنْقطع، نحو: له عليَّ ألف إلَّا ألفين؛ لأنه مستثنى من المفهوم.

وفي كتب الحنفية: إنَّما لا يصح استثناء الكل من الكل لفظًا كما لو قال: أنت طالق ثلاثًا إلَّا ثلاثًا، أمَّا حالًا وحكمًا فيصح، كقوله: نسائي طوالق إلَّا فلانة وفلانة وفلانة، وليس له امرأة سواهنّ، فيصح الاستثناء ولا تطلق واحدة منهن، ولو قال: أنت طالق أربعًا إلَّا ثلاثًا صح الاستثناء وتقع واحدة.

ثُمَّ إمَّا أن يستثنى الأقل، أو الأكثر أو المساوي: أمَّا استثناء القليل من الكثير فجائز،

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٣٤٩)، ومسلم (١٣٥٣)، وفيه أنَّ النَّبيّ ﷺ قال: «**حرم اللَّه مكة فلم تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي، أحلت لي ساعة من نهار، لا يُختلي خلاها، ولا يُعْضَدُ شجرها، ولا يُنفر صيدها، ولا تلتقط لقطتها إلَّا لمُعَرّف**» فقال العباس ﷺ: إلَّا الإذخر لصاغتنا وقبورنا، فقال: «**إلا الإذخر**»، ولم ينو النَّبيّ ﷺ ابتداءً الاستثناء.
والإذخر: حشيشة طيبة الرائحة (النهاية) (١/ ٣٦).
(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٦٣٩).
(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٢٧٣١).

وحكى بعضهم فيه الإجماع، قالوا: قولك: مائة درهم إلَّا عشرة، يعني له عندي تسعون، كقوله: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤].

وأمَّا استثناء الأكثر ففيه قولان للنحاة، أحدهما يمنع، قال ابن جِنِّي: لو قال له عندي مائة إلَّا سبعة وتسعين، ما كان متكلمًا بالعربية وكان عبثًا من القول.

وقال ابن قتيبة في كتاب «المسائل»: لا يجري في اللغة؛ لأنَّ تأسيس الاستثناء على تدارك قليل من كثير أغفلته أو نسيته، ثُمَّ تداركته بالاستثناء، ولأنَّ الشيء قد ينقص نقصانًا يسيرًا فلا يزول عنه اسم الشيء، وأمَّا مع الكثرة فيزول.

وقال أبو حامد: إنه مذهب البصريين من النُّحاة، وأجازه أكثر أهل الكوفة منهم، وأجازه أكثر الأصوليين، نحو: له عندي عشرة إلَّا تسعة، فيلزمه درهم، محتجيّن بقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢]، والمتبعون له هم الأكثر؛ بدليل ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، وقوله: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦]، وقوله: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣].

وأُجيب بوجهين:

أحدهما: أنَّ الاستثناء منقطع، والعباد المضافون إلى اللَّه تعالى وهم المؤمنون؛ لأنَّ الإضافة لتشريف المضاف، لكنه يدخل الغاوون تحت المستثنى منه لولا الاستثناء.

والثاني: أنه متصل، وقوله: ﴿إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢]، أقل من المستثنى منه؛ لأنَّ قوله يتناول المَلَك والإنس والجن، وكل الغاوين أقل من الملائكة، ونقل البعض عن الشافعي فيه قولين.

وأمَّا المساوي، فمن جوز الأكثر فهو هنا أجوز، والجمهور على الجواز، واحتجوا على استثناء النصف بقوله تعالى: ﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٢ نِّصْفَهُ﴾ [المزمل: ٢- ٣] فالضمير في «نصفه» عائد إلى الليل قطعًا، ونصفه بدل، وربمَّا تسمك به القائلون بالأكثر من جهة قوله: ﴿أَوْ زِدْ عَلَيْهِ﴾ [المزمل: ٤].

وقال ابن عصفور: بل ضمير نصفه يعود على القليل، وهو بدل منه، بدل البعض من الكل، وجاز وإن كان القليل مبهمًا، لأنه قد تعيّن بالعادة؛ أي: ما يسمى قليلًا في العادة.

أشار المازِريّ إلى أنَّ الخلاف لفظي، وأنَّ بعضهم اعتذر عن المانع في الأكثر بأنه لم يخالف في الحكم، وإنَّما خالف في استعمال العرب في ذلك، فرأى أنها لم تستعمل استثناء الأكثر من الأقل، وما تمسك به الخصوم قابل للتأويل، فلا يثبت به حكم لغة العرب وإن لم

تستعمله، فلا يسقط حكم الاستثناء في الإقرار وغيره، وبذلك صرح إلْكيا الهراسي فقال: يصح ذلك، ولكن لم يقع في اللغة.

• **الشرط الثالث: أن يقترن قصده بأوَّل الكلام**، فلو بدا له عقب الفراغ، فالأصح في كتاب الطلاق -وادَّعى أبو بكر الفارسي الإجماع عليه- المنع؛ لإنشائه بعد الوقوع، وإن بدا له في الأثناء فوجهان أصحهما صحته[1].

• **الشرط الرابع: أن يلي الكلام بلا عاطف**، فلو ولي الجملة بحرف العطف، كان لغوًا باتفاق، قاله الأستاذ أبو إسحاق، ومثّله بنحو: له عندي عشرة دراهم وإلَّا درهمًا، أو فإلا درهمًا.

• **[في تقدير دلالة الاستثناء: هل هي إخراج قبل الحكم أو بعده؟]**

اختلف الأصوليون في تقدير الدلالة في الاستثناء، وهل هي إخراج قبل الحكم؟ على ثلاثة مذاهب:

أحدها: ونسبه ابن الحاجب للأكثرين: أنَّ المراد بقوله: عشرة، في قوله: عليَّ عشرة إلَّا ثلاثة: سبعة، وقوله «إلَّا ثلاثة» قرينة مُبيّنة، لأنَّ الكل استعمل وأريد به الجزء مجازًا، كالتخصيص بغير الاستثناء.

وردَّه ابن الحاجب بالإجماع على أنَّ الاستثناء المتصل إخراج؛ ولأنَّ العشرة نصّ في مدلولها، والنص لا يتطرق إليه تخصيص، وإنَّما التخصيص في الظاهر.

وما قاله في الإجماع مردود؛ فإنَّ الكوفيين على أنَّ الاستثناء لا يُخْرِج شيئًا، فإذا قلت: قام القوم إلَّا زيدًا، فإنك أخبرت بالقيام عن القوم الذين ليس فيهم زيد، وزيد مسكوت عنه لم يحكم عليه بقيام ولا بنفْيه.

وما قاله من أنَّ العشرة نص ففي كلام الماوردي خلاف فيه.

وقد قال بعض الأئمة لا يستقيم غير هذا المذهب؛ لأنَّ اللَّه تعالى قال: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، فلو أراد الأَلْف من لفظ الأَلْف لما تخلّف مراده عن إرادته، فعُلم أنه ما أراد إلَّا تسعمائة وخمسين من الألف، كما أنَّ المتكلم بالعشرة مع استثناء الواحد لم يرد منها إلَّا التسعة.

(١) قلت: حديث البخاري الماضي (١٣٤٩) مرفوعًا: «**إلَّا الإذخر**» ما استثناه النَّبيّ ﷺ إلَّا أثناء الكلام لمَّا قاله العباس رضي الله عنه.

والثاني: أنَّ عشرة إلَّا ثلاثة بمنزلة سبعة من غير إخراج كاسمين وُضِعا لمسمًّى واحد، أحدهما: مفرد والآخر مركب.

والثالث: أنَّ المستثنى منه مراد بتمامه ثُمَّ أخرج المستثنى، ثُمَّ حكم بالإسناد بعده تقديرًا، وإن كان قبله ذِكْرًا، فالمراد بقولك: عشرة إلَّا ثلاثة، عشرة باعتبار الأفراد ثُمَّ أخرجت ثلاثة، ثُمَّ أسند الباقي تقديرًا، فالمراد بالإسناد ما يبقى بعد الإخراج، ولذلك لا يحكم عالم بلغة العرب بالإسناد قبل تمامه لِتوقع التغيير قبله بالاستثناء أو غيره، وبه يندفع ما أورد على حقيقة الاستثناء من كونه إنكارًا بعد الإقرار وتناقضًا.

والفرق بين هذا المذهب والأول: أنَّ الأفراد بكمالها غير مرادة في المستثنى منه في الأول لدلالة الاستثناء عليه، وفي الثالث مرادة، والاستثناء إنَّما هو لتغيّر النسّبة لا للدلالة على عدم المراد.

ويتفرع على هذه المذاهب أنه هل هو تخصيص أم لا؟ فعلى المذهب الثاني ليس تخصيصًا، وعلى الأول تخصيص قطعًا، وعلى الثالث يحتمل، والظاهر أنه تخصيص خاص لعدِّهم إيَّاه من التخصيص المتصل وتطرقه إلى النصوص.

● **مسألة تتفرع على ما سبق وتتأصل في أنَّ الاستثناء من الإثبات نفي، والاستثناء من النفي إثبات**، وهي أنَّ الاستثناء يعمل بطريق المعارضة أو بطريق البيان؟ فقال الحنفية بالثاني، وهو عندهم بيان معنوي؛ أي: أنَّ المستثنى لم يكن مرادًا للمتكلم من الأصل، لأنه منع دخوله تحت المستثنى منه، وأمَّا بالنظر إلى صورة اللفظ فهو استخراج صوري، ونسبوا لأصحابنا الأوّل، وهو أنه يمنع الحكم بطريق المعارضة، مثل دليل الخصوص، والمراد بالمعارضة: أن يثبت حكمًا مخالفًا لحكم صَدْر الكلام، فإن صدر الكلام يدلّ على أرادة المجموع، وآخره يدلّ على إرادة إخراج البعض عن الإرادة، فتعارضا في ذلك البعض، فتعين خروجه عن المراد؛ دفعًا للتعارض، كتخصيص العام، وعلى مذهب الآخرين هو متكلم بالباقي في صدر الكلام بعد المستثنى.

قلت: هو نظير الخلاف في أنَّ النسخ رفع أو بيان؟

وفي «المغني» لابن قدامة: الاستثناء إنَّما هو مُبيّن أنَّ المستثنى غير مراد بالكلام، وهو أن يمنع أن يدخل فيه ما لولاه لدخل، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، **عبارة عن تسعمائة وخمسين سنة فخرج الخمسين المستثنى، وقوله تعالى**: ﴿إِنَّنِي بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾ [الزخرف: ٢٦- ٢٧] **فقد تبرَّأ من غير اللَّه لا أنه تبرأ منه أولًا ثُمَّ رجع عنه!**

قال النووي في «الروضة»: المختار أنَّ الاستثناء بيان ما لم يُرَد بأول الكلام، لا أنه إبطال ما ثبت، ولهذا لو قال: له عليَّ عشرة إلَّا خمسة أو ستة يلزمه أربعة، لأنَّ الدرهم الزائد مشكوك فيه فصار كقوله: عليَّ خمسة أو ستة، فإنه يلزمه خمسة.

وكذا قال صاحب الميزان من الحنفية: لو لم يكن الاستثناء بيانًا لأدَّى إلى النسخ في كلام واحد، فيؤدِّي إلى التناقض في كلام اللَّه تعالى، قال: ومسائل الشافعي كلها تخرج على البيان.

• **الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات على الأصح**، وقال الحنفية لا يقتضي ذلك، واحتج الجمهور بالإجماع على الاكتفاء بلا إله إلَّا اللَّه في كلمة التوحيد، كما قال ﷺ: «**أمرت أن أقاتل النَّاس حتى يقولوا لا إله إلَّا اللَّه**»(١).

وممَّا يحتج به على أنَّ الاستثناء من النفي إثبات، قوله تعالى: ﴿فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ [النبأ: ٣٠]». اهـ.

قال المرداوي في: «التحبير شرح التحرير» (٦/ ٢٦٠٦/ وما بعدها):

«أصحابنا، والمالكية، والشافعية: الاستثناء من النفي إثبات، وبالعكس، خلافًا للحنفية -أي: لمعظمهم- ولبعضهم: أنَّ الاستثناء من النفي ليس بإثبات ولا عكسه.

فعلى الأول إذا قال: له على عشرة إلَّا درهمًا كان إقرار بتسعة، وإذا قال: ليس له علي شيء إلَّا درهما، كان مقرًّا بدرهم.

وعلى قول الحنفية في: له على عشرة إلَّا درهمًا، تسعة، من حيث أنَّ الدرهم المخرج منفيّ بالأصالة(٢)، لا من حيث أنَّ الاستثناء من الإثبات نفي، ولا يوجبون في: ليس له على شيء إلَّا درهمًا شيئًا؛ إذْ المراد إلَّا درهمًا، فإني لا أحكم عليه بشيء، ولا إقرار إلَّا مع حكم ثابت.

إذا علم ذلك، فقد حكى الرازي وطائفة: الخلاف عن الحنفية في أنَّ الاستثناء من النفي إثبات، أوْ لا، وأنَّ الاتفاق على أنَّ الاستثناء من الإثبات نفي، وحكى الخلاف في الأمرين معًا القرافي فقال: الخلاف موجود عندهم فيهما.

قال البرماوي: ولا تعارض بين النقلين، فإنَّ من حكى تعميم الخلاف أراد ما قررناه من

(١) متفق عليه، وقد مرَّ تخريجه.
(٢) يعني بالبراءة الأصلية.

ثبوت الواسطة بين الحكمين، وهو عدم الحكمين بناءً على أنَّ تقابل حكم المستثنى والمستثنى منه يقابل نقيضين عندهم، حكم وعدم حكم، ومن حكى الاتفاق في صور الاستثناء من الإثبات على أنه أراد الاتفاق على أصل النفي فيه، لا على أنَّ النفي مستند للاستثناء كما قرر، فلا يظهر حينئذ للخلاف معهم في الإثبات فائدة. انتهى.

قال ابن قاضي الجبل: الاتفاق على إثبات نقيض ما قبل الاستثناء بعده، فالجماهير يثبتون نقيض المحكوم به، والحنفية يثبتون نقيض الحكم فيكون ما بعد الاستثناء غير محكوم عليه.

استدلّ لقول الجمهور، فقال ابن مفلح: لنا اللغة، وأنَّ قول القائل: لا إله إلَّا اللَّه توحيد، وتبادر فهم كل من سمع لا عالم إلَّا زيد، وليس لك عليّ شيء إلَّا درهم، إلى علمه وإقراره.

فإن قيل: فلو قال: ليس له عليَّ إلا خمسة، أو عندي عشرة إلَّا خمسة، قيل: لنا وللشافعية خلاف، وقيل: لا يلزمه شيء، لأنَّ قصده نفي الخمسة، وإلَّا لأتى بكلام العرب ليس له عليَّ إلَّا خمسة، وقيل: يلزمه خمسة، لأنه إثبات من نفي؛ لأنَّ التقدير: ليس له علي عشرة، لكن خمسة.

قال البرماوي: لا يلزمه شيء عند الأكثر. انتهى.

قالوا: لو كان، لزم من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**لا صلاة إلَّا بطهور**»[(١)]، ثبوتها بالطهارة، ومثله: «**لا نكاح إلَّا بوليّ**»[(٢)]، و«**لا تبيعوا البر بالبر إلَّا سواءً بسواء**»[(٣)].

وردَّ: لا يلزم؛ لأنه استثناء من غير الجنس، وإنَّما سبق لبيان اشتراط الطهور للصلاة، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط.

وأمَّا أدلة الحنفية، فمن أعظمها أنه لو كان كذلك للزم من قوله ﷺ: «**لا صلاة إلَّا بطهور**» أنَّ من تطهر يكون مصلّيًا أو تصح صلاته وإن فقد بقية الشروط، وجوابه: أنَّ المستثنى مطلق يصدق بصورة ما لو توضأ وصلى فيحصل الإثبات، لا أنه عام حتى يكون كل متطهر مصليًا.

وأيضًا: فهو استثناء شرط؛ أي: لا صلاة إلَّا بشرط الطهارة، ومعلوم أنَّ وجود الشرط لا يلزم منه وجود المشروط، وأيضًا فالمقصود المبالغة في هذا الشرط دون سائر الشروط،

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٢٢٤).
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) متفق عليه وقد مرَّ.

لأنه آكد فكأنه لا شرط غيره لا أنَّ المقصود نفي جميع الصفات.

ولو مثَّلوا بحديث «**لا صلاة إلَّا بفاتحة الكتاب**»[(١)] لكان أجود.

فائدة: ما قاله الحنفية موافق لقول نحاة الكوفة، وما قاله للجمهور موافق لقول سيبويه والبصريين، ومحل الخلاف في الاستثناء المتصل، لأنه فيه إخراج، أمَّا المنقطع فالظاهر أنَّ ما بعد «إلَّا» فيه محكوم عليه بضد الحكم السابق، فإنَّ مساقه هو الحكم بذلك، فنحو: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧]، المراد أنَّ لهم به اتباع الظن لا العلم، وإن لم يكن الظن داخلًا في العلم، وقس عليه.

تنبيه: إذا علم الأمران: الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، ترتب عليهما تعدد الاستثناء، نحو: له عليَّ عشرة إلَّا تسعة، إلَّا ثمانية، إلَّا سبعة، إلَّا ستة، إلَّا خمسة، إلَّا أربعة، إلَّا ثلاثة، إلَّا اثنين، إلَّا واحدًا». اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٣٠٣/ وما بعدها):

«● **مسألة: الاستثناء من التحريم إباحة**، ولم يتعرض لها الأصوليّون، وذكرها صاحب «الذخائر» في باب العِدَد في قوله ﷺ: «**لا يحل لامرأة تؤمن باللَّه واليوم الآخر أن تحد على ميّت فوق ثلاث، إلَّا على زوج أربعة أشهر وعشرًا**»[(٢)]، واستشكل الاستدلال بالحديث على وجوب الإحداد على المتوفي عنها زوجها.

وقال القاضي الحسين في تعليقه: هذا استثناء للواجب من المحرم؛ لأنَّ الإحداد على غير الزوج فوق الثلاث حرام، وعلى الزوج واجب.

وإنَّما الصحيح أن يُستثنى الواجب من الجائز، والحرام من المباح، ويمكن الاحتجاج بالحديث على جواز الاستثناء من غير الجنس.

● **مسألة الاستثناء من الاستثناء:**

يصح الاستثناء من الاستثناء، وحكى ابن العربيّ في «المحصول» عن بعضهم مَنْعَهُ، وقال صاحب «الذخائر» في باب الإقرار: حكى بعض الفقهاء عن بعض أهل العربية مَنْعَهُ؛ لأنَّ العامل في الاستثناء الفعل الأول بتقدير حرف الاستثناء، ولا يعمل عامل في أحد المعمولين.

ولنا قوله تعالى: ﴿إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٥٩ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ﴾ [الحجر: ٥٩- ٦٠]،

---

(١) رواه البخاري (٧٥٦)، ومسلم (٣٩٤).

(٢) رواه البخاري (١٢٨٢)، ومسلم (١٤٨٦).

قالوا أبو عبيد وغيره: استثنى الآل من القوم، ثُمَّ استثنى امرأته.

قال القاضي مُجَلِّي في «الذخائر» في كتاب الطلاق: وذهب الأكثرون إلى أنَّ الأول استثناء منقطع، ولم يحك الزَّجاجي سواه، ووجّهه: أنَّ اللَّه تعالى قال: ﴿إِنَّآ أُرۡسِلۡنَآ إِلَىٰ قَوۡمٍ مُّجۡرِمِينَ﴾ [الحجر: ٥٨]؛ أي: لإهلاكهم، فلا يصح استثناء آل لوط منهم؛ لأنهم ليسوا مجرمين؛ بل هو كلام مستأنف، معناه: لكن آل لوط فإنهم منجون، ثُمَّ قال: ﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ﴾ استثناها من المنجين، وجُعلت من الهالكين، فتكون مستثناه، قال: وهذا قدح في الاستدلال بالآية، لكن الدليل على الجواب لسان العرب، وقد ترجم عليه سيبويه: باب تثنية المستثنى، إذا ثبت ذلك فنقول: الاستثناءات المتعددة إن كان البعض معطوفًا على بعض كان الكل عائدًا إلى الأول المستثنى منه، وأسقط المجموع من العدد، ويلزم الباقي نحو: له علي عشرة إلَّا أربعة، وإلَّا ثلاثة، وإلَّا اثنين، فيلزمه واحد، هكذا أطلقه الأستاذ أبو إسحاق وأبو منصور، وقال القاضي أبو الطيب في تعليقه: هذا إذا كان المجموع ناقصًا عن المستثنى منه، فإن كان مساويًا أو أزيد بعضها أو مجموعها، فإن حصلت المساواة بالاستثناء فلا شك في فساده، وإن حصلت بالأول والثاني مثلًا، وكان الثاني مساويًا للأول إلى المستثنى منه، وتعذر رجوعه إلى الثاني بالعطف والمساواة فيفسد لا محالة، وهل يفسد معه الأول أيضًا حتى لا يسقط منه المستثنى منه شيء، أم يخص الثاني بالفساد لأنه نشأ منه؟ فيه احتمالات، قال الهندي: والظاهر الثاني، وإن كان الثاني أنقص من الأول تعارضًا.

أمَّا إذا لم يكن البعض معطوفًا على البعض، فنقل الأستاذ أبو إسحاق وأبو منصور إجماع أصحابنا على رجوع الاستثناء الثاني إلى الأول ويوجب ذلك الزيادة في الأصل كقوله: له عليَّ عشرة إلَّا درهمين إلَّا درهمًا، فأسقط من الدرهمين اللذين استثناها من العشرة درهمًا، فيبقى درهم فيلزمه تسعة.

وكذا قال سليم في «التقريب» يرجع كل واحد إلى الذي يليه، فإذا قال: له عليَّ عشرة إلَّا أربعة، إلَّا ثلاثة، إلَّا اثنين، إلَّا واحدًا لزمه ثمانية.

وكذا قال القاضي أبو الطيب في تعليقه: يرجع كل واحد منها إلى الذي يليه، فإن كان الأول إثباتًا كان هو نفيًا، وإن كان نفيًا كان هو إثباتًا، فإذا قال: أنت طالق خمسًا إلَّا أربعًا إلَّا اثنين إلَّا واحدة، طلقت طلقتين؛ لأنَّ قوله خمسًا إثبات، وإذا قال: إلَّا أربعًا كان نفيًا، تبقى واحدة، فإذا قال: إلَّا اثنتين فيقع عليها ثلاث، فإذا قال: إلَّا واحدة كان نفيًا فيبقى طلقتان. انتهى.

قلت: لكن لا إجماع، فقد حكى الرافعي عن الحنّاطي احتمالًا فيما لو قال: أنت طالق

ثلاثًا إلَّا اثنتين إلَّا واحدة، فإنه يحتمل عود الاستثناء الثاني إلى أوَّل اللفظ، أعني المستثنى منه، قلت: وهو قويٌّ؛ فإنَّ الأول ليس له مأخذ غير القرب، وهو لا يوجب ذلك، إنَّما يقتضي الرجحان.

وقال الإمام فخر الدين: هذا إذا كان أقل من الأول، يعني كما دلَّ عليه أمثلتهم، فإن كان الثاني أكثر من الاستثناء الأول أو مساويًا له عاد الكل إلى المتقدم وهو المستثنى منه، نحو: عليَّ عشرة إلَّا اثنتين إلَّا ثلاثة إلَّا أربعة ويلزمه واحد، وتبعه في «المنهاج».

- **الاستثناء الوارد بعد جُمَل متعاطفة يمكن عوده لجميعها ولبعضها**، ومثّله ابن كج في كتابه بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفۡ لَهُ ٱلۡعَذَابُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَيَخۡلُدۡ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ﴾ [الفرقان: ٧٠، ٧٢]، فيه مذاهب.

أحدها: وهو قول الشافعي كما قاله الماوردي والرُّوياني: أنه يعود إلى جميعها ما لم يخصه دليل، كقوله: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [المائدة: ٣٣- ٣٤].

ونقله البيهقي في «سننه» في باب شهادة القاذف عن نص الشافعي فقال: قال الشافعي: ينظر في سياق الكلام على أول الكلام وآخره في جميع ما يذهب إليه أهل اللغة لا يفرق بين ذلك أحد. انتهى.

وقال في «الأم» في باب الخلاف في إجازة شهادة القاذف: قال الشافعي، لمن يناظره: أرأيت رجلًا لو قال: لا أكلمك أبدًا، ولا أدخل لك بيتًا، ولا آكل لك طعامًا، ولا أخرج معك سفرًا، وإنك لغير حميد عندي، ولا أكسوك إن شاء اللَّه، أيكون استثناء واقعًا على ما بعد غير حميد عندي، أم على الكلام كله؟ قال: بل على الكلام كله. انتهى.

قال القاضي: لو قلنا بالعموم فأوْضح المذاهب صَرْفه إلى الجميع، وهذا الراجح عند الحنابلة، ونقلوه عن نص أحمد، فإنه قال في قوله ﷺ: «**لا يؤمَّنَّ الرجلُ الرجلَ في سلطانه ولا يجلس على تكرمته إلَّا بإذنه**»(١) قال: أرجو أن يكون الاستثناء على كله.

---

(١) رواه مسلم (٦٧٣)، والتَكْرِمَة: الفراش ونحوه ممَّا يُبسط لصاحب المنزل ويُخص به [النووي «شرح مسلم» (٥/ ٢٢٦)].

والثاني: أنه يعود إلى الأخيرة خاصة إلَّا أن يقوم الدليل على التعميم، وهو قول أبي حنيفة وأكثر أصحابه، والمعتمد عند الظاهرية، وتمسك القائلون بهذا: بأنَّ الموجب لتعليق الاستثناء بالمتقدم كونه لا يفيد بنفسه، فإذا تعلق بالأخيرة صار مفيدًا، فلا حاجة إلى صرفه إلى غيره.

ولنا أنَّ الجُمَل إذا تعاطفت صارت كالجملة الواحدة، بدليل الشرط والاستثناء بالمشيئة فإنهما يرجعان إلى ما تقدم إجماعًا، فإن فَرَقَ بأنَّ الشرط قد يتقدم كما يتأخر، فيجوز أن يوقف ما قبل الآخر على الاتصال بالشرط، ولا كذلك الاستثناء، قلنا: هذا لا يؤثر في الجمع إذْ تعليقه على ما يليه لا يمنع من تعليقه على ما تقدم، والذي يليه والمتقدم والمتأخر في هذا الفرق سواءً.

قال القرطبي: وقد خالف أبو حنيفة أصله، فإنه يلزمه أن لا يقبل التوبة قبل الحد ولا بعده، كما ذهب إليه شُرَيْح، لكنه قال بقبوله قبله لا بعده فخالف أصله.

قال أبو الحسين بن فارس في كتاب «فقه العربية»: فإن دلَّ الدليل على عوده إلى الجميع عاد، كآية المحاربة، وإن دلَّ على منعه امتنع كآية القذف.

وحكاه إلكيا الطبري عن اختيار إمام الحرمين، قال: فقيل له: فقد قال الشافعي: إذا قال الواقف: وقفت داري على بني فلان، وحَبَّسْت أرضي على بني فلان، وذكر نوعًا آخر، ثُمَّ قال: إلَّا الفساق، فيصرف الاستثناء بين الأمرين، وهما احتمال عوده إلى الجميع، أو إلى ما يليه، والتوقّف فيه، ولا صرف مع التوقف ونقل عنه الاختصاص بالجملة الأخيرة.

وقال المُقْتَرِحُ: لا خلاف في صلاحية اللفظ لعوده إلى الجميع أو البعض، وإنَّما النزاع في أنه هل هو ظاهر في الجميع ولا يحمل على الأخيرة إلَّا بدليل أو بالعكس؟ فأبو حنيفة يقول بالثاني، والشافعي بالأوَّل.

قال صاحب «المصادر»: الخلاف في هذه المسألة إنَّما نشأ من اختلافهم في الفروع من المحدود في القذف، هل تقبل شهادته بعد التوبة أم لا؟

- **[شروط عود الاستثناء على الجميع:]**

واعلم أنَّ للقول بعوده إلى الجميع عندنا شروط:

- **الأول: أن تكون الجمل متعاطفة**، فإن لم يكن عطف فلا يعود إلى الجميع قطعًا؛ بل يختص بالأخيرة إذْ لا ارتباط بين الجملتين، فلو قال: يا طالق أنت طالق ثلاثًا إن شاء اللَّه، أنَّ الاستثناء منصرف إلى الثلاثة؛ ووقعت بقوله: يا طالق، ولو كان العطف لا يشترط لكان الاستثناء عائدًا إلى الجميع، وأمَّا ما فهمه القرافي في جريان الخلاف، نعم، ذكر البيانيّون

أنَّ ترك العطف قد يكون لكمال الارتباط بين الجملتين، كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢، ٣]، الآيات، فإذا كان مثل ذلك فلا يبعد مجيء الخلاف، ويحتمل أن يُقال: إنهما كالجملة الواحدة؛ لأنَّ الثانية كالمؤكدة للأولى فيعود للجميع قطعًا، وقد حكى الرافعي في باب الاستثناء في الطلاق أنه لو قال: أنت طالق، أنت طالق إن شاء اللَّه وقصد التأكيد أنه يعود على الجميع ولم يحك فيه خلافًا، وكذا لو قال: أنت طالق واحدة ثلاثًا إن شاء اللَّه من غير واحد، فلا يقع شيء؛ لأنَّ الواحدة المتقدمة عائدة إلى الثلاث، والاستثناء راجع إلى جميع الكلام، نعم قال القرافي في «كتاب الأيمان» فيما لو قال: إن شاء اللَّه أنت طالق، عبدي حرّ، أنها لا تطلق ولا يعتق قال: وليكن هذا فيما إذا نوى صرف الاستثناء إليهما جميعًا، فإن أطلق فيشبه أن يجيء فيه خلاف في أنه يختص بالجملة الأولى أم يعمهما؟

قال النووي في «الروضة»: قلت: الصحيح التعميم.

واستفدنا من هذا فائدتين: إحداهما: أنَّ الخلاف جار مع عدم العطف، والثانية: أنَّ المسألة لا تختص بما إذا تأخر الاستثناء؛ بل تكون في حالة تأخّره وحالة تقدّمه، وهو خلاف قول الأصوليين في الاستثناء إذا تعقب جملًا.

● **الشرط الثاني: أن يكون العطف بالواو، فإن كان بثم اختص بالجملة الأخيرة**، وصرح الرافعي أنَّ أصحابنا أطلقوا العطف وعليه جرى الآمدي وابن الحاجب، والظاهر أنَّ «ثُمَّ، والفاء، وحتى» مثل الواو في ذلك وصرح القاضي أبو بكر بالفاء وغيرها فقال: وهذه سبيل جُمل عُطف بعضها على بعض بأي حروف العطف عطفت من فاء وواو غيرها. انتهى.

وما نصَّ عليه الشافعي، قال: إذا قال أنت طالق وطالق فطالق إلَّا واحدة، لم يصح الاستثناء، ولو كان الإيقاع جملة واحدة صح الاستثناء، وهو صريح في أنه لا فرق بين الواو والفاء، وإن كانت للترتيب.

وأمَّا بقية حروف العطف فلا يتأتى فيها ذلك، لأنَّ «بل، ولا، ولكن» لأحد الشيئين بعينه، فلا يصح عوده إليهما، وكذلك «أو، وأمْ، وأمَّا» لأحد الشيئين لا بعينه، لكن الماوردي وغيره مثلوا المسألة بآية المحاربة، مع أنَّ العطف فيها بـ«أو»، وحكى الرافعي الخلاف في «بل» فقال: لو قال: أنت طالق واحدة؛ بل ثلاثًا إن دخلت الدار، فوجهان، أصحهما تقع واحدة بقوله: أنت طالق وثنتان بدخول الدار، ردًّا للشرط إلى ما يليه خاصة، والثاني: يرجع الشرط إليهما جميعًا، إلَّا أن يقول: أردت تخصيص الشرط بقولي: بل ثلاثًا.

• **الثالث: أن لا يتخلل بين الجملتين كلام طويل، فإن تخلل اختص بالأخيرة**، كما لو قال: وقفت على أوْلادي، فمن مات منهم كان نصيبه لأولاده للذكر مثل حظ الأنثيين، وإلَّا فنصيبه لمن في درجته، فإذا انقرضوا صرف إلى إخوتي فلان وفلان الفقراء، إلَّا أن يفسقوا، حكاه الرافعي عن إمام الحرمين، والمعنى: أنَّ طول الفصل يُشعر بقطع الأولى عن الثانية.

• **الرابع: أن تكون الجُمَلُ منقطعة؛ بأن تُنبِّئ كل واحدة عمَّا لا تُنبِّئ عنه أخواتها**، فإن توالت عبارات كلها تُنبِّئ عن معنى واحد، ثُمَّ عقّبها باستثناء، كقولك: اضرب العصاة، والجناة، والطغاة، والبغاة إلَّا من تاب، رجع الاستثناء إلى الجميع قطعًا، ويوافقه ما لو قال: أنت طالق أربع مرات بنية التكرار، وقال في الرابعة: إن شاء اللَّه، ففي فتاوى الغزالي: أنه راجع إلى الجميع، قال: لأنَّ الكلام ما دام متّصلًا برابطة التأكيد كان كالجملة الواحدة.

• **الخامس: أن يكون بين الجمل تناسب**، فإن لم يكن بينهما تناسب لا يصح العطف، فضلًا عن إرادة البعض أو الكل، وهذا الشرط اعتبره البيانيّون في صحة عطف الجمل، فمنعوا عطف الإنشاء على الخبر وعكسه، ووافقهم ابن مالك، لكن أكثر النحويين على الجواز مطلقًا.

وعلى الأول فلا يَحْسُن التمثيل بآية القذف؛ لأنَّ قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، جملة خبرية، عُطفت على إنشائية، لكن يُقال: وإن كانت خبرية لفظًا، لكنها إنشائية معنى، نعم من اشترط في عطف الجمل اتفاقهما في الاسمية أو الفعلية، حتى لو اختلفنا امتنع، لم يحسن أن تكون الآية منه، فإنَّ قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ﴾ [النور: ٤]، جملة اسمية، وقوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ﴾ [النور: ٤]، جملة فعلية؛ بل «الواو» هنا للاستئناف أو الابتداء، وإذا كان كلامًا مبتدأً منقطعًا عمَّا قبله لم ينصرف الاستثناء إليه.

• **السادس: أن يكون عوْدُه إلى كل واحدة على انفرادها**، فإن تعذر عاد إلى ما أمكن، أو اختص بالأخيرة، وهذا كآية الجلد، فلا يمكن عود الاستثناء فيها إلى الأول، لأنه تعلق به حق آدمي، ولهذا لا يسقط عنه الجلد بالتوبة، وإن قبلت شهادته، وزالت عنه سِمَة الفسق؛ لأنه من حقوق الآدميين فالتوبة لا ترفعه، إنَّما ترفع حق اللَّه تعالى.

وحكى الرافعي في باب «قاطع الطريق» عن ابن كج أنه حكى قولًا عن الشافعي في القديم بسقوط الجلد بالتوبة، وبه قال الزهري، وحكاه النحاس في «معاني القرآن» عن الشافعي

أيضًا، فعلى هذا يخرج له في هذه المسألة الأصولية قولان.

ثُمَّ أكثرهم يمثلون الآية بهذا الأصل، ومنهم من قال: على تقدير نظم الاختصاص بالأخيرة: إنَّ الأخيرة هي عدم قبول الشهادة، فإنه المحكوم به، وأمَّا سِمَة الفسق فهي علَّة هذا الحكم، فالاستثناء إذا تعقب حكمًا وتعليلًا، فإمَّا أن يرجع إلى الكل، أو إلى الحكم دون التعليل؛ لأنه المقصود، ولا سبيل إلى رجوعه إلى التعليل فقط.

قال القفال: وكذا قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ۚ﴾ [النساء: ٩٢]، فالاستثناء يرجع إلى الأخيرة؛ لأنَّ الدية حق آدمي فيسقط بالعفو، والرقبة حق اللَّه فلا يسقط بالعفو من الآدمي وقال ابن أبي هريرة في تعليقه: إنَّ الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ﴾ [النساء: ٤٣]، يعود على الذي يليه وهو الجنب، لا السكران، فإن السكران ممنوع من دخول المسجد لما لا يؤمن من تلويثه إيّاه.

وخرج من هذا الشرط ما لو قال: أنت طالق طلقة وطلقة إلَّا طلقة، فإنَّ المنصوص للشافعي وعليه جمهور الأصحاب: أنها تطلق طلقتين؛ لأنه لا يمكن عود الاستثناء إلى ما يليه للاستغراق فيبسط ويبقى الطلقتان، ولا يُظن أنَّ هذا مخالف للقاعدة الأصولية؛ لأنَّ شرط الرجوع إلى الكل ما ذكرناه، وهو مفقود هنا، ولو قال: له عليَّ درهمان ودرهم إلَّا درهمًا لزم ثلاثة على الأصح المنصوص؛ لأنه استثنى درهمًا من درهم.

وهذا مذهب الشافعي في الفروع، ومذهبه في الأصول: أنَّ الاستثناء يعود إلى الجميع، ولا أعلم ما الفرق، إلَّا أن يُقال: إنه هاهنا احتاط في وقوع الطلاق، وليس بشيء. انتهى. وقد علمت جوابه.

● **السابع: أن يكون المعمول واحدًا**، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًاۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ٤- ٥] فإن كان العامل واحدًا والمعمول متعددًا، فلا خلاف في عوده إلى الجميع، كقوله: «اهجر بني فلان، وبني فلان، إلَّا من صَلُحَ» فالاستثناء من الجميع؛ إذْ لا موجب للاختصاص، ولو ثبت موجب فُعِل بمقتضاه، نحو: لا تحدث النساء ولا الرجال إلَّا زيدًا.

وقد تضمنت الأمرين آية المائدة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣]، فاشتملت الآية على ما فيه منع وهو: ﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾، وما قبله، وهو ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ﴾، و﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾

فهو مستثنى من الخمسة، إذ كانت تذكيته سبب موته.

قال ابن مالك: اتفق العلماء على تعلق الشرط بالجميع في نحو: لا تصحب زيدًا، ولا تَزْن، ولا تكلِّم إلَّا تائبًا من الظلم.

ومذهب أبي حنيفة والشافعي تساوي الاستثناء والشرط في التعلق بالجميع؛ وهو الصحيح للإجماع على سدِّ كل واحد مسدّ الآخر، نحو: اقتل الكافر إذا لم يسلم، واقتله إلَّا أن يُسلم. انتهى.

● **الثامن: أن يتّحد العامل، فإن اختلف خُصَّ بالأخيرة**، ذكره ابن مالك نحو: اكسوا الفقراء، وأطعموا أبناء السبيل إلَّا من كان مبتدعًا.

وصرح إلْكيا الطبري بأنَّ الشرط اتحاد العامل والمعمول فإن اختلفا اختص بما يليه، نحو: ضرب الأمير وخرج إلى السفر وخلع على فلان، قال: وهو حسن جدًّا، وبه يتهذّب مذهب الشافعي. انتهى.

والظاهر أنَّ المراد: اتحاده لفظًا ومعنًى، فإنَّ إمام الحرمين جعل من الأمثلة: وقفت، وحبست، وتصدقت.

ومن أمثلته في الصفة إذْ لا فرق بينها وبين الاستثناء، قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، فإنَّ الشافعي يجعل هذا الوصف، وهو قوله: ﴿ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ مختصًّا بالأخيرة وهو قوله: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ﴾ لأنَّ الربيبة عنده لا تحرم إلَّا بالدخول، وأمُّ الزوجة تحرم بالعقد وإن لم تدخل، قال المُبَرِّد والزّجاجِيّ: وإنَّما كان كذلك لاختلاف العامل؛ إذْ العامل في قوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ الإضافة، وفي ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ﴾ حرف الجر الذي هو قوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمْ﴾ فلمَّا اختلف العامل أشعر بانقطاع الأوْلى عن الثانية، ولك أن تقول: إذا جعلنا العامل في الإضافة حرف الجرّ المقدّر اتحد العامل على كل تقدير.

● **التاسع: أن يكون في الجمل**: فإن كان في المفردات عاد للجميع اتفاقًا، ومثاله: أكرم زيدًا وعمرًا وبكرًا إلَّا من فسق منهم، ومن المهم معرفة المراد بالجملة في هذا الموضع، فالمشهور أنها المركّبة من الفعل والفاعل، أو المبتدأ والخبر، وخالف في ذلك ابن تيمية وقال: إنَّما المراد بها اللفظ الذي فيه شمول ويصح إخراج بعضه، ولهذا ذكروا من صورها الأعداد، واحتج بآية المحاربة ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ [المائدة: ٣٣، ٣٤].

قال: وإنَّما هي من الجملة بالمعنى الذي فسَّرناه، وبما روي عن الصحابة أنَّ قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [النور: ٥]، في آية القذف عائد إلى الجملتين وقوله ﷺ: «**لا يؤمن الرجلُ الرجلَ في سلطانه إلَّا بإذنه**»[١].

• **العاشر**: **أن يكون الاستثناء مُتأخّرًا**؛ على ظاهر عباراتهم بالتعقيب، لكن الصواب أنَّ ذلك ليس بشرط، والخلاف جار في الجميع[٢] كما صرح به الرافعي وقد سبق التنبيه عليه في الشرط الأول[٣].

• **[الاستثناء المتوسط:]**

أمَّا المتوسط، فإن تخلل بين جُملتين إحداهما معطوفة على الأخرى فقلَّ من تعرض له، نحو: أعط بني زيد إلَّا من عَصَاك، وأعط بني عمرو، فاختلف فيه أصحابنا على وجهين: أحدهما أنه يرجع إليهما، والثاني: أنه يرجع إلى ما قبله دون ما بعده، وسواءً كان في الأمر أو الخبر، قال الأستاذ أبو منصور: فإن لم يكن لفظ الأمر أو الخبر مذكورًا في الثانية رجع إليهما جميعًا، كقوله. أعط بني زيد إلَّا من عصاك وبني عمرو الثمن، وقال الأستاذ أبو إسحاق: فإن كان معطوفًا عليه يصير الأمر والخبر كالمتقدم عليه، نحو: أعط أو أعطيت بني زيد إلَّا من أطاعني منهم، وبني عمرو، فإنها صارت في حكم الجملة الأولى بالعطف على موضع الفائدة.

• **تنبيهات:**

• **[معنى عود الاستثناء على الجميع:]**

إنَّ قولنا يعود الاستثناء على الجميع هل معناه: العود إلى كل واحد منها بمفردها، أو العود على المجموع ويتوزع عليها؟ فيه خلاف، فلو قال: له عليَّ ألف درهم ومائة دينار إلَّا خمسين، وأراد بالخمسين المستثناة جنسًا غير الدراهم والدنانير قُبِل منه، وكذا إن أراد عوده إلى الجنسين معًا أوْ إلى أحدهما، فإن مات قبل البيان، فعند أبي حنيفة يعود إلى ما

---

(١) رواه مسلم (٦٧٣)، وقد مرَّ قريبًا.

(٢) يعني جميع الشروط، وقد اشترط الطوفي شرطًا نقل عليه الإجماع وهو كما قال في «شرحه» (٢/ ٥٩٧): «ويُشترط لصحة الاستثناء أن لا يكون مستغرقًا، فإن كان مستغرقًا نحو: له عليَّ عشرة إلَّا عشرة بطل إجماعًا؛ لإفضائه إلى العبث». اهـ.

(٣) الشرط ما يلزم من عدمه العدم، وما دام أنه وقع الخلاف في كل هذه الشروط فلا يُقال عليها شروطًا، إلَّا ما ثبت به دليل شرعي، وأدلة الاستثناء من الكتاب والسنَّة مطلقة، وما بيّن ﷺ شرطًا منها ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا عبرة بما خطّه الأصوليون في هذه المسألة، ولكن ذكرت كلامهم لما فيه من النكت الأصولية المُهِمّة.

يليه، وعندنا يعود إلى المثالين المذكورين من الدراهم والدنانير.

- **[الاستثناء في القرآن عقيب الجُمَل منه ما يعود إلى الكل، ومنه ما يعود إلى جملة واحدة:]**

إنَّ الاستثناء في القرآن الكريم عُقيب الجمل مختلف، فمنه ما يعود إلى الكل، كقوله تعالى في آل عمران: ﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ وَشَهِدُوٓا۟ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٨٦] إلى قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [آل عمران: ٨٩]، وفي المائدة ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾، إلى قوله: ﴿مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣].

قيل: الاستثناء متصل، وقيل منقطع يعود على ﴿وَٱلْمُنْخَنِقَةُ﴾، وما بعدها؛ أي: ما أدركتم ذكاته من المذكورات.

وقوله: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة: ٣٣] الآية، فإنَّ الإجماع قائم -كما حكاه ابن السمعاني- على أنَّ قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ [المائدة: ٣٤] عائد إلى الجميع.

ومنه ما يعود على جملة واحدة، كقوله: ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ ٱلَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ ۖ إِنَّهُۥ مُصِيبُهَا مَآ أَصَابَهُمْ ۚ﴾ [هود: ٨١].

قرئ قوله: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ﴾ بالنصب على الاستثناء من الجملة الأولى، لأنها موجَبَةٌ، وبالرفع على الاستثناء من الثانية لأنها منفية، وقد تكون خرجت معهم، ثُمَّ رجعت فهلكت. قاله المفسرون.

ومنه ما يتضمن رجوعه إلى الأخيرة فقط، كقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ﴾ [النساء: ٩٢] فهذا راجع إلى أقرب مذكور، وهو الدية لا الكفّارة.

وجعل منه بعضهم آية القذف، فإنَّ اللَّه تعالى ذكر ثلاث جُمَل وعقبها بالاستثناء، فلا يمكن عوده إلى الأولى بالاتفاق، وقال الروياني: بل هو راجع إلى الشهادة فقط؛ لأنَّ التفسيق خرج مخرج الخبر، والتعليل لرد الشهادة، وردُّ الشهادة هو الحكم المذكور، فالاستثناء به أوْلى(١).

---

(١) قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٦٢٢):
«فرع: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَـٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَـٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ۝٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: ٤، ٥]: تضمنت الآية أنَّ=

ومنه ما يتعين عوده إلى الأول كقوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ٢٨]، إلى قوله: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾ [آل عمران: ٢٨] فهو عائد إلى النهي الأول دون الخبر الثاني، وقوله: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٤٩] فهذا مختص بالأول ولا يجوز عوده على الأخير وإلَّا يلزم أن يكون من اغترف عرفة ليس منه، وليس المعنى عليه، فإنَّ المقصود من لم يطعم مطلقًا، ومن اغترف منه غرفة على حد سواء، ونظيره قوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾ [الأحزاب: ٥٢]، فإنه عائد إلى الأول، ولا يجوز عوده إلى الأخيرة، وإلَّا يلزم أن يكون قد استثنى «الإماء» من أزواج، وكقوله: «**ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة إلَّا صدقة الفطر**»[1]؛ فإنه عائد إلى الأول فقط.

وقال المفسرون في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣]، **إنه استثناء من قوله:** ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، **فهذا موضع**

= القذف متعلق به ثلاثة أحكام: وجوب الحد، وردّ الشهادة، وثبوت الفسق، فمن ردَّ الاستثناء إلى جميع الجمل قال: القاذف إذا تاب، تعود عدالته، وتُقبل شهادته، وكان متقضى هذا الأصل أن يسقط الجلد عنه، لكن منع من ذلك: كونه حق آدمي.

ومن ردَّ الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط، وهو أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ قال: إذا تاب القاذف زال فسقه، ولم تُقبل شهادته، لأنَّ الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ لم يتعلق بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾، فيبقى على عمومه في الزمان، وجعل سلْب أهلية الشهادة من عقوبات القذف كالجلد، وكما أنَّ الحدّ لا يرتفع بالتوبة، كذلك ردُّ الشهادة، فمذهب أبي حنيفة: أنَّ المجلود في القذف لا تُقبل شهادته.

وتلخّص من هذا: أنَّ الأحكام الثلاثة المتعلقة بالقذف: منها: ما لا تؤثر التوبة في رفعه بالإجماع، وهو الجلد، ومنها: ما تُؤثر في رفعه بالإجماع وهو الفسق، ومنها: ما وقع النزاع فيه هل يرتفع بها أم لا؟ وهو ردّ الشهادة، هذا ما دلَّ عليه ظاهر اللفظ وفهمه منه أكثر العلماء، والذي ينقدح من قوة الكلام: أنَّ الآية إنَّما تضمنت حكمين: وجوب الحدِّ، وثبوت الفسق، أمَّا ردُّ الشهادة فهو من آثار الفسق، وعلى هذا التقدير يتجه النزاع في قبول الشهادة أيضًا بناءً على أنَّ العلَّة إذا زالت هل يجب زوال معلولها أم لا؟ فإن قلنا: يجب، زال ردُّ الشهادة بزوال الفسق فوجب قبولها، وإن قلنا: لا يجب استصحب الحال في ردِّ الشهادة، واحتاج قبولها إلى دليل طارئ.

ويحتمل أن يُقال: إنَّ الآية إنَّما تضمنت حكمين: وجوب الحد، وردَّ الشهادة، وهو من لوازم الفسق، وكان قوله تَعَالَىٰ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، تأكيدًا لردّ الشهادة بذكر ملزومه وهو الفسق، فتكون الجملتان، أعني ردَّ الشهادة والفسق كالجملة الواحدة، فيرجع الاستثناء إليها إجماعًا، فيزول ردُّ الشهادة، فيجب قبولها، وينتفي ملزومه وهو الفسق بانتفاء لازمه وهو ردُّ الشهادة». اهـ.

(١) حديث متفق عليه، وقد مرَّ تخريجه.

استثناء بقوله ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾، وكقوله: ﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ﴾ [الصافات: ١] **بعد الجمل المذكورة وهو الأول.**

• **مسألة: إذا تعددت الجُمَل وجاء بعدها ضمير جمع فهو راجع إلى جميعها:**

كما لو قلنا في الاستثناء، نحو: ادْخُل على بني هاشم، ثُمَّ بني عبد المطلب، ثُمَّ سائر قريش، وجالِسْهُم والْزَمْهُمْ، قال بعضهم: ولا يجيء فيه خلاف الاستثناء، لأنَّ مأخذ المخالف ثَمَّ: أنَّ الاستثناء يرفع بعض ما دخل في اللفظ.

وقال من قَصَرَه على الجملة الأخيرة: إنَّ المقتضى للدخول في الجمل السابقة قائم، والمُخْرِج مشكوك فيه، فلا يُزال المقتضى بالشك.

وهذا المعنى غير موجود في الضمير؛ فإنَّ الضمير اسم موضوع لما تقدم ذكره، وهو صالح على سبيل الجمع، ولا مقتضى للتخصيص، فيجب حمله على العموم، وهذا إذا كان الضمير جمعًا، فإن كان مفردًا اختص بالأخيرة، لأنه أقرب مذكور، فلو قلت: أتاني زيد وعمرو وخالد فقتلته، لرجع الضمير إلى خالد بالاتفاق، ولا يرجع إلى ما قبله إلَّا بدليل، كقوله تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فإنَّ الضمير راجع إلى اللحم، لأنه المُحَدَّث عنه، خلافًا للماوردي وابن حزم حيث أعاداه إلى الخنزير لأنَّ اللحم داخل في عموم الميتة؛ هروبًا من التكرار، وعملًا برجوع الضمير إلى الأقرب، وهو مردود بما ذكرنا.

• **قال ابن حزم في: «الإحكام»:** والإشارة تخالف الضمير في عودها إلى أبعد مذكور، هذا حكمها في اللغة إذا كانت الإشارة بذلك، أو تلك، أوْ أولئك، أوْ هو، أوْ هم، أوْ هن، أوْ هما، فإن كانت بهذا أو هذه فهي راجعة إلى حاضر قريب؛ ضرورة، قال: وهذا لا خلاف فيه بين اللُّغويين، ولذلك أوجبنا أن يكون القرء من حكم العدة وهو الطهر خاصة دون الحيض؛ وإن كان القرء في اللغة واقعًا عليهما سواءً، ولكن لمَّا قال: «**مُرْه فليراجعها حتى تطهر، ثُمَّ تحيض ثُمَّ تطهر، فتلك العدة التي أمر اللَّه أن يطلق لها النساء**»[1] كان قوله «تلك» إشارة تقتضي بعيدًا، وأبعد مذكور في الحديث قوله: «تطهر» فلمَّا صح بهذا الحديث أنَّ الطهر هو العدة المأمور أن يطلق لها النساء صح أنه هو العدة المأمور بحفظها لإكمال العدة». اهـ

• **الاستثناء يكون بالنطق وقد يكون بالنّيّة:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٦/ ٢٥٦٩/ وما بعدها):

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١٤٧١).

«الأربعة وغيرهم: لا يصح الاستثناء إلَّا نطقًا، إلَّا في يمين خائف بنطقه؛ وهذا واضح للضرورة، قاله ابن مفلح في «الفروع»، وقال: ويعتبر نطقه إلَّا من مظلوم خائف، نص على ذلك، وظاهر ما قدّمه في «المغني»، و«الشرح» أنه لا يصح إلَّا نُطقًا، وقالا: وروي عن أحمد أنه إن كان مظلومًا فاستثنى في نفسه: رجوت أن يجوز إذا خاف على نفسه.

فهذا في حق الخائف على نفسه، لأنَّ يمينه غير منعقدة، أوْ لأنه بمنزلة المتأوّل.

ثُمَّ قال ابن مفلح: وقال بعض المالكية -في اليمين- قياس مذهب مالك صحّته بالنيّة». اهـ.

قلت: ودليل هذا: الحديث المتفق عليه عند البخاري (١)، ومسلم (**١٩٠٧**) مرفوعًا: «**إنَّما الأعمال بالنيّات وإنَّما لكل امرئ ما نوى**»، ويُدَيَّن فيما يخصّ حقوق النّاس فيحلف باللَّه أنه نوى كذا -مثلًا- لاسيما في مسائل الطلاق، أوْ في المعاملات.

● **الفرق بين التخصيص بالاستثناء والتخصيص بغيره:**

قال الطوفيّ في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٥٨٣/ وما بعدها):

«وذلك من وجهين:

أحدهما: أنَّ الاستثناء يجب اتصاله بالمستثنى منه، بخلاف التخصيص بغير الاستثناء، فإنه يجوز أن يتراخى، مثل أن يقول: اقتلوا المشركين، ثُمَّ يقول بعد مدة: اقبلوا الجزية من أهل الكتاب ولا تقتلوهم، بخلاف قوله: اقتلوا المشركين ثُمَّ يقول بعد مدة: إلَّا أهل الكتاب.

والفرق بينهما: عدم استقلال صيغة الاستثناء بنفسها لأنها تابعة للمستثنى منه، بخلاف قوله: لا تقتلوا أهل الكتاب، فإنه مستقل بنفسه، وهذا يقتضي أنَّ التخصيص بالغاية والصفة والشرط يجب اتصاله لعدم استقلال هذه المخصصات بأنفسها.

الوجه الثاني في الفرق بين الاستثناء والتخصيص: أنَّ الاستثناء يتطرق إلى النص، كقوله: أنت طالق ثلاثًا إلَّا واحدة، وله علي عشرة إلَّا ثلاثة، «**وللَّه تسعة وتسعون اسمًا مئةً إلَّا واحدًا**»[١]، بخلاف التخصيص بغير الاستثناء، فإنه لا يصح في النّص، وإنَّما يصح في العام، ودلالته ظنيِّة كما سبق، فإذا قال: أكرم الرجال، ثُمَّ قال: لا تُكرم زيدًا، كان ذلك تخصيصًا، لأنَّ دخول زيد في الرجال بالنظر إلى إرادة المتكلم مظنون لا مقطوع، ولو نص على أسماء الرجال فقال: أكرم عمرًا وبكرًا وبشرًا وخالدًا وجعفرًا وزيدًا، حتى أتى على أسمائهم، ثُمَّ قال: لا تكرم زيدًا، لم يكن ذلك تخصيصًا بل نسخًا، وذلك لأنَّ التخصيص

---

(١) رواه البخاري (٢٧٣٦)، ومسلم (٢٦٧٧).

يُبين أنَّ مدلول اللفظ الخاص ليس مرادًا من اللفظ العام الذي هو محتمل لإرادته وعدمها، وذلك صحيح مفيد، أمَّا إذا نصَّ على إرادة مدلول لفظ كزيدٍ أو غيره من الرجال، لم يصح بعد ذلك أن يُبيّن أنه غير مراد له لإفضائه إلى التناقض؛ بل يكون نسخًا، لأنَّ التناقض من لوازمه.

- **[الفرق بين الاستثناء والنسخ:]**

وهذا بيان الفرق بين الاستثناء والنسخ وذلك من وجوه:

أحدها: أنَّ الاستثناء يُشترط فيه الاتصال، والنسخ لا يشترط اتصاله بل يشترط تراخيه كما مرَّ، وسبب الفرق: أنَّ الاستثناء لا يستقل بنفسه بخلاف الناسخ مع المنسوخ، فإنه يستقل بنفسه وينافي المنسوخ، فاتصاله به يكون تهافتًا.

الوجه الثاني: أنَّ الاستثناء إنَّما يرفع حكم بعض النص، ولا يصح أن يكون مستغرقًا والنسخ يجوز أن يرد على جميع حكم النص فيرفعه، فيصح أن يوجب أربع ركعات ثُمَّ ينسخها بأن يقول: لا تصلوها، ولا يصح أن يقول: صلوا أربعًا إلَّا أربعًا أو إلَّا ثلاثًا، كما سيأتي.

وهاهنا تحقيقان: أحدهما: قولنا: الاستثناء يرفع حكم بعض النص تجوّزٌ؛ باعتبار دخول المستثنى في المستثنى منه لفظًا، وإلَّا فالاستثناء في التحقيق بيان أنه أحد المخصصات.

الوجه الثالث: الاستثناء مانع والنسخ رافع، وبيانه أنَّ الاستثناء يمنع دخول المستثنى تحت لفظ المستثنى منه، على تعريف الاستثناء بأنه: لفظ متصل يدلّ على أن مدلوله غير مراد بالقول الأول، والنسخ يرفع ما دخل تحت لفظ المنسوخ». اهـ.

قلت: ويؤخذ من الحديث المتفق عليه «**لله تسعة وتسعون اسمًا مائةً إلَّا واحدًا**» دليل على أنَّ المراد من الاستثناء ما عدا المستثنى لأنَّ النَّبِيّ ﷺ فسَّر «تسعة وتسعون إلَّا واحدًا» بـ«مائةً» فقطع الحديث الخلاف في المسألة كما سيأتي من كلام الزركشي.

- **المُخصِّصُ الثاني من المخصّصات المتّصلة: الشرط:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٣٢٧/ وما بعدها):

«**الثاني: الشّرْط**: قالوا: وهو لغةً: العلامة، والذي في الصحاح وغيره من كتب اللغة ذلك في الشَّرَط بالتحريك، وجمعه أشراط، ومنه: أشراط الساعة؛ أي: علاماتها، وأمَّا

الشَّرْط بالتسكين فجمعه شروط في الكثرة، وأشرط في القِلَّة كفلوس وأفْلُس.

وأمَّا في الاصطلاح: فذكر فيه حدود، أوْلاها: ما ذكره القرافي وهو: أنَّ الشرط ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، فاحترز بالقيد الأول من المانع، فإنه لا يلزم من عدمه شيء، والثاني من السبب، فإنه يلزم من وجوده الوجود، وبالثالث من مقارنة الشرط وجود السبب فيلزم الوجود، أوْ وُجود المانع فيلزم العدم، ولكن ليس لذاته؛ بل لوجود السبب والمانع[1]، قال في: «البرهان»:

وللشرط دلالتان: إحداهما مصرح بها وهي: إثبات المشروط عند ثبوت الشرط، والأخرى ضمنية وهي: الانتفاء.

والذي ذكره غيره من الأصوليين: أنَّ الشرط لا دلالة له في جانب الإثبات بحال، وإنَّما يدلّ في جانب الانتفاء خاصة، وأمَّا ما تمسك به الإمام من قول القائل: إنْ جئتني أكرمتك، فنحن لا ننكر أنه إذا جاء استحق الإكرام، ولكن هل ذلك لوجود الشرط أوْ لأجل الإكرام الموقوف على الشرط؟ وكذلك لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، فإنها إذا دخلت الدار تطلق، لا لاقتضاء الشرط ذلك؛ بل للالتزام والإيقاع من جهة المُطلق، هذا بالنظر إلى وضع اللغة، وأمَّا بالنظر إلى الفقه فدخول الدار ليس هو سبب الطلاق، إذ لا يناسب ذلك، وإنَّما السبب تطليق الزوج المتوقف على الدخول.

- **وينقسم الشرط إلى أربعة أقسام:**

شرعي: كالطهارة للصلاة، فيلزم من وجود الصلاة وجود الطهارة، ولا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة.

وعقلي: كالحياة للعلم، فيلزم من وجود العلم وجود الحياة، ولا يلزم من وجود الحياة وجود العلم.

وعادي: كالسُّلَّم مع صعود السطح، فيلزم من صعود السطح وجود نصب السُّلم، ولا يلزم من نصب السلم صعود السطح.

---

(١) مثال الشرط الشرعي: الطهارة للصلاة وقد يتطهر ولا يصلي فلا يلزم من وجوده وجود الصلاة، ويلزم من عدمه بطلان الصلاة لأنه لا صلاة بغير طهور، أمَّا السبب فإنه يلزم من وجوده وجود المسبَّب، فمن سرق قُطع، ومن قتل قُتل، ومن حصل النصاب في الزكاة توجَّبت عليه الزكاة، والمانع ما يلزم من عدمه العدم؛ كالحائض لا تصوم ولا تصلي، والدين مع اكتمال النصاب الذي هو السبب مانع من إخراج الزكاة مع وجود سببها، وشرطها وهو حولان الحول، وقد مرّ ذلك كله في الحكم الوضعي.

ولُغوي: مثل التعليقات، نحو: إن قمتَ قمتُ، ونحو: أنت طالق إنْ دخلت الدار، **والمخصّص المتصل الذي الكلام فيه إنَّما هو اللغوي والشروط اللُّغوية أسبابًا** وِفاقًا للغزالي والقَرَافي وابن الحاجب، بخلاف غيرها من الشروط، ولهذا تقول النحاة في الشرط والجزاء بسببيَّة الأول ومُسَبَّبية الثاني، ويظهر الفرق بينها بتبيين حقيقة السبب والشرط والمانع: فالسبب: هو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته.

والمانع: هو الذي يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، وحينئذ فالمعتبر في المانع وجوده، وفي الشرط عدمه، وفي السبب وجوده وعدمه، مثاله: الزكاة، فالسبب النصاب، والحول الشرط، والدَّيْن مانع عند من يراه مانعًا.

وإذْ وضحت الحقيقة، ظهر أنَّ الشروط اللغوية أسباب، بخلاف غيرها من الشروط العقلية والشرعية والعادية، فإنه يلزم من عدمها العدم في المشروط، ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم، فقد توجد الشروط عند وجودها، كموجب الزكاة عند الحول الذي هو شرط، وقد يقارن الدَّيْن فيمتنع الوجوب.

وأمَّا الشروط اللغوية التي هي التعاليق نحو: إن دخلت الدار فأنت طالق يلزم من الدخول الطلاق، ومن عدمِهِ عدمُهُ، إلَّا أن يخلفه سبب آخر، وحينئذ فإطلاق لفظ الشرط على الجميع إمَّا بالاشتراك أو الحقيقة في واحد والمجاز في البواقي، أو بالتواطؤ إذْ بينهما قدر مشترك وهو: مجرد توقف الوجود على الوجود، ويفترقان فيما عدا ذلك.

ثُمَّ الشرط اللغوي يمتاز بثلاثة أشياء: إمكان التعويض عنه، والإخلاف، والبدل، كما إذا قال لها: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثًا، ثُمَّ يقول لها: أنت طالق ثلاثًا، فيقع الثلاث بالإنشاء بدلًا عن المعلقة، وكما إذا قال: إن رددت عبدي فلك هذا الدرهم، ثُمَّ يعطيه إياه قبل رد العبد؛ هبة، فَتَخْلُفُ الهبة استحقاقه إيَّاه بالرَّد، ويمكن إبطال شرطيته، كما إذا نَجَّز الطلاق، أو اتفقا على فسخ الجعالة.

والشروط الشرعية لا يقتضي وجودها وجودًا، ولا تقبل البدل ولا الإخلاف ويمكن قبولها الإبطال؛ فإنَّ الشرع قد يُبطل شرطية الطهارة للعذر[١].

---

(١) قال الطوفيّ في «شرحه» (٢/ ٦٢٧):
«والشرط من المخصصات للعموم، كالاستثناء، ومن أمثلته: قوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١]، فأجاز قصر الصلاة بشرطين: أحدهما: الضرب في الأرض، والآخر: خوف فتنة الكفار، فنسخ اعتبار الشرط الثاني بالرخصة حتى جاز القصر=

• **أمَّا صيغة الشرط: وهي**: «إنْ»، وهي أمّ الأدوات؛ لأنها لا تخرج عن الشرط بخلاف غيرها، وهي للتوقع، كقوله: أنت طالق إنْ دخلت الدار، و«إذا»، وهي للمحقَّق، كقوله: أنت حرّ إذا احْمَرَّ البُسْرُ، وقد يستعمل في التوقع «كإنْ» مجازًا.

وممَّا يجيء شرطًا من الأسماء: «مَنْ»، و«ما»، و«أيّ»، و«مهما»، ومن الظروف «أين، وأنّى، ومتى، وحيثما، وأينما، ومتى، وما، وكيف» يجازى بها معنًى لا عملًا خلافًا للكوفيين.

• **من حق الشرط أن لا يدخل إلَّا على المُنْتَظَر**؛ لأنَّ ما انقضى لا يصح الشرط فيه، ولهذا كانت الأفعال الواقعة بعد أدوات الشرط مستقبلة أبدًا، سواءً كان لفظها ماضيًا أو مضارعًا إلَّا أن تدخل الفاء، فإنَّ الفعل يكون على حسب ما هو، نحو: إن يقم زيد فقد أكرمته، فإن لم يكن فاء، فالأمر على ما قلناه، إلَّا في «كان»، وحدها، فإنَّ المُبَرِّد نُقِل عنه أنها تبقى على مُضيِّها، فتقول: إن كان زيد قائمًا قمت، و«كان» ماضية، واحتج بقوله تعالى: ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ﴾ [المائدة: ١١٦]؛ لأنَّ قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾؟ [المائدة: ١١٦]، وقد كان.

• **من أحكام الشرط: إخراج ما لولاه ما علم إخراجه**، كأكرم زيدًا إن استطعت، أو كأكرمه إن قام، ثُمَّ قد يوجد دفعة كالتعليق على وقوع الطلاق، فالحكم عند أوَّل وجوده، وقد يوجد على التعاقب كالحركة والكلام، فعند آخر جزء؛ إذْ العرف يقتضي بوجوده حينئذ، وقد يمكن أن يقع على الوجهين، كالطهارة لمن نوى وهو منغمس في الماء، ولمن توضأ ناويًا.

• **الشرط والمشروط قد يتَّحدان**، نحو: إن دخلت الدار فأنت طالق، وقد يتعدد الشرط ويتحد المشروط، بأن يكون للمشروط الواحد شرطان، فإن كانا على الجمع لم يحصل المشروط إلَّا بحصولهما معًا، كقوله: إنْ دخلت الدار، وكلمت زيدًا فأنت طالق، وإن كان على البدل حصل المشروط بحصول أحدهما، كقوله: إن دخلت الدار أو كلمت زيدًا فأنت طالق.

• **لا يشترط في الشرط أن يكون متأخرًا عن المشروط في اللفظ، حتى يكون كالاستثناء**؛ بل الأصل تقديمه؛ لأنه متقدم في الوجود، ولأنه قسم من الكلام، فكان له

= مع الأمن بحديث عمر بن الخطاب في ذلك، وبقي الشرط الأول وهو الضرب في الأرض، فلا يجوز القصر بدونه». اهـ والحديث هو ما رواه مسلم (٦٨٦) مرفوعًا: «**صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته**» قاله بعد أن تعجب عمر من القصر بعد الأمن ورفع الخوف.

الصدر كالاستفهام والتمنِّي، ويجوز تأخّره لفظًا، كقوله: أنت طالق إنْ دخلت الدَّار.

قال في: «المحصول»: ولا نزاع في جواز تقديمه وتأخيره، وإنَّما النزاع في الأولى، ويُشْبه أن يكون الأحْرى هو التقديم، خلافًا للفرّاء.

قلت: قوله: لا نزاع في تقديمه وتأخيره مردود، فمذهب البصريين أنَّ الشرط له صدر الكلام كالاستفهام، فلا يتقدم عليه الجواب.

قال «شارح اللمع»: يجوز أن يتقدم الشرط في اللفظ، كما يجوز تأخّره، قياسًا على الاستثناء على الأصح؛ لأنه لا فرق بين قوله: أنت طالق إنْ دخلت الدار، وبين قوله: إنْ دخلت الدار فأنت طالق.

• **قد يرد الكلام عُرْيًا عن الشرط مع كونه مرادًا فيه ويُبَيَّن في موضع آخر**، كقوله تعالى: ﴿أُجِيبُ دَعۡوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ﴾ [البقرة: ١٨]، فإنه مقيد بقوله: ﴿فَيَكۡشِفُ مَا تَدۡعُونَ إِلَيۡهِ إِن شَآءَ﴾ [الأنعام: ٤١].

• **[الشرط مخصص للأحوال، لا للأشخاص والأعيان:]**

قال الشَّريف المرتضى: الشرط لا يؤثر في زيادة ولا نقصان، ولا يجري مجرى الاستثناء والصفة؛ لأنَّ الاستثناء تقليل في العدد قطعًا، بخلاف الشرط؛ لأنَّ قولك: أعط القوم إن دخلوا الدار، لا يقطع بأنَّ بعضم خارج من العطيّة؛ بل يجور أن يدخل الكل فيستحقوا العطية، فإذن، الشرط غير مخصص للأشخاص والأعيان كالاستثناء، وإنَّما هو مُخصص للأحوال من حيث إنَّ الأمر بالعطية لو كان مطلقًا لا يستحقونها على كلِّ حال، فإذا شرط بدخول الدار يخصص بتلك الحالة التي هي دخول الدار.

فالشرط بـ«إن» يخصص ما دَخَلَه، إلَّا أن يَدْخُلَ للتأكيد فلا، كقوله: إن تطهرت فصلِّ، لأنه ليس بشرط في التحقيق. انتهى.

• **والمشهور أنَّ الشرط من المخصّصات مطلقًا**؛ لأنَّ الجزاء والشرط جملتان صيّرهما حرف الشرط كلامًا واحدًا فيتقيّد إحداهما بقيد الأخرى، وتخصيصها بالاستثناء كذلك، وبذلك أشْبَهَ الشرطُ الاستثناء، فإذا قلت: أكرم بني فلان إن كانوا علماء، صار كقولك: أكرم بني فلان إلَّا أن يكون جُهَّالًا، وكذا لو قال: من جاءك من الناس فأكرمه، ومن دخل الكعبة فهو آمن، غير أنَّ الاستثناء لابدَّ فيه من إخراج كما تقدم، والشرط يُقيّد فلا يشترط فيه الإخراج إلَّا على ما سبق ذكره.

• **إنَّما يكون الشرط للتخصيص إذا لم يقم دليل على خلافه**، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، وحكمها في العدة مع وجود الرّيبة وعدمها سواءً.

وقال ابن السمعاني: يكون تخصيصًا إلَّا أن يقع موقع التأكيد، أو غالب الحال يصرف بالدليل عن حكم الشرط كقوله: ﴿فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنۡ خِفۡتُمۡ﴾ [النساء: ١٠١]، فإنَّ الخوف تأكيد لا شرط، وقوله: ﴿ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمۡ تَكُونُواْ دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣][(١)].

• **لا خلاف في وجوب اتصال الشرط في الكلام**: وإن اختلف في الاستثناء، ولا خلاف في أنه يجوز تقييد الكلام بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي، ولا يأتي فيه الخلاف في الاستثناء، قاله الإمام.

قال الهندي: وهذا يجب تنزيله على ما علم أنه كذلك، وأمَّا ما يجهل فيه الحال، فيجوز أن يقيَّد ولو بشرط لا يبقى من مدلولاته شيء كقولك: أكرم من يدخل الدار إن أكرمك، وإن اتفق أنَّ أحدًا منهم لم يكرمه.

• **[في الجمل المتعاطفة إذا تعقّبها شرط]**

اختلفوا في الجمل المتعاطفة إذا تعقبها شرط، هل يرجع إلى الجميع أو يختص بالأخيرة؟ على طريقين:

أحدهما: على قولين: فقال قوم: يرجع إلى ما يليه حتى يقوم دليل على إرادة الكل، وقال قوم: بل يرجع إلى الكل حتى يقوم دليل على إرادة البعض، ثُمَّ اختار الصيرفي رجوعه إلى الكل؛ لأنَّ الشرط وقع في آخر الكلام، فَلَمْ يكن آخر المعطوفات أوْلى به من غيره فأُمْضِي على عمومه.

الطريقة الثانية: القطع بعوده إلى الجميع، والفرق أنَّ الشرط منزلته التقدم على المشروط، فإذا أُخِّر لفظًا كان كالمصدر في الكلام، ولو صُدِّر لتعلق بالجميع فكذا المتأخر، وعلى هذا جرى ابن مالك في باب الاستثناء من «شرح التسهيل» فقال: واتفق العلماء على تعلق الشرط بالجميع في نحو: لا تصحب زيدًا، ولا تَزُرْهُ، ولا تكلمه؛ إنْ ظلمني، واختلفوا

---

(١) قال السمعاني في «القواطع» (١/ ٢٢٣):
«وليس كونهن في حجورهم بشرط مُخصص وإنَّما ذكر لأنه أغلب الأحوال». اهـ.

في الاستثناء. انتهى.

وهو ما أورده القفال الشاشي، قالا: إلَّا أن يخصّه دليل.

ونقل الأستاذ أبو إسحاق فيه اتفاق أصحابنا، ونقل أصحاب: «المعتمد»، و«المصادر»، و«المحصول»، وفِاقَ أبي حنيفة لنا على ذلك، لكن القاضي ابن كُج والماوردي حكيًا عن أبي حنيفة اختصاصه بالأخيرة على قاعدته في الاستثناء، قال الماورديُّ: وهو غلط؛ لقوله تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ﴾ [المائدة: ٨٩] فقوله: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾ -شرط- عائد إلى جميع ما تقدَّم لا إلى الرقبة.

ومثَّل الصيرفي والقفال لتخصيصه ببعض المعطوفات بقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَـٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَـٰٓئِبُكُمُ ٱلَّـٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّـٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فإنَّ الشافعي قصر الشَّرْط على الربائب دون أمهات النساء، لدليل قام عنده في ذلك لا يصلح ردُّه إلى الأمهات؛ لأنَّ الشرط لو اقترن به لم يستقم، ألا ترى أنه لو قيل: وأمهات نسائكم اللاتي دخلتهن بهن لم يكن للكلام معنى! لأنَّ أمهات نسائنا أمهات أزواجنا، وهي نساؤكم اللاتي دخلتم بهن من أزواجكم، فكيف ترون أمهات أزواجنا من أزواجنا اللاتي دخلتم بهن؟

وفي هذا بيان أنَّ قوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّـٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، وصف للرَّبيبة، ألا ترى أنه يصلح أن يُقال: هذه ربيبة لامرأة لي قد دخلت بها، ولا يصلح أن يُقال: هذه أم امرأتي من امرأة لم أدخل بها، ولهذا أبطل رجوعه إلى الأولى، وإنَّما يرجع الاستثناء والشرط إلى جميع ما سبق إذا صلح أن يذكر مقرونًا بكل واحد منهما كما سبق.

- **[إذا لم يكن الشرط منطوقًا به، فهل يعود إلى جميع الجُمَل:]**

هذا إذا كان الشرط منطوقًا به، فلو لم ينطق به، ولكن دلَّ عليه دليل مِنْ خارج في بعض المذكورات، فهل يكون كالمنطوق حتى يرجع إلى جميع الجمل؟ فيه وجهان.

وهذه المسألة غريبة لم أرها إلَّا في تعليق ابن أبي هريرة، قال في: باب قسم الفيْ: إن سهم ذوي القربى يستحقونه مع الغنى بخلاف اليتامى، فإنه شرط فيهم الحاجة، فإن قيل: إنَّ الشرط عندكم إذا نيط بآخر الكلام نصًّا أو دلالة رجع إلى أوَّله، وقد قام الشرط إلى ذوي القربى، قيل له: هذا قولٌ قاله بعض أصحابنا وهو خطأ، ونحن نفرق بين المنطوق به والمدلول عليه. هذا لفظه.

• **يصح دخول الشرط على الشرط فيكون الثاني شرطًا في الأول**، ويسميه النحويّون: اعتراض الشرط على الشرط، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، ومعناه: إن كان اللَّه يريد أن يغويكم فلا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم، وشرط ابن مالك في توالي الشرطين عدم العطف، قال: فلو عُطِفا فالجواب لهما معًا، كقوله تعالى: ﴿وَإِن تُؤْمِنُواْ وَتَتَّقُواْ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ ﴿٣٦﴾ إِن يَسْـَٔلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُواْ﴾ [محمد: ٣٦، ٣٧]، وقد يُقال هذا من توالي فِعْلي شرط لا من توالي شرطين.

• **المشروط هل يجب أن يحصل آخر جزء من الشرط أو عقبه؟** والمحكيّ عن فقهاء العراق وأكثر الشافعية أنه يقع بعد الشرط، وكذلك الخلاف في الإيقاع، ومنهم من فرَّق بين الشرط والإيقاع، وفائدة الخلاف تظهر في قولهم: إن تزوجْتُك فأنت طالق، ثُمَّ تزوجها، فإنه يصح العقد ويلغو الشرط عند أبي هاشم، وذلك أنه إذا وجب حصول المشروط مع حصول الشرط، والشرط هو العقد، والمشروط حَلّه، والعقد وحَلُّه لا يجتمعان في وقت واحد، واجب أن يلغو الشرط ويصح العقد، وعلى قول مخالفيه أنَّ المشروط يقع بعد الشرط، فيصح العقد في الأول وينحل الثاني.

وقال الأصفهاني «شارح المحصول»: العلة العقلية تتقدم على معلولها بالذّات لا بالزمان على ما قرر في علم العقول، والشرط مع المشروط يجب أن يكون حكمه حكم العلة العقلية، لأنَّ الشرط ما يتوقف علي تأثير المؤثّر، فإذا وُجد، وجد المؤثر التام، والمؤثر التام يقارنه وجود الأثر من غير ترتبّ، فإنَّ المؤثر الشرعي حكمه حكم المؤثر العقلي؛ وذلك لمطابقة الشريعة الحقيقة، ومنم من نقل الخلاف في أنهما معًا، ولابدَّ من ترتّبه.

واعلم أنَّ الخلاف وجهان لأصحابنا أصحهما أنه عَقِبَهُ، ولهذا لو قال لغير المدخول بها: إن طلقتك فأنت طالق، ثُمَّ طلقها لم يقع المعلق على الأصح.

• **لا يلزم في الشرط وجوابه أن يكون اللزوم بينهما ضروريًّا بالعقل**؛ بل يكفي الملازمة بالوضع، فإذا قلت: إن جاء زيد أكرمته، فهذا لازم بالوضع؛ أي: وضع المتكلم، وليس بالضرورة الإكرام لازمًا للمجيء، وكلام ابن خروف من النحويين يقتضي اللزوم العقلي، فإنه قدَّر في قوله تعالى: ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِى جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ﴾ [النمل: ١٢]، أنَّ المعنى: وأخْرِجْهَا تخرج، وإنَّما لا يلزم مِنْ إدخالها خروجها، و«تخرجْ» مجزوم على الجواب، فاحتاج أن يقدّر وجوبًا لازمًا وشرطًا ملزومًا حذفًا؛ لأنهما نظيرا ما أثبت والصواب -وبه قال ابن الصائغ من النحويين- أنه لا حاجة إلى ذلك، فإنَّ الإدخال سبب في خروجها بيضاء

بقدرة اللَّه تعالى، ألا ترى أنه لا يلزم أيضًا من إخراجها أن تخرج بيضاء لزومًا ضروريًا إلَّا ضرورة صدق الوعد؟

- **[الفرق بين الشرط والاستثناء:]**

فيما يفارق فيه الشرطُ الاستثناء: الشرط يتعلق به إثبات ونفي، فيجري مجرى الاستثناء من جهة إثباتهما حكمًا ونفيهما آخر، ويفترقان من وجوه:

منها: أنَّ الاستثناء يخرج الأعيان، والشرط يخرج الأحوال.

ومنها: أنَّ الشرط يُثبت الحكم في حال وجوده وينفيه في حال عدمه، والاستثناء يجمع بين النفي والإثبات في حالة واحدة، وربَّما يتقدم الحكم شرطٌ يقوم الدليل على ثبوت الحكم مع وجوده وعدمه، فلا يتعلق بالشرط إثبات ولا نفي، ويُصْرَف بالدليل عمَّا وضع له من الحقيقة كآية العدّة.

ومنها: أنَّ الشرط لا يجوز تأخر النطق به في الزمان عن المشروط قطعًا، ويجوز ذلك في الاستثناء على قول.

ومنها: أنَّ الاستثناء لا يجوز أن يرفع جميع المنطوق به ويبطل حكمه بالإجماع، ويجوز أن يدخل الشرط في كلام يبطل جميعه بالإجماع، كقوله: أنتنَّ طوالق إن دخلتن الدار، فلا تدخل واحدة منهنّ، ويبطل وقوع الطلاق.

ومنها: أنه يجوز في الشرط أن يكون الخارج به أكثر من الباقي بلا نزاع بخلاف الاستثناء على قول». اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ٢٢٢- ٢٢٤):

«وأمَّا تخصيص العموم بالشرط، فهو موجب لتخصيص المشروط فيه، إلَّا أن يقع موقع تأكيد، أو غالب الحال، فينصرف بالدليل عن حكم الشرط، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١]، وليس الخوف بشرط للفعل بحالة، وإنَّما هو للتأكيد، كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، وليس كونهن في حجورهم بشرط مخصص، وإنَّما ذكر لأنه أغلب الأحوال.

وإذا أوجب الشرط تخصيص المشروط فيه لم يثبت حكم المشروط إلَّا بوجود الشرط، فيوجد بوجوده ويُعدم بعدمه، ومثال هذا: الطهارة التي جعلها اللَّه تعال شرطًا في صحة الصلاة بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، وكقوله تعالى:

﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٣، ٤]، فجعل عدم الرقبة شرطًا في جواز الصيام، وجعل العجز عن الصيام شرطًا في جواز الإطعام، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [التوبة: ٢٩]، أوجب إطلاق العموم استغراق ما انطلق عليه اسم المشرك في قتله، ومثاله، فإذا قال: اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين، وقاتلوهم حتى يعطوا الجزية إن كانوا كتابيين، صار هذا الشرط مخصّصًا لعموم الأسماء.

● **واعلم أنَّ من حق الشرط أن يكون مستقبلًا لحكم مستقبل**، ولا يجوز أن يكون ماضيًا لحكم ماضٍ، ولا أن يكون مستقبلًا لحكم ماض؛ لأنه إذا قال: لا أكرم زيدًا أمس إلَّا أن يقدم عمرو اليوم، امتنع اجتماع الشرط والمشروط، لأنه إنْ أكرم زيدًا بالأمس فهو قبل وجود الشرط، وإن لم يكرمه حتى يقدم عمرو فإنَّ المشروط من إكرام زيد بالأمس، فلمَّا امتنع اجتماعهما بطل حكم الشرط فبطل حكم المشروط.

وأمَّا إن كان الشرط ماضيًا لحكم مستقبل، كقوله: إن كان زيد قدم فأكرم عمرًا، فهذا على ضربين:

أحدهما: أن يكون الشرط قد وُجِدَ قبل الأمر فيكون المأمور مخاطبًا بالأمر المشروط، ويكون الشرط الماضي تضليلًا وليس بشرط، فلا يخص به العموم؛ لأنه لم يتقدَّمه أمر يختص بالشرط.

والضرب الثاني: أن يكون الشرط لم يوجد فلا يجوز أن يتعلق الحكم بوجوده بعد الأمر؛ لأنه معقود على ماض وليس معقود على مستقبل.». اهـ.

● **الثالث من المخصصات المتصلة: التخصيص بالصفة**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٣٤٢/ وما بعدها):

«التخصيص بالصفة: والمراد بها المعنوية، لا النعت بخصوصه، نحو أكرم العلماء الزهّاد، فإنَّ التقييد بالزّهاد يُخرج غيرهم، قال إمام الحرمين: الوصف عند أهل اللغة معناه التخصيص، فإذا قلت: رجل شجاع هذا في ذكر الرجال، فإذا قلت: طويل، اقتضى ذاك تخصيصًا، فلا تزال تزيد وصفًا فيزداد الموصوف اختصاصًا، وكلما كثر الوصفُ قل الموصوف. اهـ.

وهي كالاستثناء في وجوب الاتصال وعودها إلى الجُمَل، قال المَازَرِي: ولا خلاف في اتصال التوابع وهي النَّعت، والتوكيد، والعطف، والبدل، وإنَّما الخلاف في الاستثناء.

وقال الإمام فخر الدين: إذا تعقبت الصفة شيئين، فإمَّا أن تتعلق إحداهما بالأخرى، نحو

أكرم العرب والعجم المؤمنين، عادت إليهم، وإمَّا أن لا يكون كذلك، نحو: أكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد، فهاهنا الصفة عائدة إلى الجملة الأخيرة، وللبحث فيها مجال كما في الاستثناء.

• فأمَّا إذا توسط الوصف بين الجمل، ففي عوده إلى الأخيرة خلاف، حكاه ابن داود من أصحابنا في «شرح مختصر المُزَنِيّ» قال: وبنى عليهما القولان في إيجاب المتعة للمطلقة بعد الدخول استنباطًا من قوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، قال: ووجه البناء: أنَّ الحكم المقصود، إنَّما هو رفع الجناح عن المطلِّقين قبل المسيس والفَرْض، ثُمَّ إنه عطف عليه بقوله: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ فإن أعدنا الصفة إليه أيضًا لم تجب المتعة لغير هؤلاء، وكأنه قيل: ومتعوا المذكورات، فإن لم نعده وجبت، وكأنه قيل: ومتعوا النساء، وقضيته: عدم ترجيح عوده إليهما.

• **[بيان فائدة الصفة:]**

الوصف إمَّا أن يكون لمعرفة أو نكرة، فإن كان لنكرة ففائدته التخصيص، نحو: مررت برجل فاضل، ومنه: ﴿ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وإن كان لمعرفة ففائدته التوضيح ليتميز به عن غيره، نحو: زيد العالم، ومنه: الصلاة الوسطى، ويسميه البيانيّون الصفة المفارقة وخالفهم ابن الزَّمَلْكاني تلميذ ابن الحاجب في كتاب: «البرهان» فقال: إذا دخلت الصفة على اسم الجنس المعرَّف بالألف واللام كانت للتخصيص لا للتوضيح؛ لأنَّ الحقيقة الكليّة لو أريد باسم الجنس من حيث هي هي، كان الوصف لها نسخًا فتعين أن يكون مَعْنِيًّا بها الخاص، ثُمَّ الصفة تأتي مبينة لمراد المتكلم، ويتفرع على هذا، ما لو قال له: واللَّه لا أشرب الماء البارد، فشرب الحار لم يحنث، بخلاف ما لو قال: واللَّه لا كلّمت زيدًا الراكب، فكلمه وهو جالس، فإنه يحنث؛ إذْ لم تُفد الصفة فيه تقييدًا، وهو حسن.

وقد يُقال: إنه لا يخالف كلامُهم، لأنَّ اسم الجنس عندهم في المعنى كالنكرة.

• **[بيان ما يترتب من الخلاف على خلافهم في فائدة الصفة:]**

وظاهر تصرف أصحابنا: أنَّ الصفة إذا وقعت للنكرة فهي للتوضيح، خلافًا لأبي حنيفة، فإنها عنده للتخصيص؛ ولهذا كانت العارية عندنا على الضمان، وعنده على الأمانة؛ ومنشأ الخلاف: أن قوله ﷺ: «**عارية مضمونة**»[1] هل مضمونة للتخصيص، أو للتوضيح؟ فعندنا للتوضيح وعنده للتخصيص.

---

(١) رواه أبو داود في «سننه» (٣٥٦٢)، والدارقطني (٣/ ٣٩/ رقم ١٦١)، والبيهقي في «الكبرى» (٨٩١٦)، والحاكم في «المستدرك» (٢٢١١)، وصححه ووافقه الذهبي، وحسنه المجد في «المنتقى» (٢٣٩١).

وكذلك العبد لا يملك عندنا، وعنده يملك، ومدركه قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٧٥] هل هذا الوصف للتوضيح أو للتخصيص؟ فعندنا للتوضيح؛ إذْ العبد لا يخرج حاله عن هذا، وعنده للتخصيص على سبيل الشرط.

• **تنبيه**: اتفقوا على القول بتخصيص العام بالصفة، واختلفوا في مفهوم الصفة، نحو: «**في سائمة الغنم الزكاة**»[١]، فلم يختلفوا، واتفقوا هنا؟

والجواب: أنَّ الصفة تأتي لرفع احتمال أحد محتملين على السواء؛ لأنَّ الرقبة تتناول المؤمنة والكافرة، فإذا قيِّدت زال الاحتمال». اهـ.

• **الرابع من المخصصات المتصلة: التخصيص بالغاية:**

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٢٢٤):

«وأمَّا تخصيص العموم بالغاية: فالغاية كالشرط في تخصيص العموم بها، مثل قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فجعل إعطاء الجزية غاية في قتالهم قبلها والكف عنهم، فصارت الغاية شرطًا مخصصًا[٢].

• وقد يتعلق الحكم المشروط بغاية وشرط، فلا يثبت إلَّا بعد وجود الغاية والشرط، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فجعل انقطاع الدم غاية، والغسل شرطًا، فصارا معتبرين في إباحة الإصابة، والتخصيص واقعًا باجتماعهما، ولا يقع بوجود أحدهما». اهـ.

هذا كل ما قاله السمعاني في الغاية، وهو مُلخصّ ومكثف وقوي، ولكن ليس فيه غير هذا، وكثرة ذكر التفاصيل التي تبنى عليها الفروع الفقهية يُثري الملكة الاستنباطية الأصولية الاستدلالية، وما وجدت تفصيلًا في مسائل الأصول أشمل وأجمع من «البحر المحيط» للزركشي، ولذلك أكثرت النقولات من «البحر المحيط»؛ لأنه بحر.

قال الزركشي في «البحر المحيط في أصول الفقه» (٣/ ٣٤٤/ وما بعدها):

«وهي نهاية الشيء ومُنْقطعه، وهي حدّ لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها، ولها لفظان:

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (١٤٥٤).

(٢) ومن أمثلته، قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ﴾ [البقرة: ٢٣] اقتضى هذا تحريمها عليه بعد الثلاث أبدًا، فبقوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣] ارتفع عموم التحريم، وبقي مختصًا بما قبل نكاحها زوجًا غيره، فإذا نكحت زوجًا غيره حلَّت له.

«حتى، وإلى» كقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، ونحو: أكرم بني تميم حتى يدخلوا، أو إلى أن يدخلوا، فيقتضي تخصيصه بما قبل الدخول.

• **المقصود بالغاية: ثبوت الحكم لما قبلها**، والمعنى يرتفع بهذه الغاية؛ لأنه لو بقي فيما وراء الغاية لم تكن الغاية مُنْقطعًا، فلم تكن الغاية غاية، لكن هل يرتفع الحكم من غير ثبوت ضد المحكوم عليه، أم تدلُّ على ثبوت المحكوم عليه فقط؟ هو موضوع خلاف كما في الاستثناء، والمختار الأوَّل وأمَّا ما جُعَل غاية في نفسه، فهل يندرج في حكم المعنى أم لا؟ فيه الخلاف الآتي في المفهوم، فإذا قلت: اشتريت من كذا إلى كذا، أو من كذا حتى كذا، فلا خلاف فيما قبل الغاية أنه غير داخل، وأنَّ ما بين مبتدأ الغاية ومنتهاها داخل، وإنَّما الخلاف فيما بعد الغاية، ومنهم من فرق بين «حتى» فتدخل، و«إلى» فلا تدخل.

قال الماوردي والرّوياني: ويتعلق بالغاية إثبات ونفي كالاستثناء والشرط؛ إذْ الشرط موجب لثبوت الحكم بعده، وينتفي قبله؛ والغاية موجبة لثبوت الحكم قبلها لا بعدها، فإن تعلق بالغاية شرط تعلق الإثبات بهما والنفي بأحدهما، كقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وهذا غاية، ثُمَّ قال: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وهذا شرط، فلا يستباح وطؤها إلَّا بالغسل بعد انقطاع الدم، وتنتفي الاستباحة بعدمهما أو عدم أحدهما من غاية أو شرط، وكذا جعل ابن السمعاني الآية.

وقال الأصوليون: يجوز أن يُجعل للحكم غايتان كهذه الآية، فالتحريم الناشئ عن دم الحيض غايته انقطاع الدم، فإذا انقطع حدث تحريم آخر ناشئ عن عدم الغسل، فالغاية الثانية غاية هذا التحريم الثاني، فهما غايتان لشيئين قد اجتمعا.

وقال البعض: ليس هنا غايتان؛ لأنهم قالوا: للغاية حرفان «حتى، وإلى»، وليس هنا غير «حتى» فلو كان الحرفان هنا لأمكن ما قالوا، وإنَّما هو نظير قولك: لا تكرم زيدًا حتى يدخل الدار، فإذا دخل فأكرمه، وأيضًا، فإن كان على قراءة التشديد في ﴿يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فالغاية واحدة وهي تأكيد للمعنى الأول على قراءة التخفيف؛ أي: ينقطع حيضهنّ، فبعده ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] أي: اغتسلن، وهو شرط، فيتعارض مفهوم الغاية ومفهوم الشرط، فأيّهما يُقدم؟ الظاهر تقديم مفهوم الشرط، وحَمْل القرآن على تكثير الفوائد أوْلى من حمله على التأكيد[1].

---

(١) يقصد قاعدة: «التأسيس أوْلى من التأكيد».

- **[إذا كان للغاية أجزاء:]**

وحكى التَّبْريزيّ في «اختصار المحصول» فيما إذا كانت الغاية لها جزءان أو أجزاء، خلافًا في أنَّ الغاية هي الأولى أم الأخيرة؟

قلت: وهو قريب من الخلاف الفقهي في: أنَّ الحدث هل يرتفع عن كل عضو بمجرد غسله، أم يتوقف على تمام الأعضاء؟ والأصح الأول، فقوله ﷺ: «**لا يقبل اللَّه صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضّأ**»(١)، فالحدث مُغَيًّا بالوضوء(٢)، والوضوء ذو أجزاء، فهل يرتفع عن العضو بمجرّده، أم لا يرتفع شيء منه حتى توجد الغاية بتمامها؟ وكذلك قوله: «**إذا تطهر لبس خفيه**»(٣)، هل المراد تطهر طُهرًا ما حتى لو غسل رجلًا وأدخلها، ثُمَّ أخرى وأدخلها جاز؟ وفيه خلاف هذا مأخذه.

وحكى غيره مذهبًا ثالثًا بالتفصيل فقال: إن كانت منفصلة عن ذي الغاية كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فالغاية أول جزء منه، وإن لم تكن منفصلة، كقوله: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] فالغاية آخر جزء من أجزائها.

- **[متى تكون الغاية مخصّصة؟]**

واعلم أنَّ الأصوليين أطلقوا كون الغاية من المُخَصّصات، قال بعض المتأخرين: وهذا الكلام مُقيّد بغايةٍ تقدمها لفظ يشملها، لو لم يؤت بها، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فإنَّ هذه الغاية لو لم يؤت بها لقاتلنا المشركين أعْطَوْا الجزية أو لم يُعطوها، ووراءه صورتان:

إحداهما: غاية لم يشملها العموم ولا صدق عليها اسمه، فلا يؤتى بها إلَّا لعكس ما يؤتى بالغاية في القسم قبله، فإنَّ تلك يؤتى بها لتخصيص العموم أو تقييد المطلق، وهذه يؤتى بها لتحقيق العموم وتأكّده وإعلام أنه لا خصوص فيه، وأنَّ الغاية فيه ذاكرة بحال قصد منه أن يتعقب الحالة الأولى، بحيث لا يتخللها شيء.

---

(١) رواه البخاري (٦٩٥٤) في «صحيحه».

(٢) يعني أنَّ الحدث يرتفع بغاية وهي الوضوء، والمُغيًّا: العصى تُغْرس في نهاية السابق فإذا وصل إليها الفائز نزعها، فهل تدخل الغاية في المُغيًّا؟ يعني هل نهاية السباق عند الوصول إلى المغيًّا -العصا- أم لابد من تخطيّها فتدخل في الغاية؟ قولان وعليهما التكلم في المسألة المطروحة، وقبل المغيّا نفس السير والسباق والغاية العصا نهاية السباق والمغيًّا.

(٣) متفق عليه: البخاري (٢٠٦)، ومسلم (٧٩/ ٢٧٤).

ومثاله قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق**»(١)، فحالة البلوغ والاستيقاظ والإفاقة تضاد حالات الصبا والنوم والجنون، وقصد بالغاية هنا استيعاب رفع القلم لتلك الأزمنة بحيث لم يَدَعْ ولا آخر الأزمنة الملاصقة للبلوغ والاستيقاظ والإفاقة، وهذا تحقيق للعموم.

ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ﴾ [القدر: ٥]، قُصِدَ به تحقيق أنَّ الحالة الملاصقة لطلوع الفجر ممَّا شمله ﴿سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطۡلَعِ ٱلۡفَجۡرِ﴾ [القدر: ٥]؛ أي: ممَّا شمله «سلام» بما قبلها بطريق الأَوْلى، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فإنَّ حالة الطهر لا يشملها اسم الحيض.

والصورة الثانية: غاية شملها العموم، أتت أو لم تأت، فهذه أيضًا لا يؤتى بها إلَّا لتحقيق العموم، كقولك: قرأت القرآن من فاتحته إلى خاتمته، والمراد تحقيق قراءتك للقرآن كله، بحيث لم تَدَعْ منه شيئًا، وكذلك: قَطَعتُ أصابعه من الخِنْصَر إلى البنصر.

المراد تحقيق العموم واستغراقه لا تخصيصه. انتهى.

وحاصله: أنَّ ما يشمله العموم لو ما يأت هو مراد الأصوليين، ووراءه صورتان: ما لم يشمله ألبتة، وما يشمله وإن أتت، وهاتان لا تكون الغاية فيهما للتخصيص.

● **[هل تدخل الغاية في المُغيّا؟]**

هذا كله في حكم ما بعد الغاية نفسها، هل يدخل في المغيّا، كقولك: أكلت حتى قمت؟ هل يكون القيام محلًّا للأكل؟ فيه مذاهب:

أحدها: أنه داخل فيما قبله.

والثاني: لا يدخل وهو مذهب الشافعي والجمهور.

والثالث: أنه لا يدلّ على شيء.

والرابع: إن كان من جنسه دخل وإلَّا فلا، نحو بعتُك التفاح إلى هذه الشجرة، فينظر في تلك الشجرة أهي من التفاح فتدخل أم لا؟ فلا تدخل؟

والخامس: قال في «المحصول»، وهو الأَوْلى: إنْ تَمَيَّز عمَّا قبله بالحس نحو: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإنَّ حكم ما بعدها خلاف ما قبلها، وإن لم يُميَّز حسًا استمر ذلك الحكم على ما بعدها، مثل: ﴿وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، فإنَّ المرفق غير منفصل عن

(١) حديث صحيح وقد مرَّ تخريجه كثيرًا.

اليد بمفصل محسوس، قال القرافي: وقول الإمام: يكون ما بعدها مخالفًا لما قبلها مدخول من جهة أنَّا لا نعلم خلافًا فيما بعد الغاية، وهذا يقتضي ثبوت الخلاف فيه، والخلاف ليس إلَّا في الغاية نفسها.

السادس: إن اقترن «بِمنْ» لم يدخل، نحو: بعتك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة فلا يدخل في البيع، وإن لم يقترن جاز أن يكون تحديدًا، وأن يكون بمعنى «مع».

قال القرافي: وهذا الخلاف مخصوص: «بإلى»، ولا يجري في «حتى» لقول النحاة: إنَّ المعطوف بحتى شرطه أن يكون من جنس ما قبلها وداخلًا في حكمه، وآخر جزء منه، أو متّصلًا به، أو فيه معنى التحقير أو التعظيم، فقطعوا باندراج ما بعدها في الحكم، وخالفه الأصفهاني وقال: بل يجري فيها، وهي إذا جاءت عاطفة ليست بمعنى «إلى» فلا منافاة بين قول النحويين والأصوليين وهاهنا أمور:

أحدها: أنَّ هذا الخلاف محله في غاية يتقدمها لفظ يشملها على ما سبق تقريره.

الثاني: أن من شَرْط المُغَيَّا أن يثبت قبل الغاية، ويتكرر حتى يصل إليها، كقولك: سرت من البصرة إلى الكوفة، فإنَّ السَّيْر هو المُغيّا ثابت قبل الكوفة ويتكرر في طريقها، وعلى هذا يمنع أن يكون قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، غاية لغسل اليد؛ لأنَّ غسل اليدّ إنَّما يحصل بعد الوصول إلى الإبط، فليس ثابتًا قبل المرفق الذي هو غاية، فلا ينتظم غاية له، وإنَّما ينتظم أن لو قيل: اغسلوا إلى المرافق لأن مطلوب الغسل ثابت إلى المرفق ومتكرر.

الثالث: إنَّ أصحابنا في الفروع صححوا عدم دخولها فيها فيما إذا قال: بِعْتُك من هذا الجدار إلى هذا الجدار، لم يدخل الجِدَارَان في البيع، وصححوا دخول غاية الابتداء دون الانتهاء فيما لو قال: له عليَّ من درهم إلى عشرة، أو ضمنت مالك عليه من درهم إلى عشرة، فالصحيح لزوم تسعة، ولو شرط في البيع الخيار إلى الليل نقطع الخيار بغروب الشمس، خلافًا لأبي حنيفة، فإنه أثبته إلى طلوع الفجر(١)، وكذا إذا باعه بثمن إلى شهر لم يدخل الشهر الثاني في الأجل، ولو وكله في بيع عين مؤجلة إلى يوم الخميس لم يدخل يوم الخميس في الأجل، ولو حلف ليقضين حقه إلى رأس الشهر لم يدخل رأس الشهر في اليمين؛ بل يجب تقديم القضاء عليه، ولو قال: أردت «بإلى» معنى «عند» ففي قبوله وجهان، حكاهما الغزالي في «البسيط»، واختار القبول». اهـ.

(١) لأن إلى الفجر كله من الليل.

- **الخامس من المخصصات المتصلة: التخصيص بالتقييد:**

هكذا اختاره السمعاني قال في «قواطع الأدلة» (١/ ٢٢٥):

«وأمَّا التخصيص بالتقييد: مثل قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وكقوله: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [المجادلة: ٤]، فلمَّا قيَّد الرقبة بالإيمان، والصيام بالتتابع خص عموم الرقاب وعموم الصيام، فلم يجز من الرقاب إلَّا المؤمنة، ومن الصيام إلَّا المتتابع، وكان لولا التقييد لصح الإجزاء بكل رقبة مؤمنة كانت أو كافرة، وكل صيام متتابعًا كان أو متفرقًا، وصار التقييد الشرعي تخصيصًا لكل عموم ورد به السمع.

- **[جواز تقييد العموم بجملة شروط، وبالصفة، والغاية والشرط معًا:]**

ويجوز تقييد العموم بشرطين أو أكثر، وإذا زيدت شروط تقييده كان أضيق لتخصيص عمومه، ويجوز أن يجمع في تقييد العموم بين شرط وصفة وغاية، فإذا قال: إذا قدم زيد صحيحًا إلى رمضان فأعط عمرًا درهمًا، كان قدوم زيد شرطًا، وصحته صفة، وإلى رمضان غاية، ودفع الدرهم إلى عمرو حكمًا يلزم بمجموع الشرط والصفة والغاية». اهـ.

- **السادس من المخصصات المتصلة: التخصيص بالبدل:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٣٥٠/ وما بعدها):

«التخصيص بالبدل: أعني بدل البعض من الكل، نحو: أكلت الرغيف ثلثه[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَمُواْ وَصَمُّواْ كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ [المائدة: ٧١] ذكره ابن الحاجب في مختصره، وأنكره الصفي الهندي، قال: لأنَّ المبدل كالمطروح، فلم يتحقق فيه معنى الإخراج، والتخصيص لابدَّ فيه من الإخراج، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] أنَّ تقديره: ولله حج البيت على من استطاع، وكذا أنكره الأصفهانيّ شارح «المحصول»، وهذا أحد المذاهب فيه، والأكثرون على أنه ليس في نية الطرح.

قال السِّيرافي: زعم النحويّون أنه في حكم تنحية الأوَّل، وهو المبدل منه، ولا يريدون بذلك إلغاؤه، وإنَّما مرادهم أنَّ البدل قائم بنفسه، وليس تبيينًا للأول كتبيين النعت الذي هو تمام المنعوت، وهو معه كالشيء الواحد، ومنهم من قال: لا يحسن عَدَّ البدل، لأنَّ الأول في قولنا: أكلت الرغيف ثلثه، يشبه العام المراد به الخصوص، لا العام المخصوص.

---

(١) ومثاله أيضًا: وأكرم القوم علماءهم، ذكره الشوكاني في «الإرشاد» (٢/ ٦٧٤) حيث نقل نص كلام الزركشي بلا زيادة عدا هذا المثال، وهذا حاله في كل كتابه «إرشاد الفحول» إلَّا ما نَدُر.

• **تنبيهات:**

الأول: إذا جعلناه من المخصصات فلا يجيء فيه خلاف الاستثناء في اشتراط بقاء الأكثر؛ بل سواء قلّ ذلك البعض أو ساواه أو زاد عليه، كأكلت الرغيف ثلثه أو نصفه أو ثلثيه.

الثاني: يلتحق ببدل البعض في ذلك بَدَلُ الاشتمال؛ لأنَّ في كليهما بيانًا وتخصيصًا للمبدل منه». اهـ.

• **السابع من المخصصات المتصلة: التخصيص بالحال**

قال الشوكاني في: «إرشاد الفحول» (٢/ ٦٧٥):

«التخصيص بالحال، وهو في المعنى كالصفة، لأنَّ قولك: أكرم من جاءك راكبًا، يفيد تخصيص الإكرام بمن ثبتت له صفة الركوب، وإذا جاء بعد جُمَلٍ فإنه يكون للجميع، قال البيضاوي: بالاتفاق، نحو: أكرم بني تميم، وأعط بني هاشم نازلين بك. وفي دعوى الاتفاق نظر، فإنه ذكر الفخر الرازي في «المحصول» بأنه يختص بالجملة الأخيرة؛ على قول أبي حنيفة، أو بالكل على قول الشافعي». اهـ.

• **الثامن من المخصصات المتصلة: التخصيص بالظرفين والجار والمجْرور:**

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ٦٧٥- ٦٧٦):

«التخصيص بالظرف والجار والمجرور: نحو: أكرم زيدًا اليوم، أو في مكان كذا، وإذا تعقب أحدُهما جملًا، كان عائدًا إلى الجميع.

وقد ادَّعى البيضاوي الاتفاق على ذلك، كما ادَّعاه في الحال، ويعترض عليه بما في «المحصول» فإنه قال في الظرف والجار والمجرور: إنهما يختصان بالجملة الأخيرة، على قول أبي حنيفة، أو بالكل على قول الشافعي، كما قال في الحال، ويؤيد ما قاله البيضاوي، ما قاله أبو البركات ابن تيمية، فإنه قال: فأمَّا الجار والمجرور، فإنه ينبغي أن يتعلق بالجميع قولًا واحدًا، لتعلقه بالكلام لا بالاسم، فهو فمنزلة الشرط اللفظي.

أمَّا لو توسط فقد ذكر ابن الحاجب في مسألة «**لا يُقتل مسلم بكافر**»[١] أنَّ قولنا ضربت زيدًا يوم الجمعة وعمرًا، يقتضي أنَّ الحنفية يقيدونه بالثاني أيضًا». اهـ.

---

(١) رواه البخاري (١١١)، وقد مرَّ.

● **التاسع من المخصصات المتصلة: التخصيص بالتمييز:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٣٥٢):

«التمييز: -نحو: له عندي ملء هذا ذهبًا، -أو عندي له عشرون درهمًا، فإنَّ الإقرار يتقيد بما وقع به التمييز أو الأنواع- وإن تعقّب جملًا، فظاهر كلام البيضاوي عوده إلى الجميع بالاتفاق، وينبغي أن يأتي فيه ما سبق في الحال، ويشهد للخلاف عندنا ما لو قال: له عندي كذا وكذا درهمًا، فيلزمه درهمان على المذهب، وفي قول درهم وشيء، والأول ظاهر في العَوْد إلى الجميع، والثاني: ظاهر في اختصاصه بالأخيرة، وما لو قال: عليَّ خمسة وعشرون درهمًا، هل قوله: درهمًا تفسير لما يليه من الجملتين، أو هو تفسير للجملتين؟

فيه وجهان، حكاهما الشاشي في «الحلية»، ونسب الأول للإصطخري وابن خَيْرَان، والثاني: للجمهور، وبَنَيَ عليهما ما لو قال: بعتك هذا بخمسة وعشرين درهمًا، فعلى الأول لا يصح، وعلى الثاني يصح.

● **مسألة: المميِّز إذا ورد على شيئين وأمكن أن يكون مميّزًا لكل واحد منهما، وأن يكون مميزًا للمجموع،** فيه خلاف، يتخرج عليه مسألة: لو قال: إن حضتما حيضة فأنتما طالقان، وجهان: أحدهما: أنه لكل منهما، والثاني: للمجموع، وهو محال فيكون تعليقًا بمستحيل، ومِثْلُهُ: إن دخلتما هاتين الدارين.

● **[المخصص العاشر من المخصصات المتّصلة: التخصيص بالمفعول له والمفعول معه:]**

المفعول معه وله: كل منهما مُقيِّد للفعل، ويفترقان من جهة أنَّ المفعول له هو الغرض الحامل على الفعل، فهو لازم للفعل في المعنى، بخلاف المفعول معه، قال بعض النَّحْويين: وفي المفعول معه الفاعل مصاحب له، لا أنه مشترك مع صاحب الفعل في الفعل.». اهـ.

قال الشوكاني في «الإرشاد» (٢/ ٦٧٧):

«فإنَّ كل واحد منهما يقيد الفعل بما تضمنه من المعنى، فإنَّ المفعول له معناه: التصريح بالعلة التي لأجلها وقع الفعل، نحو: ضربته تأديبًا فيفيد تخصيص ذلك الفعل بتلك، والمفعول معه معناه: تقييد الفعل بتلك المعيّة، نحو: ضربته وزيدًا، فيُفيد أنَّ ذلك الضرب الواقع على المفعول به مختص بتلك الحالة التي هي المصاحبة بين ضربه وضرب زيد». اهـ.

• **المسألة (٢١٥): في بناء العام على الخاص**

قال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (٢/ ٦١٥/ وما بعدها):

«إذا تعارضت آيتان وخبران، وأحدهما عام والآخر خاص، والخاص مناف للعام، وجب تخصيص العام، سواءً تقدم العام على الخاص أو تأخر، أو جُهل التاريخ، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقال النَّبِيّ ﷺ: «**لا قطع إلَّا في ربع دينار**»[١]، وقوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤۡمِنَّۚ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وقوله ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ [المائدة: ٥]، ونحو هذا وقد أومأ أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى هذا في مواضع، فقال في رواية يعقوب بن بختان في الخبرين: يجيئان عن النَّبِيّ ﷺ متضادين لكل خبر وجهه، وقال في رواية المروذي: لا تضرب الأخبار بعضها ببعض: لكل خبر وجهه، مثل: «**من اشترى شاة مصرَّاة، فليرد معها صاعًا من تمر**»[٢]، وذكر قول النَّبِيّ ﷺ: «**الخراج بالضمان**»[٣]، وذكر مع السلم[٤]، أنَّ النَّبِيّ ﷺ نهى حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده»[٥]، وقال رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في رواية أبي طالب: حديث أم سلمة: «**من أراد أن يضحي فلا يأخذ من شعره ولا أظفاره**»[٦]، وحديث عائشة عام[٧]، وحديث أم سلمة مخصوص، فهو آكد؛ لأنه قد خُصَّ من العام: إذا أراد أن يضحي أمسك، وإذا بعث لم يُمسك، هذا على وجهه، وهذا على وجهه.

وفي رواية عبد اللَّه وقد سأله عن الثوب تصيبه الجنابة فقال: أذهب إلى الحديثين، حديث سليمان بن يسار عن عائشة: «أنَّ النَّبِيّ ﷺ كان يغسله»[٨]، وحديث الأسود عن

---

(١) متفق عليه، وقد مرَّ.

(٢) متفق عليه وقد سبق تخريجه.

(٣) حديث صحيح سبق تخريجه، وممن رواه الترمذي (١٢٨٥)، وقال: حديث حسن صحيح.

(٤) وهو الحديث الذي رواه البخاري في «صحيحه» (٢٢٣٩)، ومسلم (١٢٧/ ١٦٠٤) عن ابن عباس مرفوعًا: «**من أسلف فليسلف في كيلٍ معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم**» قال المجد في المنتقى، ح: (٢٢٨٦):

«وهو حجة في السَّلم في مُنْقَطِع الجنس حالة العقد». اهـ.

(٥) رواه أبو داود في «سننه» (٣٥٠٣)، وابن ماجه (٢١٨٧)، والنسائي (٤٦١٣)، والترمذي (١٢٣٤)، وقال: حديث حسن صحيح، وصححه المجد في «المنتقى» (٢١٨٤)، وابن حبان في «صحيحه» (٤٩٨٥)، وصححه النسائي في «سننه» (٤٦١٢).

(٦) رواه مسلم (٤١/ ١٩٧٧)، وقد مضى.

(٧) رواه البخاري (١٦٩٨)، ومسلم (٣٥٩/ ١٣٢١) قالت: «كان رسول اللَّه ﷺ يهدي من المدينة فأفْتِلُ قلائد هديه، ثُمَّ لا يجتنب شيئًا ممَّا يجتنب المُحْرِم».

(٨) رواه البخاري (٢٢٩) في صحيحه، ومسلم (١٠٥/ ٢٨٨).

عائشة: «أنَّ النَّبِيّ ﷺ فركه»[١]: أذهب إليهما ولا أرى أحدهما، ولهذا أمثال: منه قول النَّبِيّ ﷺ لحكيم بن حزام: «**لا تبع ما ليس عندك**» ثُمَّ أجاز السلم، السلم: بيع ما ليس في ملكه، وإنَّما هو على صفته، ومنه: الشاة المُصَرَّاة إذا اشتراها الرجل فحلبها، إن شاء ردَّها وصاعًا من تمر، وقول النَّبِيّ ﷺ: «**الخراج بالضمان**» فكان ينبغي أن يكون اللبن للمشتري؛ لأنه ضامن بمنزلة العبد إذا استعمله فأصاب به عيبًا ردَّه، فكان عليه ضمانه، تستعمل الأخبار حتى تأتي دلالة بأنَّ الخبر قبل الخبر، فيكون الأخير أَوْلى أن يؤخذ به.

وقال في رواية خطاب بن بشر، وقال له أبو عثمان الشافعي: تذهب إلى الحديث: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**»[٢]؟ فقال: قد روي عن النَّبِيّ ﷺ: «**من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة**»[٣]، فقد بيَّن أنه يستعملها، وأنه يقضي بالخاص منهما على العام، ولم يجعل أحدهما ناسخًا للآخر، وهو قول أصحاب الشافعي، ودليلنا: أنَّ الخاص يتناول ما تناوله العام بصريحه من غير احتمال، والعام يتناول بظاهره وعمومه، ويحتمل أن يكون المراد به ما عدا ما تناوله الخاص، فإذا كان كذلك وجب القضاء بالخاص، كما يجب أن يقضي بالنص الذي لا يحتمل على اللفظ المحتمل، ولأنا نجمع بين الخاص والعام، والجمع بين الدليلين أَوْلى من إسقاط أحدهما بالآخر أَوْ وَقفهما وإيقاع التعارض بينهما؛ لأنَّ كل واحد يقتضي العمل به والمصير إلى موجبه، فما أدَّى إلى استعماله كان أَوْلى، ولأنه لا يجوز تخصيص العموم بالقياس وبدليل العقل، وإن كان متقدمًا عليه، فجاز تخصيصه بالخبر الخاص وإن كان متقدمًا عليه.

وأنَّ العموم وإن كان يفيد الحكم في جميع المسمّيات، فقد بيَّنَّا أنه يفيد ذلك من طريق الظاهر، ويحتمل أن يكون المراد ما عدا ما تناوله الخاص، والخاص يتناول ما يتناوله بصريحه من غير احتمال، فوجب القضاء عليه، ولأنا أجمعنا على أنَّ قوله: «**ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة**»[٤] يُقضى به على قوله: «**في الرقة ربع العشر**»[٥]، فوجب أن

---

(١) رواه مسلم (١٠٦/ ٢٨٨).
(٢) رواه البخاري (٧٥٦)، ومسلم (٣٩٤).
(٣) رواه الدارقطني في «سننه» (١/ ٣٢٣/ رقم ١١)، وضعفه، ورواه ابن ماجه (٨٥٠)، والبيهقي في «الكبرى» (٢/ ١٦٠) قال الدارقطني في «سننه» (١/ ٣٢٣):
«وقد روي مُسندًا من طرق كلها ضعاف، والصحيح أنه مرسل»، وقال الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» (ح٣٤٦): «مشهور من حديث جابر، وله طرق عن جماعة من الصحابة وكلها معلولة». اهـ.
(٤) رواه البخاري (١٤٠٥)، ومسلم (٩٨٠).
(٥) رواه البخاري في «صحيحه» (١٤٥٤).

يقضي بقوله: «**ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة**»[١] على قوله: «**فيما سقت السماء العشر**»[٢]». اهـ.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ١٩٧- ٢٠٠):

«إذا تعارض اللفظان من صاحب الشرع، فإذا كان أحدهما خاصًّا والآخر عامًّا، مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣]، مع قوله ﷺ: «**أحلت لكم ميتتان ودمان**»[٣]، ومع قوله ﷺ: «**إيما إهاب دبع فقد طهر**»[٤]، ومثل قوله: «**فيما سقت السماء العشر**»، مع قوله ﷺ: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»، قالوا: يجب في هذا وأمثاله: أن يقضي بالخاص على العام، ولا فرق عندنا بين أن يتأخر العام ويتقدم الخاص، أوْ يرد ولا نعرف التاريخ بينهما، وقد ذكر عيسى بن أبان في الخبرين إذا تعارضا، وإن كان أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا، ولم يعرف تاريخ ما بينهما وجوهًا من الترجيح منها: أن يكون أحدهما متفقًا على استعماله كخبر العُشْر، فإنهم قالوا: إنَّ قوله: «**فيما سقت السماء العشر**» متفق على استعماله، وخبر الأوْساق متفق على استعماله.

ومنها: أن يعمل معظم الأمة بأحدهما ونعيب على ترك العمل به، مثل الخبر في ربا الفضل[٥]، والخبر الآخر: «**لا ربا إلَّا في النسيئة**»[٦]، فإنَّ الصحابة عابوا على ابن عباس في ترك العمل بخبر أبي سعيد، وهو الخبر الذي روي في تحريم ربا الفضل، ومنها: أن يكون الرواة لأحدهما أشهر.

واعلم أنا إذا بيّنا أنَّ الخاص يُقضى به على العام بكل حال، سقطت هذه الوجوه التي ذهب إليها في الترجيح، ويُقال: إنَّ قوله في خبر الأوساق: أنَّ الأمة لم يتفقوا على استعماله، فليس ذلك أكثر من أنا تركنا العمل به، وهذا لا يُضْعف الخبر، وعلى أنَّ

(١) متفق عليه البخاري (١٤٥٩)، ومسلم (٩٧٩).
(٢) متفق عليه وقد مرَّ.
(٣) رواه ابن ماجه (٣٢١٨، ٣٣١١٤)، والدارقطني في «السنن» (٤/ ٢٧١/ رقم ٢٥)، والبيهقي في «الكبرى» (١/ ٢٥٤) صححه المجد في «المنتقى» (٣٦٤٨)، وصحح الدارقطني الموقوف، وكذلك ابن حجر في «التلخيص» (ح١١)، وقال له حكم الرفع، وضعف طرق المرفوع، وكذلك صحح الموقوف أبو زرعة وأبو حاتم.
(٤) رواه مسلم (٣٦٦).
(٥) متفق عليه: البخاري (٢١٧٦)، ومسلم (١٥٩١).
(٦) رواه مسلم (١٢١٧)، والبخاري (٢١٧٨).

قوله ﷺ: «**فيما سقت السماء والعشر**» متفق على استعماله في الأوسق الخمسة فما زاد، فأمَّا فيما دون الأوسق الخمسة فلا، واستعمال الأُمَّة الخبر فيما وراء الأوسق الخمسة لا يوجب ترجيحًا، وأيضًا يُقال لهم: لم قلتم: إنَّ استعمال الخبر من الأمة على الجملة يوجب ترجيحًا للخبر، وكلا الخبرين ورد مورد الصحة؟ ولا عذر لأحد في ترك العمل بواحد منهما لأنَّ الدليل الذي دلَّ على وجوب العمل بأحد الخبرين، هو الدليل الذي دلَّ على وجوب العمل بالخبر الآخر، ومتى طولبوا بمثل هذا لم يمكنهم القيام بحجّة فيما زعموه». اهـ.

❊ ❊ ❊

«فصل»

[١١]

«المُطْلَق والمُقَيَّد»

- **وفيه مسائل:**

- **المسألة (٢١٦): تعريف المطلق والمقيَّد:**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ٦٣٠/ وما بعدها):

«المطلق: ما تناول واحدًا غير معيَّن باعتبار حقيقة شاملة لجنسه[١]، نحو قوله ﷻ: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المجادلة: ٣]، وقوله ﷺ: «**لا نكاح إلَّا بولي**»[٢] فكل واحد من لفظ الرقبة والولي قد تناول واحدًا غير معين من جنس الرقاب والأولياء، والمقيد: ما تناول معينًا، نحو: أعتق زيدًا من العبيد، أو موصوفًا بوصف زائد على حقيقة جنسه، نحو: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء: ٩٢]، و﴿فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ﴾ [النساء: ٩٢]، وَصَفَ الرقبة بالإيمان، والشهرين بالتتابع، وذلك وصف زائد على حقيقة جنس الرقبة والشهرين؛ لأنَّ الرقبة قد تكون مؤمنة وكافرة، والشهرين قد يكونان متتابعين وغير متتابعين.

وقد سبق في تعريف حدّ العام[٣]: أنه اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي فقط؛ أي: بالنظر إلى تجرّدها عن كل عارض يلحقها من وحدة وتعدّد وطول وقصر وصِغر وكِبَر، هو المطلق، فالمقيّد يقابله؛ أي: يقابل المطلق بهذا التفسير؛ لأنهما في الأصل متقابلان، فإذا

---

(١) وقال الزركشي في «البحر» (٣/ ٤١٣):

«المطلق: ما دلَّ على الماهية بلا قيد من حيث هي هي، وقال في: «المحصول»: ما دلَّ على الماهية من غير أن يكون له دلالة على شيء من قيودها، وقول الغزالي في: «المستصفى»: اللفظ بالنسبة إلى اشتراك المعنى وخصوصيته ينقسم إلى لفظ لا يدلّ على غير واحد كزيد وعمرو، وإلى ما يدلّ على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد، ونسميه مطلقًا، فالمطلق: هو اللفظ الدال على معنى لا يكون تصوّره مانعًا من وقوع الشركة فيه، وقال ابن الحاجب: المطلق ما دلَّ على شائع في جنسه». اهـ.

(٢) تقدم تخريجه مرارًا.

(٣) قال السمعاني في «القواطع» (١/ ٢٢٨):

«وممَّا يتعلق بباب العموم والخصوص: مسألة المطلق والمقيّد». اهـ.

ظهر أنَّ المطلق: هو اللفظ الدال على الماهية المجرّدة عن العوارض، التي من شأنها أن يلحقها أو بعضها، فالمقيّد: هو اللفظ الدال على الماهية مع تلك العوارض أو بعضها.

وقال الآمدي: المطلق هو النكرة في سياق الإثبات، كقولنا: رجل، والمقيّد: ما كان من الألفاظ دالًّا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه، كقولنا: رجل عالم، وهذا معنى ما ذكرناه في المُقيّد، والمعاني متقاربة فيما ذكرناه في المطلق والمقيد لا يكاد يظهر بينها تفاوت؛ لأنَّ قولنا: رقبة، هو لفظ تناول واحدًا من جنسه -يعني: جنس الرقاب- غير معين، وهو لفظ دلَّ على ماهية الرقبة من حيث هي هي؛ أي: مجردة عن العوارض -يعني: الصفات- وهو نكرة في سياق الإثبات، وقولنا: رقبة مؤمنة، هو لفظ تناول موصوفًا بأمر زائد على ماهيّته وهو لفظ دلَّ على الماهية مع بعض عوارضها، وهو لفظ دلَّ على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه، وربَّما ظهر التفاوت بين هذه التعريفات عند تدقيق النظر بصورة نادرة، أو خفية، لكنَّا لم نَسْبُرْ ذلك.

- **[المطلق قسمان:]**

تنبيه: الإطلاق والتقييد يكونان تارة في الأمر، نحو: اعتق رقبة، وأعتق رقبة مؤمنة، وتارة في الخبر(١)، نحو: «**لا نكاح إلَّا بوليّ وشاهدين**»، «**لا نكاح إلَّا بولي مرشد وشاهدي عدل**»(٢).

---

(١) قال الزركشي في «البحر» (٣/ ٤١٥): «التحقيق أنَّ المطلق قسمان: أحدهما: أن يقع في الإنشاء، فهذا يدلّ على نفس الحقيقة من غير تعرّض لأمر زائد، وهو معنى قولهم: المطلق: هو التعرض للذوات دون الصفات، لا بالنفي ولا بالإثبات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ﴾ [البقرة: ٦٧]، والثاني: أن يقع في الأخبار، مثل رأيت رجلًا، فهو لإثبات واحد مُبْهَم من ذلك الجنس غير معلوم التَّعْيين عند السامع، وجعل مقابلًا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة، ولاسترساله على جميع الأفراد يُشبه العموم، ولهذا قيل: إنه عام عموم بدل.
والإطلاق والتقييد من عوارض الألفاظ باعتبار معانيها اصطلاحًا، وإن أُطْلِقَ على المعاني فلا مشاحّة في الاصطلاح، وهما أمران نسبيّان باعتبار الطرفين، ويرتقي إلى مطلق لا إطلاق بعده كالمعلوم، وإلى مقيد لا تقييد بعده كزيد، وبينهما وسائط». اهـ.

(٢) رواه البيهقي في السنن الكبرى (٧/ ١١١، ١١٢)، والدارقطني في «سننه» (٣/ ٢٢٥)، والشافعي في «مسنده» من قول ابن عباس (١١٣٣)، وضعفه الدارقطني في «سننه» (٣/ ٢٢٥/ رقم (١٩)، وضعفه أبو الطيب في «التعليق المغني» (٣/ ٢٢٥) بالانقطاع ولأنَّ في روايته متروك وهو عبد اللَّه بن محرز، ورواية الشافعي مرسلة، وكذلك في سنده بكر بن بكار ضعيف، وثابت بن زهير قال البخاري منكر الحديث، قاله ابن عدي والزيلعي، وذلك على روايات الحديث المختلفة، ولكن العمل على الحديث، وقال البيهقي: والمحفوظ الموقوف، وفي رواية البيهقي عدي بن الفضل ضعيف، [«التلخيص الحبير» (ح١٦١٨)].

● **الإطلاق والتقييد في الألفاظ: مستعاران منهما في الأشخاص**: يقال: رجل أو حيوان مطلق: إذا خلا من قيد أو عِقال، ومقيّد: إذا كان في رجله قيد أو عِقال أو نحو ذلك من موانع الحيوان من الحركة الطبيعية الاختيارية التي ينتشر بها بين جنسه، فإذا قلنا: اعتق رقبة، فهذه الرقبة الشائعة في جنسها شيوع الحيوان المطلق بحركته الاختيارية بين جنسه، وإذا قلنا: اعتق رقبة مؤمنة كانت هذه الصفة لها، كالقيد المميّز للحيوان المقيّد من بين أفراد جنسه، ومانعة لها من الشيوع كالقيد المانع للحيوان بالحركة في جنسه». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٤١٥):

«**وقال الهندي**: المطلق الحقيقي: ما دلَّ على الماهية فقط، والإضافي: يختلف نحو: رجل، ورقبة، فإنه مطلق بالإضافة إلى: رجل عالم، ورقبة مؤمنة، ومُقيّد بالإضافة إلى الحقيقي، لأنه يدلّ على واحد شائع، وهما قيدان زائدان على الماهية، والمقيد مقابلهما، قال صاحب «خلاصة المأخذ»: اختيار مشايخ خراسان وما وراء النهر: أنَّ المطلق ثابت في الأذهان دون الأعيان، وحكمه حكم العالم إلى قيام دليل التعيين». اهـ.

● **المسألة (٢١٧) مراتب المقيّد في تقييده:**

قال نجم الدين الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوْضة» (٢/ ٦٣٣/ وما بعدها):

«وتتفاوت مراتب المقيّد في تقييده باعتبار قِلة القيود وكثرتها، فما كانت قيُوده أكثر، كانت رتبته في التقييد أعْلى، وهو فيه أدْخل، فقوله: أعتق رقبة مؤمنة، مصلّية، سُنّية، حنبلية، أعلى رتبة في التقييد من قوله: أعتق رقبة مؤمنة.

وقوله ﷻ: ﴿أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا﴾ [التحريم: ٥] أعلى رتبة في التقييد من قوله: ﴿مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ﴾ لا غير.

وقوله ﷻ: ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ١١٢] أعلى وأدخل في التقييد من اقتصاره على بعض الصفات المذكورة، فكلما كُثرت الأوصاف المُخصّصة المميّزة للذات من غيرها، كانت رُتبة التخصيص والتقييد فيها أعلى». اهـ.

● **المسألة (٢١٨): اجتماع الإطلاق والتقييد في اللفظ الواحد باعتبار الجهتين:**

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٦٣٤):

«وقد يجتمع الإطلاق والتقييد في لفظ واحد باعتبار الجهتين، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] قُيّدت من حديث الدين بالإيمان، وأطلقت من حيث سواه،

كالصحة والسقم، والطول والقِصَر، والنسب والبلد، فهي مقيّدة من جهة، مطلقة من جهة.

وكذلك يُقال: فعل مُقيّد أو مطلق؛ باعتبار اختصاصه ببعض مفاعيله من ظرف زمان أو مكان ونحوه من المفاعيل، كالمصدر، والعلة، والآلة، ومحل الفعل، وعدم اختصاصه بذلك، ومثال هذا: ما سبق في: أنَّ الأمر للفور والتكرار أم لا؟ حيث قلنا: إنَّ الأمر، كقوله: «صَلِّ» مثلًا، مطلق بالنسبة إلى الزمان والمكان والآلة، لا دلالة له على شيء بعينه، فكذلك لا يدل على فور ولا تراخ، ولا مرة ولا مرار، وقد يُقيّد الفعل ببعض مفاعيله دون بعض، فيكون مُطلقًا مقيّدًا بالإضافة إلى بعضها دون بعض، كقوله: صم يوم الاثنين، فالصوم مُقيّد من جهة ظرف الزمان، مطلق من جهة ظرف المكان، ولو قال: صم في مكة يومين، لكان على العكس من ذلك». اهـ.

وقال الآمدي في «الإحكام» (٣/ ٦):

«وأمَّا المقيّد، فإنه يطلق باعتبارين: الأول: ما كان من الألفاظ الدالة على مدلول معين كزيد وعمرو وهذا الرجل، والثاني: ما كان من الألفاظ دالًا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه، كقولك: دينار مصري، ودرهم مكّي، وهذا النوع من المقيد، وإن كان مطلقًا في جنسه من حيث هو دينار مصري، ودرهم مكّي، غير أنه مُقيد بالنسبة إلى مطلق الدينار والدرهم، فهو مطلق من وجه، ومقيد من وجه». اهـ.

● **المسألة (٢١٩): أقسام حمل المطلق على المقيّد:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٤١٦):

«اعلم أنَّ الخطاب إذا ورد مطلقًا لا مُقيّد له حُمل على إطلاقه، أو مُقيّدًا لا مطلق له حمل على تقييده، وإن ورد مطلقًا في موضع، ومقيدًا في موضع، فالكلام في مقامين:

أحدهما: في المقيد هل يجب أن يكون حاله مقصورًا على الشرط في مقامين: أحدهما: في المقيد هل يجب أن يكون حاله مقصورًا على الشرط المقيد به أم لا؟ والثاني: في المطلق هل يجب حمله على حكم المقيد من جنسه أم لا؟

(١) أمَّا الأوَّل: فهو البحث في أنَّ مفهوم الشرط والصفة حجة أم لا[(١)]؟.

---

(١) أمَّا مفهوم الشرط: فالمراد به ما دخل عليه أحد الحرفين: «إن»، و«إذا» أو ما يقوم مقامهما ممَّا يدلّ على سببية الأول ومسبّبة الثاني، كقوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩] فعدم التقوى سبب لعدم الفرقان وهو مفهوم الشرط، وأمَّا مفهوم الصفة: فهو تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف نحو: «في **سائمة الغنم زكاة**» فمفهومه أنَّ الغنم غير المتصفة بالسوم لا زكاة فيه، وهما حجة كما سيأتي إن شاء اللَّه.

فإن قلنا: ليس بحجة لم يحمل المطلق على المقيّد، وإن قلنا حجة حُمل.

ولابدَّ في الحمل من تقديم كون القيد شرطًا فيما قُيّد به، والأصوليّون أهملوا ذِكره هنا لوضوحه، وإنَّما تعرض له الماوردي والرُّوياني، واعتبرا معنى المقيد، فإن كان خاصًّا ثبت حكم التقييد، وإن كان عامًّا يسقط حكمه، فالأوّل كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ [النساء: ٤٣]، إلى قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾ [النساء: ٤٣]، فتقييد التيمم بالمرض والسفر شرط في إباحته.

والثاني: كقوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١] فليس الخوف شرطًا في القصر.

(٢) وأمَّا الثاني: فهو المقصود بعد ثبوت كون التقييد شرطًا في المقيّد، فينقسم المطلق والمقيد إلى أقسام:

أحدها: أن يختلفا في السبب والحكم، فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق: كتقييد الشهادة بالعدالة، وإطلاق الرقبة في الكفارة، وشرط الآمدي أن يكونا ثبوتيين، فإن لم يكن، كما إذا قال في كفارة الظهار: أعتق رقبة، وقال: لا تملك رقبة كافرة، فلا خلاف أنَّ المقيد يوجب تقييد الرقبة المطلقة بالمسلمة في هذه الصورة.

واعلم أنَّ الاتفاق في هذا القسم نقله القاضي أبو بكر وإمام الحرمين وإلْكيا وابن بَرْهان والآمدي وغيرهم.

وذكر الباجيّ عن القاضي محمد من المالكية، أنَّ مذهب مالك في هذا: حمل المطلق على المقيّد؛ وأخذ ذلك من رواية رُويت عنه أنه قال: عجبت من رجل عظيم من أهل العلم يقول: إنَّ التيمم إلى الكوعين، فقيل له: إنه حمل ذلك على آية القطع، فقال: أين هو من آية الوضوء؟ قال الباجيّ وهذا التأويل غير مسلم؛ لأنه يحتمل حمله عليه بقياس أو علَّة، وإنَّما الخلاف في الحمل بمقتضى اللفظ، وسيأتي حكاية قول الشافعي في كفارة القتل أنه يجزئ فيها الإطعام كما في الظهار.

قلت: ومن هذا كله يخرج خلاف في حمل المطلق على المقيّد في هذا القسم، وينبغي التفاته إلى أنه من باب القياس أو اللفظ، فإن قلنا من باب القياس امتنع؛ لأنَّ من شرط القياس اتحاد الحكم، والحكم هنا مختلف، حيث اطلق الإطعام وقيّد الصيام[1].

---

(١) قال نجم الدين في «شرحه» (٢/ ٦٤٤):

«ومثال اختلاف السبب والحكم: تقييد الصوم بالتتابع في كفارة اليمين، وإطلاق الإطعام في كفارة=

القسم الثاني: أن يتفقا في السبب والحكم، فيحمل أحدهما على الآخر، كما لو قال: إن ظاهرتَ فأعتق رقبة، وقال في موضع آخر: إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة، وأبو حنيفة يوافق في هذا القسم، كما قاله أبو زيد في «الأسرار»، وأبو منصور في «تفسيره»، وغيرهما، ولهذا حمل قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩] **على قراءة ابن مسعود**: «متتابعات»، وكذا لو قيل له: تَغَدَّ عندي اليوم، فقال له: واللَّه لا أتغدَّى، حمل على ذلك اليوم حتى لا يحنث بغيره وممَّن نقل الاتفاق في هذا القسم: القاضيان أبو بكر وعبد الوهّاب وابن فُوْرَك وإلْكيا الطبري، وغيرهم، وكإطلاق تحريم الدم في موضع وتقييد في موضع بالمسفوح[1]، وكقوله: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْۗ﴾ [النساء: ٤٣]، وقال في موضع آخر: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُۚ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾ [الشورى: ٢٠]، فإنه لو قيل: نحن نرى من يطلب الدنيا طلبًا حثيثًا ولا يحصل له شيء، قلنا: قال تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾ [الإسراء: ١٨]، فعلق ما يؤتيه بالمشيئة والإرادة، فحمل المطلق على المقيّد، وكإطلاق المسح في قوله: «**يمسح المسافر ثلاثة أيام**»[2]، والتقييد بقوله: «**إذا تطهر فلبس خفيه**»[3]، وقوله: «**لا نكاح إلَّا بولي**» مع قوله: «**إلَّا بولي مُرْشِد**».

وقال ابن العربي في «المحصول»: هذه المسألة مسألة المفهوم، كقوله: «**في أربعين شاة شاة**»[4]، وهذا مطلق، وقوله: «**في الغنم السائمة الزكاة**»[5]، فهذا مقيّد بالسَّوْم، فإن قلنا

= الظهار، أو فدية الصوم، فلا يُحمل أحدهما على الآخر؛ لأنَّ شرط إلحاق أحدهما بالآخر اتحاد الحكم، وهو هاهنا مختلف، فينتفي الإلحاق لانتفاء شرطه، وإنَّما قلنا: إن شرط الإلحاق اتحاد الحكم، لأنَّ المطلق والمقيد لما كان حكمهما بالنظر إلى كل منهما بانفراده مختلفًا، كان فائدة حمل أحدهما على الآخر اتحاد الحكم والتخلص من تعدده وتعارضه، اللذين هما على خلاف الأصل، وإذا كان حكمهما مختلفًا بالنصَّ انتفت الفائدة المذكورة، فامتنع الإلحاق». اهـ قلت: فهنا الظهار سبب، والحكم الإطعام، والثاني الحنث سبب والحكم الصيام، فاختلفا في الحكم والسبب.

(١) وهو قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣]، وقيّد بقوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: ١٤٥].

(٢) رواه النسائي (١٢٦، ١٢٧)، وابن ماجه (٤٧٨)، والترمذي (٩٦)، وقال: حسن صحيح، ونقل عن البخاري تحسين الحديث، وابن خزيمة في «صحيحه» (١٧)، والدارقطني في «سننه» (١/ ١٩٦/ رقم ١٥)، وحسنه المجد في «المنتقى» (٢٣١)، وصححه الخطابي، [«التلخيص الحبير» (ح٢١٧)].

(٣) رواه البخاري (٢٠٦)، ومسلم (٧٩/ ٢٧٤).

(٤) و(٥) رواهما البخاري (١٤٥٤).

بالمفهوم حملنا المطلق على المقيّد على الخلاف، والسبب واحد وهو الملك للمال الباقي، والحكم واحد، وهو وجوب الزكاة. اهـ.

وظاهره جريان خلاف الحنفية في هذا القسم منكرو المفهوم، وبه صرح ابن بَرْهان في الأوسط فقال: اختلف أصحاب أبي حنيفة في هذا القسم، فذهب بعضهم إلى أنه لا يحمل، والصحيح من مذهبهم أنه يحمل». اهـ.

قال الطوفيّ في «شرحه» (٢/ ٦٣٥/ وما بعدها):

«أحدها: أن يتحدا في السبب والحكم، وهو المراد باتحادهما سببًا وحكمًا؛ أي: يكون سببهما واحدًا وحكمهما واحدًا، نحو قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**لا نكاح إلَّا بولي وشهود**» مع قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**لا نكاح إلَّا بولي مرشد وشاهدي عدل**» فالأول مطلق في الولي بالنسبة إلى الرُّشد والغيِّ، وفي الشهود بالنسبة إلى العدلة والفسق.

والثاني: مقيّد بالرشد في الولي والعدالة في الشهود وهما متحدان سببًا وحكمًا، لأنَّ سببهما النكاح، وحكمهما نفيُه إلَّا بولي وشهود، فيُحمل المطلق على المُقيدّ هاهنا، ويُعتبر رشدُ الولي وعدالة الشهود، خلافًا لأبي حنيفة في ذلك.

- **[وجه وجوب حمل المطلق على المقيد:]**

ولنا على وجوب حمل المطلق على المقيد هاهنا: أنَّ إعمالهما يعني العمل بهما أو إلغاؤهما أو أحدهما ممتنع، وترجيح بلا مُرجّح، وتقرير الدليل: أنَّ المطلق والمقيّد إذا اجتمعا فلا يخلو، إمَّا أن نعمل بهما أو نُلغيهما فلا نعمل بواحد منهما، أو تعمل بأحدهما ونُلغي الآخر، أو نجمع بينهما بحمل أحدهما على الآخر.

والأول: وهو العمل بهما ممتنع لإفضائه إلى التناقض؛ إذْ لا يلزم أن يعتبر الرّشد في الولي مثلًا، ولا يعتبره، ويشترط العدالة في الشهود، ولا يعتبرها وهو محال.

والثاني: وهو إلغاؤهما ممتنع أيضًا، لإفضائه إلى خلوّ الواقعة عن حكم، مع ورود النص فيهما، وإلى تعطيل النص مع إمكان استعماله.

والثالث: هو إعمال أحدهما دون الآخر ترجيح من غير مُرجّح، وهو غير جائز فيتعيّن الرابع، وهو الجمع بينهما، والعمل بهما بما ذكرنا من حمل المطلق على المُقيّد، وكان أوْلى من العكس؛ لأنه أكثر فائدة وهو المطلوب». اهـ.

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٤١٩/ وما بعدها):

«**القسم الثالث**: أن يختلفا في السبب دون الحكم، كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار، وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل، فالحكم واحد، وهو وجوب الإعتاق، لكن الظهار والقتل سببان مختلفان، فهذا هو موضع الخلاف بين الحنفية والشافعية.

وأمَّا عكس هذا القسم وهو: اتحاد السبب واختلاف الحكم، فظاهر إطلاقهم أنه لا خلاف فيه، لكن ابن العربي في: «المحصول» جعله من موضع الخلاف.

وبه تصير الأقسام أربعة، ومثّله بآية الوضوء، فإنه قيّد فيها غسل اليدين بالمرافق، وأطلق في آية التيمم، كقوله: ﴿وَأَيْدِيكُم مِّنْهُۚ﴾ [المائدة: ٦]، فإنَّ السبب واحد وهو الحدث». اهـ.

قال الطوفي على القسم الثالث وهو: الاتحاد في الحكم مع الاختلاف في السبب في «شرحه» (٢/ ٦٣٩ وما عبدها):

«يُحمل المطلق على المقيد عند القاضي والمالكية وبعض الشافعية، وخالف بعضهم؛ أي: بعض الشافعي، وأكثر الحنفية وأبو إسحاق بن شاقلا من أصحابنا، فقالوا: لا يُحمْل على المقيّد هاهنا، وقد روي عن أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما يدلّ على هذا أيضًا، وذلك لأنَّ من أثبت حمل المطلق على المقيّد، نظر إلى اتحاد الحُكم، ومن نفاه نظر إلى اختلاف السبب، وكلا النظرين ليس كافيًا في مستند الحَمْل وعدمه.

احتج النافي لحمل المطلق على المقيّد بأن قال: لعلَّ إطلاق الشارع الحكم في موضع، وتقييده في آخر؛ لتفاوت الحُكْمَيْن في الرتبة عنده، مثل أن يعلم أنَّ المعصية في الظهار أخف منها في القتل، فلذلك لم يُقيد فيه الرقبة بالإيمان تغليظًا على المكلف في الأغلظ، وتخفيفًا عنه في الأخف، مناسبة منه وعدلًا، فتسْوِيَّتُنا بينهما بحمل المطلق على المقيّد، عكس مقصود الشارع إظهار تفاوت الحكمين، وإن احتمل وجود المانع من الحمل وعدمه، والأصل عدم جوازه، وجب أن يُستصحب فيه حال عدم الجواز، ولا يُقدّم على ما يحتمل الإفضاء إلى عكس مقصود الشارع.

واحتج المثبت لحمل المطلق على المقيّد بوجوه:

أحدها: أن عادة العرب في لغتها: إطلاق الكلام في موضع، وتقييده في آخر، والقرآن والسنة واردان بلغة العرب، فيُحمل أمرهما على عادة العرب في لُغتها، ويُحمل المطلق منهما على المقيد.

الوجه الثاني: أنه قد عُلم من الشرع بناءُ قواعده بعضها على بعض، كتخصيص العام بالخاص، وتبيين المجمل بالمُبيّن فكذا هاهنا يُحمل المطلق على المقيّد؛ لأنه منه؛ أي: لأنَّ المطلق من قبيل المُجْمَل لاحتماله أمرين فأكثر، كالرقبة التي تحتمل الإيمان والكفر، فتُحمل على

المقيّد؛ لأنه كالمبيّن؛ بل هو مُبيّن على التحقيق، بما اختص به من التقييد، أو يكون معنى قوله: لأنه منه، أنَّ المطلق والمقيّد من جملة قواعد الشرع التي ينبغي بناءُ بعضها على بعض.

الوجه الثالث: أنَّ حمل المطلق على المقيد قد وقع في الشرع، واتفقنا على وجوبه، حيث قيّدنا مطلق قوله تعالى في المُداينة: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] بقوله تعالى في المراجعة: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وحيث وجب في هذه الصورة فليجب في نظائرها؛ إذْ حكم الامتثال واحد.

قلت: مأخذ الخلاف هاهنا: أنَّ إطلاق المتكلم في مَوْضع، وتقييده في آخر، هل هو ظاهر في إرادته تقييد المطلق، بناءً على ما ذُكِرَ من قاعدة أهل اللغة، وأنهم يُطلقون في موضع اتكالًا على ما قيّدوه في غيره، أوْ هو ظاهر في عدم إرادته التقييد، بناءً على أنه لو أراد التقييد لقيّد، وهو استدلال يَقْرب من دلالة مفهوم المخالفة، لأنَّ القائل يقول: لما قيّد الرقبة في القتل دون الظهار، دلَّ على أنه لم يشترط فيها الإيمان، وإلَّا لقيّد فيها، كما قيّد في القتل، وهو في الحقيقة استدلال بالسكوت عن تقييد المطلق، وفيه ما فيه، والبحث متقابل من الطرفين.

فإذا اختلف الحكم فلا حمل، هذا هو القسم الثالث من أقسام حمل المطلق على المقيّد، وهو أن يختلف حُكمهما، فلا يحمل أحدهما على الآخر، سواءً اتفق تَسَبُبُهمَا أو اختلف، كتقييد الصوم بالتتابع في كفارة اليمين وإطلاق الطعام فيها(١)، فإنَّ سببهما واحد وهو كفارة اليمين، وحكمهما مختلف، وهو الصوم والإطعام، قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

ومثال اختلاف السبب والحكم: تقييد الصوم بالتتابع في كفارة اليمين، وإطلاق الإطعام في كفارة الظهار، أوْ فدية الصوم، فلا يُحْمَلُ أحدهما على الآخر، لأنَّ شرط إلحاق أحدهما بالآخر اتحادُه؛ أي: اتحاد الحكم، وهو هاهنا مختلف فينتفي الإلحاق لانتفاء شرطه.

وإنَّما قلنا: إنَّ شرط الإلحاق اتحاد الحكم؛ لأنَّ المطلق والمقيّد لما كان حكمهما بالنظر إلى كل منهما بانفراده مختلفًا، كان فائدة حمل أحدهما على الآخر: اتحاد الحكم، والتخلّص من تعدده وتعارضه اللَّذيْن هما على خلاف الأصل، وإذا كان حكمهما مختلفًا بالنصّ انتفت الفائدة المذكورة فامتنع الإلحاق، وقد بان بقولنا: إن الحُكم إذا اختلف امتنع الإلحاق، سواءً اتفق السبب أو اختلف، أنَّ أقسام حمل المطلق على المقيّد أربعة، لأنَّ

(١) وكذلك في نفس كفارة اليمين قيّد الإطعام بالوسط، وأطلق الكسوة.

السبب، والحكم إما أن يتفقا أو يختلفا، أو يتفق الحكم ويختلف السبب، أو يختلف الحكم ويتفق السبب، وقد بانت بأمثلتها، وهذه أصح وأضبط من القسمة المذكورة قبل، وإن كان الموجب لها أنَّ ظاهر الأقسام في «المختصر» ثلاثة، وإن كان الثالث وهو ما إذا اختلف الحُكم يتضمن الرابع بتقدير اتفاق السبب واختلافه فاعلم ذلك». اهـ.

● **المسألة (٢٢٠): إذا اجتمع مطلق ومقيّدان متضادّان حُمل على أشبههما**

قال نجم الدين الطوفيّ في: «شرح مختصر الرَّوْضة» (٢/ ٦٤٥/ وما بعدها):

«ومتى اجتمع مطلق ومقيّدان متضادان حُمل المطلق على أشبههما به، يعني: يُحْمل على ما هو أشبه به من المقيدين المتضادَّيْن، وهذا تفريع على القول بحمل المطلق على المُقيّد في صورة يتجه فيها ذلك، كما إذا اتفق الحكم والسبب، أو الحكم وحْدَهُ، وذلك لأنَّا: إمَّا أن نحمله عليهما جميعًا فيلزم التضاد، كالصوم هو في كفارة الظهار مُقيّد بالتتابع، وفي متعة الحج مقيّد بالتفريق قال تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦] فلو حملنا الصوم في كفارة اليمين عليهما وهو مطلق، لزم أن يجب فيه التتابع والتفريق معًا، وهو محال، أوْ لا نحمله على واحد منهما، فبطل قاعدة إلحاق المطلق بالمقيّد، والتقدير أنَّ هذا تفريع عليه، أوْ نحمله على أحدهما اعتباطًا بحسب الاختيار من غير اجتهاد، فيكون ترجيحًا بلا مُرجّح، وإذا انتفت هذه الأقسام تعيّن ما قُلناه، وهو حملُه على الأشبه به منهما بطريق النظر والاجتهاد ومثاله الأصح: أنَّ غسل الأيدي في الوضوء، ورد مُقيّدًا بالمرافق، وقطعها في السرقة مُقيّد بالكوع بالإجماع، ومسحها في التيمم ورد مطلقًا، فهل يُلحق بالقطع في تقييده بالكوع، أو بالغسل في تقييد بالمرافق، ولهذا خرج الخلاف فيه[1].

أمَّا تردد صوم كفارة اليمين بين صوم الظهار والحج، فمثال ذكره الشيخ أبو محمد بن قدامة، وفيه نظر، لأنَّ الصوم في كفارة اليمين ما ورد عن الشرع إلَّا مقيّدًا بالتتابع؛ بناءً على أنَّ العمل بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات»، وأنها إمَّا قرآن، أوْ خبر كما سبق.

نعم يصح تمثيل الشيخ أبي محمد بن قدامة به؛ بناءً على قول من لا يرى التتابع فيه، وضرب الأمثلة في أصول الفقه لا يختص بمذهب، واللَّه تعالى أعلم». اهـ.

---

(١) هذا فيما يختص بقاعدة حمل المطلق على المقيد في هذه المسألة، بعيدًا عن كون الراجح ما أيّده الدليل، وهو الذي رواه البخاري (٣٤٧)، ومسلم (٣٦٨) من حديث عمار بن ياسر وفيه: «**إنَّما كان يكفيك هكذا**»، وضرب النَّبيّ ﷺ الأرض ونفخ فيهما، ثُمَّ مسح بهما وجهه وكفيه».

قال الزركشي في «البحر» (٣/ ٤٢٦- ٤٢٧):

«فأمَّا إذا كان المطلق دائرًا بين قيدين متضادَّيْن نظر، فإن كان السبب مختلفًا لم يحمل إطلاقه على أحدهما إلَّا بدليل، فيُحمل على ما كان القياس عليه أوْلى، أوْ ما كان دليل الحكم عليه أقوى، حكى القاضي عبد الوهاب فيه الاتفاق، وليس كذلك، فقد حكى القفّال الشاشي فيه خلافًا لأصحابنا ولم يرجح شيئًا، وممَّن ذكره: الماوردي في باب الكفارات، ومثّله بالصيام في كفارة اليمين، فإنَّ لوجوب تتابعه قولين: أصحهما المنع؛ لأنه دائر بين قيدين: أحدهما يوجب التتابع وهو صوم الظهار، والآخر يوجب التفرقة وهو صوم التمتع، وليس حمله على أحدهما أوْلى من حمله على الآخر، فتُرك على إطلاقه، فيكون مُخيّرًا بين التتابع فيه والتفريق، كقضاء رمضان لما أطلق: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وهو بين هذين القيدين حُمل على إطلاقه.

ومثله بعضهم بغسل اليدين في الوضوء، فإنه ورد مُقيّدًا بالمرافق، وقطعها في السرقة مقيد بالكوع بالإجماع، ومسحهما في التيمم ورد مطلقًا، فهل يلحق بالقطع أو بالغسل؟ هذا مأخذ الخلاف، قاله الروياني، قال: والأصح حمله على ما هو أشبه به من المُقيِّدّيْن فيلحق بالغسل لأنَّ التيمم بدله.

وإن كان السبب واحدًا كما في حديث الولوغ، فإنه روي: «**إحداهن**»، و«**أولاهن**»، و«**أخراهن**»[(١)] فالمطلق على إطلاقه؛ إذ ليس إلحاقه بأحدهما أوْلى من الآخر، والقياس هنا متعذر فيتعارضان وبقي المطلق على إطلاقه، ونقول بجواز التعفير في كل واحدة من المرّات عملًا برواية إحداهن المطلقة، وقال القرافي: قد عارض رواية أولاهن رواية أخراهن، يريد بذلك: «**وعفروه الثامنة بالتراب**»[(٢)]، ومنهم من رده بأنَّ شرط التعارض تساوي الروايات وعدم وجود الترجيح في أحدهما، فأمَّا إذا وُجد ذلك وجب العمل بالراجح واطراح المرجوح، لامتناع إسقاط الراجح بمعارضته المرجوح، ذكره الشيخ ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام»». اهـ.

ويحسن في هذا السياق ذكر صورة للمطلق المقيد من بعض وجوهه في كلام نفيس وقفت عليه للإمام ابن دقيق العيد:

---

(١) وهو الحديث المتفق عليه مرفوعًا: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعًا إحداهن بالتراب**» على اختلاف الروايات، البخاري (١٧٢)، ومسلم (٨٩/ ٢٧٩، ٩١/ ٢٧٩، ٢٨٠، ٩٣/ ٢٨٠).
(٢) رواه مسلم (٩٣/ ٢٨٠).

- **صورة للمطلق المقيد من بعض الوجوه في نفس الدليل الواحد:**

وذلك في الحديث الذي رواه البخاري (٧٩٣)، ومسلم (٣٩٧)، وهو حديث المسيء صلاته المشهور من حديث أبي هريرة، وفيه أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال له: «**ثُمَّ اقرأ ما تيسَّر معك من القرآن**».

قال الحافظ الفقيه الأصولي الإمام تقي الدين ابن دقيق العيد في كتابه الجليل: «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام» (ص: ٢٦٩- ٢٧٠):

«**الطريق الثاني**: أن يجعل قوله: «**اقرأ ما تيسر معك**» مطلقًا مقيّدًا، أو عامًّا يخصص بقوله: «**لا صلاة إلَّا بفاتحة الكتاب**»[١]، وهذا يرد عليه أن يُقال: لا نسلم أنه مطلق من كل وجه؛ بل هو مقيد بقيد التيسير، الذي يقتضي التخيير في قراءة كل فرد من أفراد المتيسِّرات، وهذا القيد المخصوص يقابل التعيين، وإنَّما نظير المطلق الذي لا ينافي التعيين أن يقول: «اقرأ قرأنًا» ثُمَّ يقول: «**اقرأ بفاتحة الكتاب**» فإنه يحمل المطلق على المقيّد حينئذ، والمثال الذي يوضّح ذلك: أنه لو قال لغلامه: اشتر لي لحمًا، ولا تشتر إلَّا لحم الضأن، لم يتعارض، ولو قال: اشتر لي أيّ لحم شئت، ولا تشتر إلَّا لحم الضأن، في وقت واحد لتعارض، إلَّا أن يكون أراد بهذه العبارة ما يراد بصيغة الاستثناء، وأمَّا دعوى التخصيص فأبعد لأنَّ سياق الكلام يقتضي تيسير الأمر عليه، وإنَّما يقرُب هذا إذا جُعلت «ما» بمعنى الذي، وأريد بها شيء معين، وهو الفاتحة لكثرة حفظ المسلمين لها، فهي الميسّرة». اهـ

قلت: ولربما قيل: قوله «**ما تيسر معك**» خصوص للتيسير فقد تيسّر معه سورة الكوثر أو الإخلاص، وتيسّر مع غيره غيرها، فليس بلازم أن يكون الميسّر هو الفاتحة، فلا طعن في صورة المسألة.

غير أنه قد ثبت من روايات حديث المسيء أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال له: «**ثُمَّ اقرأ بأم القرآن وما شاء اللَّه أن تقرأ**» رواه ابن حبان في «صحيحه» (١٧٨٧/ إحسان)، وأبو داود في سننه (٨٥٩).

وهذا زيادة يتعين الأخذ بها، ولأهمية هذا الحديث عقدت كتابي: «إثبات الحجة في بيان أنَّ حديث المسيء في واجبات الصلاة هو المحجّة» الجزء السابع من: سلسلة الأبحاث الفقهية الأصولية السلفية وللَّه الحمد والمنّة.

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٧٥٦)، ومسلم (٣٩٤).

• **المسألة (٢٢١): هل يحمل المطلق على المقيّد في جانب النَّفْي والنَّهْي؟**

قال الزركشي في «البحر» (٣/ ٤٣٠/ وما بعدها)، وهو يتكلم عن شروط حمل المطلق على المقيّد عند الشافعية.

«**الشرط الثالث**: أن يكون في باب الأوامر والإثبات، وأمَّا في جانب النفي والنهي فلا، لأنه يلزم منه الإخلال باللفظ المطلق مع تناول النهي، وهو غير سائغ، ذكره الآمدي وابن الحاجب، وقالا: لا خلاف -أي: في المذهب- بمدلولهما والجمع بينهما؛ لعدم التعذّر، فإذا قال: لا تعتق مكاتبًا، لا تعتق مكاتبًا كافرًا، لم يعتق مكاتبًا كافرًا ولا مؤمنًا أيضًا؛ إذْ لو أعتقه لم يعمل بالنَّصَّين، لكن صاحب «المحصول» سوّى بين الأمر والنهي في الحَمْل، وردّ عليه القرافي بمثل ما ذكره الآمدي.

وأمَّا الأصفهاني فتبع صاحب: «المحصول»، وقال: حمل المطلق على المقيّد لا يختص بالأمر والنهي؛ بل يجري في جميع أقسام الكلام، نقول في الخبر: جاءني رجل من آل علي، ثُمَّ تقول: جاءني بقية العلويين، ومثال التمنّي: ليت لي مالًا، ثُمَّ تقول: ليت لي جملًا، فإنه يحمل عليه، قال: وإنَّما خص الأئمة الكلام بالأمر والنهي، للحاجة إليهما في معرفة الأحكام الشرعية، ولأنه إذا تحقق الأمر والنهي سهل تعديته إلى بقية أقسام الكلام. اهـ.

وخالف في ذلك الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني في كتابه في الأصول، فقال: فما كان في حكم واحد، كان أحدهما مَبْنيًّا على الآخر، كقوله عليه السلام: «**لا نكاح إلَّا بولي**»، مع قوله: «**لا نكاح إلَّا بولي مرشد وشاهدي عدل**»، ثُمَّ قال: وتحقيقه: أنَّ الجمع بين الألفاظ الواردة في الشريعة واجب على الثاني فما كان مكررًا منه كان للتأكيد، وما كان مفردًا كان مستعملًا على الترتيب، فإذا روي عنه ﷺ قوله: «**لا نكاح إلا بولي وشاهدين**»، وروي عنه: «**لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل**» جمع بين الروايتين، فكان قوله الأول المطلق داخلًا في الثاني، وحمل على التكرار، واستعمل أحدهما مع الوصف. اهـ.

وقد يُقال: لا يتصوّر توارد المطلق والمقيّد في جانب النفي ولا النهي، وما ذكروه من المثال إنَّما هو من قبيل إفراد بعض مدلول العام بحكم، وفيه ما تقدم من خلاف، وقد خرّج الهندي على أن مفهوم الصفة حجة أم لا؟ فمن أنكره لم يخصص، ومن قال به خصّص النهي العام به.

وممَّن ذكر هذا الشرط ابن دقيق العيد، وشرطه أيضًا في حمل العام على الخاص، ومثله

بحديث: «**لا يمسَّن أحدكم ذكره بيمينه**»[(١)]، وجاء في رواية: «**وهو يبول**»[(٢)]، فالأولى مطلقة، والثانية مُقَيّدة، لكن في تقييده بحال البول تنبيه على رواية الإطلاق وأوْلى، لأنه إذا كان النهي عن المس باليمين حالة الاستنجاء مع مظنة الحاجة إليها فغيره من الحالات أوْلى.

ومن العلماء من خصص النهي بمس الذكر بحالة البول أخذًا بظاهر الحديث، ومنهم من أخذ بالنهي عن مسه مطلقًا أخذًا بالإطلاق، ثُمَّ قال: ويُنظر، إن كانا حديثين، فالمعنى على ما ذكرناه، ويقدم أحدهما على الآخر، وإن كان حديثًا واحدًا ومخرجه واحد واختلف عليه الرواة، فينبغي حمل المطلق على المقيّد، ويكون زيادة من عدل وهي مقبولة عند الأصوليين والمحدّثين.

وهذا أيضًا يكون بعد النظر في دلالة المفهوم، وما يعمل به منه، وما لا يعمل به، وبعد أن ينظر في تقديم المفهوم على ظاهر العموم.

ثُمَّ قال الشيخ في موضع آخر: وهذا كله مبنيّ على ما يقوله بعضهم من أن العام في الذوات مطلق في الأحوال والأزمنة، وأمَّا على ما نختار نحن من العموم في الأحوال تبعًا للعموم في الذوات، فهو من باب العام والخاص. انتهى.

وبهذا يسهل جعل هذه الصورة من باب المطلق والمقيّد». اهـ.

قلت: ووجه المسألة: ما قاله القرطبي في «المفهم» (٣/ ٣٥٤/ح١١٩٥):

«قوله ﷺ: «**وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه**» يعني: أن النهي على نقيض الأمر، وذلك أنه لا يكون ممتثلًا بمقتضى النهي حتى لا يفعل واحدًا من آحاد ما يتناوله، ومن فعل واحدًا فقد خالف وعصى، فليس في النهي إلا ترك ما نُهي عنه مطلقًا دائمًا، وحينئذٍ يكون ممتثلًا ما أُمر بتركه بخلاف الأمر». اهـ

- **المسألة (٢٢٢): حمل المطلق على المقيد في الإباحة:**

قال الزركشي في «البحر» (٣/ ٤٣١- ٤٣٢) تبعًا للمسألة السابقة:

«**الشرط الرابع**: لا أن يكون في جانب الإباحة، ذكره ابن دقيق العيد أيضًا في الكلام على لبس المُحْرم الخف، وقال: إنَّ المطلق لا يحمل على المقيد في جانب الإباحة؛ إذْ لا تعارض بينهما، وفي المطلق زيادة. انتهى، وفيه نظر». اهـ.

قلت: فقد روى البخاري في «صحيحه» (١٥٤٢)، ومسلم (١١٧٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رجلًا قال: يا رسول اللَّه، ما يلبس المُحْرم من الثياب؟ قال رسول اللَّه ﷺ: «**لا يلبس القميص، ولا العمائم، ولا السراويلات، ولا البرانس، ولا الخفاف، إلَّا أحد لا يجد نعلين**

---

(١) رواه مسلم (٦٤/ ٢٦٧).
(٢) رواه مسلم (٦٣/ ٢٦٧).

فليلبس الخُفّين وليقطعهما أسفل من الكعبين» الحديث، وفي رواية للبخاري (١٨٤١): عن ابن عباس ﵄ قال: سمعت النَّبِيّ ﷺ يخطب بعرفات: «**من لم يجد النَّعْلين فليلبس الخفّيْن ومن لم يجد إزارًا فليلبس سراويل للمحرم**».

قال ابن حجر في «الفتح» (٤/ ٦٥):

«للمحرم: أي هذا الحكم للمحرم لا الحلال، فلا يتوقف جواز لبسه السراويل على فقد الإزار، قال القرطبيُّ: أخذ أحمد بظاهر هذا الحديث فأجاز لُبْس الخف والسراويل للمُحْرم الذي لا يجد النعلين والإزار على حالهما، واشترط الجمهور قطع الخف وفتق السراويل، فلو لبس شيئًا منهما على حاله لزمته الفدية، والدليل لهم قوله في حديث ابن عمر: «**وليقطعهما حتى يكونا أسفل من الكعبين**» فيحمل المطلق على المقيّد ويلحق النظير بالنظير لاستوائهما في الحكم، والأصح عند الشافعية والأكثر جواز لُبْس السراويل بغير فتق كقول أحمد، وقال ابن قدامة الأوْلى قطعهما عملًا بالحديث الصحيح وخروجًا من الخلاف». اهـ.

قلت: فقول ابن دقيق العيد من كلام الزركشي: «إنَّ المطلق لا يحمل على المقيد في جانب الإباحة» لربما أراد: أنَّ النَّبِيّ ﷺ أباح للمحرم لُبْس الخف في رواية ابن عباس من غير قطع، وهذا أمام عشرات الآلاف من الحجاج، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهذا في خطبة عامة، في حين الأمر بالقطع كان في حديث ابن عمر على إثر سؤال من رجل، فلم يسمعه إلَّا القليل، فكأن حديث ابن عباس للإباحة، مع مظنّة انتشار الخطبة، وعدم انتشار ما قاله للرجل بشكل خاص ولوله حكم العموم، فهذا وجهه، وهو قويّ متجّه فتستقيم المسألة بهذا الوجه، وقد استنبطته استنباطًا، ولم أقف فيه على نقل خاص فيه.

لا سيما مع الحديث المتفق عليه: «**ما خيّر رسول اللَّه ﷺ بين شيئين إلَّا اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا**» البخاري (٣٥٦٠)، ومسلم (٢٣٢٧) على من حمل الحديث على أمور الدين لا الدنيا، واللَّه تعالى أعلم.

● **المسألة (٢٢٣): يحمل المطلق على المقيد إذا لم يوجد دليل يمنع من التقييد**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٤٣٣):

«**الشرط السابع**: -يعني: من شرط حمل المطلق على المقيد عند الشافعية-: أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد، مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، فلم يقيّد بالدخول، وقيّد به في عدة الطلاق بقوله: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]،

ولم يحملوا المطلق هناك على المقيّد لقيام المانع، وهو: أنَّ تقييد المطلق أو تخصيص العام إنَّما يكون بقياس أو مرجّح، وهو هنا منتف؛ لأنَّ المتوفى عنها زوجها، أحكام الزوجية باقية في حقها بدليل أنها تُغسّله وترث منه اتفاقًا، ولو كانت في حكم المطلقات البوائن لم ترث، فلمَّا ظهر في الفرع ما يقتضي عدم إلحاقه بالأصل امتنع التقييد بالقياس أو التخصيص به». اهـ.

- **المسألة (٢٢٤): يحمل المطلق على المقيد إذا لم يمكن الجمع بينهما من غير حمل.**

قال الزركشي في «البحر» (٣/ ٤٣٢):

«**الشرط الخامس**: أن لا يمكن الجمع بينهما، فإن أمكن تعيّن إعمالهما، فإنه أوْلى من تعطيل ما دلَّ عليه أحدهما، ذكره ابن الرفعة في «المطلب» في الأصول والثمار، ومثاله: حديث ابن عمر مرفوعًا: «**من باع عبدًا وله مال فماله للبائع إلا أن يشترط المبتاع**»[1]، وجاء في رواية: «**من ابتاع عبدًا فماله للذي باعه إلَّا أن يشترط المبتاع**»[2] فإنَّ الرواية الأولى تقتضي أن بعض العبيد لا يكون له مال، فتكون الإضافة فيه للتمليك، والمال فيه محمول على ما يُملّكه السيد إيّاه، وليس كل عبد يُمَلّكه السيد مالًا.

والثانية تشمل كل عبد، فكانت الإضافة فيها إضافة تخصيص لا تمليك، فيحمل على ثيابه التي عليه، لأنَّ كل عبد لابدَّ له من ثياب يختص بها، قال: فهذه الرواية مطلقة تنزل على ما ذكرناه.

وهو أوْلى من تَقييدها بحالة تمليك السيد المال له، قال: ولا يحمل المطلق على المقيّد هنا لأنَّ الجمع ممكن». اهـ.

- **المسألة (٢٢٥): يحمل المطلق على المقيد إذا لم يكن المقيد ذُكر معه قدر زائد يمكن أن يكون القيد لأجله.**

قال الزركشي في «البحر» (٣/ ٤٣٢):

«**الشرط السادس**: أن لا يكون المقيد ذُكر معه قَدْر زائد يمكن أن يكون القيد لأجل ذلك القدر الزائد، فلا يحمل المطلق على المُقيَّد هنا قطعًا، مثاله: إنْ قتلت فأعتق رقبة، مع: إن قتلت مؤمنًا فأعتق رقبة مؤمنة، فلا يحمل المطلق هنا على المقيّد هنا في المؤمنة؛ لأنَّ التقييد هنا إنَّما جاء للقدر الزائد، وهو كون المقتول مؤمنًا.

---

(١) البخاري (٢٣٧٩).

(٢) رواه مسلم (٨٠/ ١٥٤٣).

واعلم أن مذهبنا أن الرّدة لا تحبط العمل إلَّا بشرط الوفاة على الكفر، وعند أبي حنيفة تُحبط بمجرد الردّة، واحتج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [البقرة: ٢١٧]، وأمَّا قوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾ [المائدة: ٥] فمطلق قيّدته الآية السابقة.

وأيضًا فليست الآيتان من باب المطلق والمقيد؛ بل من باب العام والخاص، فنُعمل الخاص على أنَّ الآية التي تمسك بها الحنفية مقيّدة، وهو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥] فبيّن أنَّ المراد من مات على الكفر، لأنَّ من مات مؤمنًا لا يكون في الآخرة خاسرًا، فالمراد في الآيتين التقييد، وليس فيهما مطلق ومقيّد، على أنَّ الشافعي نص في «الأم» على أنَّ الردة بمجردها تحبط العمل، وإن لم تتصل بالموت، على معنى ذهاب الأجر». اهـ.

● **المسألة (٢٢٦): لا يحمل المطلق على المقيد حتى لا يكون للمطلق إلَّا أصل واحد**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٤٢٦):

«**الشرط الثاني**: أن لا يكون للمطلق إلَّا أصل واحد، كاشتراط العدالة في الشهود على الرجعة والوصية قال تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

وقال تعالى: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٦]، وإطلاقه الشهادة في البيوع وغيرها قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله في الدّين: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] -فهي شرط في الجميع- يعني العدالة-.

وكذا تقييده ميراث الزوجين بقوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١٢]، وإطلاقه الميراث فيما أطلق فيه، وكان ما أطلق من المواريث كلها بعد الوصية والدين - يعني: وإن لم يشترط أن يكون بعد الوصية والدين- .». اهـ.

● **المسألة (٢٢٧): كل ما ذُكر في مخصصات العموم هو بعينه جار في تقييد المطلق:**

قال الآمدي في «الإحكام» (٣/ ٦):

«وإذا عُرف معنى المطلق والمقيّد، فكل ما ذكرناه في مخصصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيّف والمختار، فهو بعينه جار في تقييد المطلق فعليك اعتباره ونقله إلى ها هنا». اهـ.

قلت: ومنها: ما ذكره الزركشي في «البحر» (٣/ ٤١٥) قال:

«**فائدة**: العمل بالمطلق قبل البحث عن المقيد ينبغي أن يكون على الخلاف السابق في العموم، ولم يذكره الأصوليون». اهـ.

قلت: وقد مضى هناك بيان وجوب البحث عن المخصص قبل العمل بالعام، وكذلك هنا.

ومنها: هل المطلق حجة بعد التقييد فيما لم يقيّد؟ نعم كالعام حجة بعد التخصيص.

قال الزركشي في «البحر» (٣/ ٤٣٣):

«اللفظ المطلق إذا تطرق إليه التقييد ففي كونه حجة في الباقي قولان، كالخلاف في العام يتطرق إليه التخصيص». اهـ.

وقال الزركشي أيضًا في «البحر» (٣/ ٤٣١):

«سبق في باب العموم خلاف في أنَّ التخصيص هل يدخل في الخبر كما يدخل في الأمر والنهي أوْ لا؟ وينبغي أن يجري هذا الخلاف هنا حتى يشترط على قول كونهما من باب التكليف لا من باب الخبر». اهـ.

- **المسألة (٢٢٨): الفرق بين المطلق والعام**

قال محمد بن صالح العثيمين في «شرح الأصول من علم الأصول» (٣٢٠- ٣٢١):

«التمييز بين العام والمطلق يحصل بالتعريف: وسبق لنا أنَّ العام: هو اللفظ الشامل لجميع أفراده بلا حصر، أمَّا المطلق، فإنه لا يعم جميع أفراده، وإنَّما يخص فردًا منها، لكنه غير معيَّن، ولهذا يُقال: العام شموله عمومي، وإن شئت قلت: عمومه شمولي، والمطلق عمومه بدلي، فهذا هو الفرق، وهناك فرق آخر: العام يدخله التخصيص -يعني: الاستثناء- والمطلق: لا يدخله الاستثناء، مثال ذلك: قلت لك: أكرم الطالب، فقولي: الطالب، عام يشمل جميع الطلبة، لأنَّ أكرم الطالب؛ أي: أكرم كل طالب، فـ«أل» هنا للعموم، وإن شئت فقل: «موصولة»، ولو إذا قلت: أكرم طالبًا، فهذا مطلق، لأنه لو كان عندنا الآن عشرة طلَّاب وقلت: أكرم طالبًا، فلا يلزم أن أعطي كل واحد من العشرة.

ثانيًا: العام يصح الاستثناء منه: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [العصر: ١، ٢]، والمطلق لا يصح الاستثناء منه، لأنه لا يعم إلَّا واحدًا، والواحد كيف يستثنى منه؟

فإذا قلت: «إنَّ إنسانًا خاسرًا» فلا يصح الاستثناء منه إلَّا إذا أردت أن آتي باستثناء منقطع فأقول: إلَّا إنسانًا فيه كذا وكذا، وحينئذ يكون الاستثناء هنا منقطعًا وليس متصلًا؛ لأنَّ المطلق لا يتناول إلَّا واحدًا، ولذلك نقول: عموم العام شمولي لأنّ العام شامل لجميع الأفراد

بلا حصر، وعموم المطلق بدلي، بمعنى: أنه يصدق على فرد بدلًا من أفراد أخرى، فإذا قلتُ لك: «أكرم طالبًا» صح أن تكرم رقم واحد، أو رقم عشرة، أوْ واحدًا ممَّا بينهما، فيصح الامتثال بواحد بدل الباقي». اهـ.

قلت: ونفس هذا الكلام قاله الشوكاني في «إرشاد الفحول» (١/ ٥١٦-٥١٧).

❊ ❊ ❊

«فصل»
[١٢]
«المُجْمَلَ والمبيّن»

«(١) المُجْمَلُ»

وفيه مسائل:

- **المسألة (٢٢٩): تعريف المجمل:**

أمَّا لغةً: المُبْهم، أو: ما جُعل جملة واحدة لا ينفرد بعض آحادها عن بعض، كالمُجْمل من المعدودات؛ قال الجوهري: وقد أجملت الحساب: إذا رددته إلى الجملة، يُقال أُجمل الأمر أي: أُبْهم، وقيل من المجموع، من أُجْمل الحساب إذا جُمع وجعل جملة واحدة، وقيل من التحصيل: من أجمل الشيء إذا حصَّله، ويُقال: أجمل الحساب إذا جمعه ورفع تفاصيله، ومنه قوله ﷺ من حديث مسلم (٧٢/ ١٥٨٢) مرفوعًا: «**لعن اللَّه اليهود، حُرِّمَت عليهم الشحوم فَجَمَلُوها فباعوها**»؛ يعني: خلطوها، وقيل: أذابوها، ومنه العلم الإجمالي لاختلاط المعلوم بالمجهول، وهنا سُمِّي مجملًا؛ لاختلاط المراد بغيره، ومنه حديث الترمذي (٢١٤١) في «السنن» وقال: حسن صحيح غريب مرفوعًا: «**هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل الجنة، وأسماء آبائهم وقبائلهم، ثُمَّ أُجْمِل على آخرهم، لا يُزاد فيه ولا يُنْقَص**».

وأمَّا اصطلاحًا: قيل: ما له دلالة على أحد معنيين لا مزيَّة لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه، وقيل: ما لم يتضح معناه، وقيل: ما لا يستقل بنفسه في المراد منه؛ حتى بيان تفسيره، وقيل ما تردد بين محتملين فأكثر على السواء، وقيل: ما لا يُفهم منه عند الإطلاق معنى، وقيل: ما لا يُفهم معناه من لفظه، وقيل: ما لا يُفهم منه مراد المتكلم، فقولهم: اللفظ المتردد، أو ما تردد بين محتملين، احتراز من النصّ؛ فإنه لا تردد فيه؛ إذْ لا يحتمل إلَّا معنى واحد، وقولهم: على السواء: احتراز من الظاهر، فإنه متردد بين محتملين لكن لا على السواء بل هو في أحدهما أظهر، والمجمل في الألفاظ: كالشك في الإدراك؛ لأنَّ الشك هو احتمال

أمرين على السواء [«البحر المحيط» (٣/ ٤٥٢)، «التحبير شرح التحرير» (٦/ ٢٧٥٢)، «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٦٤٧/ وما بعدها)، «الإحكام» للآمدي (٣/ ٢٢)] والمعاني متقاربة لغةً واصطلاحًا.

• المسألة (٢٣٠) صُوَر المُجْمَل وما يقع به الإجمال

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ٦٤٩/ وما بعدها):

«المجمل إمَّا أن يقع في اللفظ المفرد أو المُركّب، والواقع في الفرد إمَّا أن يقع في الأسماء أو الأفعال أو الحروف: أمَّا في الحروف، فكالألفاظ المشتركة، فإنها مِنْ قبيل المُجْمَل، وهي أخصُّ منه؛ إذْ كل مشترك مجمل، وليس كل مُجمل مشتركًا، وذلك كالعين المتردد بين محتملاته وهي كثيرة، والقرء المتردد بين الحيض والطهر، والجَوْن المتردد بين الأبيض والأسود، والشفق المتردد بين الحُمرة والبياض؛ ولهذا وقع النزاع في دخول وقت عشاء الآخرة، هل هو بغيبوبة حُمرة الشمس، وهو مذهب أحمد والشافعي، أو بغيبوبة البياض الذي هو بعدها، وهو مذهب أبي حنيفة، بناءً على أنَّ المُراد من الشفق المذكور في الأثر هو البياض أو الحُمرة.

ولا شك أنه لفظ مشترك بينهما لغةً، لكن أكثر السلف كابن عمر وعُبادة وشدَّاد بن أوس وغيرهم، فسّروه بالحُمرة هاهنا.

وأمَّا في الأفعال: فنحو عسعس بمعنى أقبل وأدبر؛ قال الجوهري: يقال: عسعس الليل: إذا أقبل ظلامه، وقال الفراء: أجمع المفسرون على أنَّ معنى عسعس: أدبر، قلت: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ﴾ [التكوير: ١٧] يحتمل الأمرين، وهو أنَّ اللَّه ﷻ أقسم بقدرته على إقبال الليل بقوله ﷻ: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ﴾ أي: أقبل، وعلى إقبال النهار بقوله تعالى: ﴿وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [التكوير: ١٨].

وكذلك «بان» بمعنى ظهر، ومنه: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ﴿وَيُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِۚ﴾ [النور: ١٨]، وبان بمعنى غاب واختفى، ومنه: بانت سعاد، بان الخليط، ومنه البَيْن وهو الفراق والبعد، ومنه: ﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيۡنَكُمۡ﴾ [الأنعام: ٩٤] وغُرابُ البَيْن، وأشباه ذلك.

وأمَّا في الحروف: فنحو: تردد الواو بين العطف والابتداء في نحو قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧]، وكترددها بين العطف والحال في نحو قوله ﷻ: ﴿ٱلۡـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗاۚ﴾ [الأنفال: ٦٦]؛ لأنها إن جُعلت عاطفة، لزم أنَّ علم اللَّه بضعفهم حدث الآن، وبه احتج بعض المعتزلة على حدوث علم البارئ ﷻ بالمعلومات، وإنْ جُعلت حاليةً

كان تقديره: الآن خفف اللَّه عنكم عالمًا أنَّ فيكم ضعْفًا، فلا يلزم منه ما ذُكر.

ونحو تردد: مِنْ بين ابتداء الغاية والتبعيض في آية التيمم، حيث قال تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦]، فقال أبو حنيفة: معناها ابتداء الغاية؛ أي: اجعلوا ابتداء المسح من الصعيد، أو ابتدِؤوا من الصعيد، وقال الإمام أحمد والشافعي: هي للتبعيض؛ أي: امسحوا وجوهكم ببعض الصَّعيد، فلذلك اشترط عندهما أن يكون ما يتيمم به غبار يعلق باليد ليتحقق المسح ببعضه ولم يشترط ذلك عند أبي حنيفة؛ لأنّ ابتداء المسح من الصعيد: وهو كل ما كان من جنس الأرض، فقد حصل، فيخرج به من عُهدة النص، وهو أعمُّ من أن يكون له غبار أوْ لا.

وكذلك الباء في قوله ﷻ: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، تردد بين الإلصاق والتبعيض، على ما ادَّعاه الشافعية ونقلوه عن الشافعي، فانبنى عليه الخلاف في وجوب استيعاب الرأس بالمسح، وأكثر أهل اللغة أنكروا ورود الباء للتبعيض، والمأخذ الجيدّ في تبعيض مسح الرأس غير هذا، وهو من وجهين: أحدهما: أنَّ الباء استعملت في اللّغة تارة بمعنى الإلصاق، نحو: أمسكت الحبل بيدي؛ أي: ألصقتهما به، وتارة للتبعيض، وإن لم تكن موضوعة له، نحو: مسحت برأس التيمم، ومسحت بالمنديل، وأخذت بثوب الرجل وبركاته، ولما استعملت في المعنيين بقيت في الآية مترددة بينهما، فكانت مجملة، فاقتصر في مسح الرأس على مطلق الاسم؛ لأنه المتيقن، وما زاد مشكوك، فلا يجب بالشَّك.

المأخذ الثاني: ما سبق من أنَّ الحُكم إذا عُلّق باسم، هل يكتفي بأول ذلك الاسم، أو يتناول جميعه؟ فلمَّا علق المسح بالرأس هنا، اتَّجَهَ فيه هذا الخلاف.

وأمَّا المجمل الواقع في اللفظ المركب، فكقوله ﷻ: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] فإنه متردد بين الولي والزَّوج قال ابن عطية: قال ابن عباس رضي الله عنهما، وعلقمة، وطاووس، ومجاهد، وشريح، والحسن، وإبراهيم، والشعبي، وأبو صالح، وعكرمة، والزهري ومالك، وغيرهم: هو الولي الذي المرأة في حِجْره، فهو الأب في ابنته التي لم تملك أمرها والسيد في أَمَتِهِ.

وقالت فرقة من العلماء: هو الزوج، قاله علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وسعيد بن جبير، وكثير من فقهاء الأمصار، وقاله ابن عباس أيضًا، وشريح رجع إليه، قلت: والصحيح من مذهب أحمد والشافعي أنه الزَّوْج، وهو مذهب أبي حنيفة، وقال مالك: هو الولي الأب وسيد الأمة، والمختار الراجح في النظر: أنه الوليِّ.

وقد يقع الإجمال أو المجمل في الكلام من جهة التصريف، وهو العلم الذي يُعرف به أحوال أبنية الكلام، وذلك كالمختار، فإنه متردد بين مَنْ وقع منه الاختيار، وبين مَنْ وقع عليه الاختيار، فاللَّه ﷻ مختارٌ لنبيّه -عليه الصلاة والسلام-؛ أي: وقع منه اختياره رسولًا، والنَّبِيّ مختار؛ أي: وقع عليه اختيار اللَّه ﷻ.

وكذلك المختال: يصلح لِمن اغتال غيره؛ أي: قتله غيلة؛ أي: خِفية، ولمن اغتيل أي: قتل كذلك، كمُصطفِي ومُصْطَفيَ، حتى يتبين الفاعل من المَفعول». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٤٥٢/ وما بعدها):

«كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] وقوله ﷺ: «**إلَّا بحقها**» [(١)]، وقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النور: ٥٦].

قال القفال الشاشي: ويجوز أن يُسمَّى العام مجملًا والخاص مفسَّرًا، على معنى أنَّ العام جملة إذْ ليس لفظه مقصورًا على شيء مخصوص بعينه، والخاص مفسر؛ أي: فيه بيان ما قصد بتلك الجملة التي هي العموم.

وقال أبو عبد اللَّه الزبيري البصري من أصحابنا: اعلم أنَّ الفقهاء قد استجازوا العبارة عن العموم باسم المجمل، وإن كانت حقيقته: المفتقر إلى ما بيَّنه وهو واقع في الكتاب والسنَّة على الأصح، قال أبو بكر الصيرفي: النَّبِيّ ﷺ عربيّ يخاطب العرب، والعرب تجمل كلامها ثُمَّ تفسره، فيكون كالكلمة الواحدة، ولا أعلم أحدًا أبى هذا إلَّا داود الظاهري.

وقيل: لم يبق مُجمل في كتاب اللَّه تعالى بعد وفاته ﷺ، قال إمام الحرمين: المختار أنَّ ما ثبت التكليف به يستحيل استمرار الإجمال فيه، فإنه تكليف بالمحال.

وقال الماوردي والروياني في كتاب القضاء: يجوز التعبد بالخطاب المجمل قبل البيان؛ لأنه ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن وقال: «**ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلَّا اللَّه**» [(٢)] الحديث، وتعبّدهم بالتزام الزكاة قبل بيانها، وفي كيفيّة تعبدهم بالتزامها وجهان: أحدهما: أنهم متعبدون قبل البيان بالتزامه بعد البيان، والثاني: أنهم متعبدون قبل البيان بالتزامه مُجْملًا، وبعد البيان بالتزامه مُفسرًا، وإنَّما جاز الخِطاب بالمُجْمل وإن كانوا لا يفهمونه لأحد أمرين: الأول: ليكون إجماله توطئة للنفس على قبول ما يتعقّبه من البيان، فإنه لو بدأ في تكليف الصلاة وبيّنها لجاز أن تنفر النفوس منها، ولا تنفر من إجمالها، والثاني: أنَّ اللَّه تعالى جعل

(١) رواه البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٠)، والمراد حقّ الشهادتين، وقد مرَّ من حديث أبي بكر وعمر ﭫ.
(٢) رواه البخاري (١٤٩٦)، ومسلم (١٩) في «صحيحيهما».

من الأحكام جليًّا، وجعل منها خفيًّا؛ ليتفاضل النَّاس في العلم بها، ويثابوا على الاستنباط لها، فلذلك جعل منها مفسرًا جليًّا، وجعل منها مجملًا خفيًّا، ثُمَّ قال الماوردي: ومن المُجْمل ما لا يجب بيانه على الرسول كقوله: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ﴾ [الطلاق: ٧]، فأجمل فيه النفقة في أقلها وأوسطها وأكثرها، حتى اجتهد العلماء في تقديرها، وسُئل عن الكلالة فقال: آية الصيف، فوكله إلى الاجتهاد، ولم يصرّح بالبيان.

واختلف أصحابنا في هذا البيان الصادر من الاجتهاد، هل يؤخذ قياسًا أو تنبيهًا؟ وجهان: أحدها: يؤخذ تنبيها من لفظ المجمل، وشواهد أحواله؛ لأنه عليه السلام، قال لعمر: «**يكفيك آية الصيف**» [(١)] فرده إليها ليستدل بما تضمنته من بيّنة وشواهد، والثاني: أن يؤخذ قياسًا على ما استقر بيانه من نص أو إجماع؛ لأنَّ عمر سأل عن القُبلة فقال: «**أرأيت لو تمضمضت؟**»[(٢)] فجعل القبلة بغير إنزال كالمضمضة بغير ازدراد. اهـ، وما ذكره في الأول من التمثيل بالنفقة يمكن المنازعة فيه، فإنَّ بيانها قد ورد في قضية هند حيث قال: «**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**» [(٣)]، فبيَّن الإجمال في الآية بالكفاية.

مسألة: الإجمال إمَّا أن يكون في حال الإفراد أو التركيب، وإمَّا أن يكون بأصل وضعه، فإمَّا أن تكون معانيه متضادة كالناهل: للعطشان والريان، وإمَّا متشابهة كالفرس: للحيوان المعروف، والصورة التي تُرسم على مثاله، أو لا يكون كذلك، كالعين للعضو الباصر وينبوع الماء، وإن شئت: قلت: إمَّا أن يتناول معاني كثيرة بحسب خصوصيتها فهو المشترك، وإمَّا بحسب معنى مشترك بينها وهو المتواطئ، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، ومنها: الاستثناء كقوله ﷺ: «**صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلَّا المسجد الحرام**» [(٤)]، ولكن لا كباقي المساجد، بل إنَّما أزيد أو أنقص منها، والثاني أنه

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (١٦١٧)، وهي قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌاْ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ﴾ [النساء: ١٧٦]، قال القرطبي في «جامعه» (٥/ ٣٠٩): «هذه الآية تسمى آية الصيف؛ لأنها نزلت في زمن الصيف». اهـ.

(٢) رواه أبو داود في «سننه» (٢٣٨٥)، وأحمد في «المسند» (١٣٨)، وصححه المجد في «المنتقى» (١٩٥٤)، ورواه الحاكم في «المستدرك» (١٥٧٢)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٧١٨٠)، ومسلم (١٧١٤).

(٤) رواه البخاري في «صحيحه» (١١٩٠)، ومسلم (١٣٩٤).

ليس بأفضل منه، بل إمَّا مساوٍ أو المسجد الحرام أفضل.

ومنها: في مرجع الضمير إذا تقدمه أمران يصلح لكل واحد منهما، كقوله ﷺ: «**لا يمنع جارٌ جاره أن يغرز خشبة في جداره**»[(١)] فضمير الجدار يحتمل العود على نفسه، أي في جدار نفسه، أو على جاره، أي في جدار جاره.

وكقوله تعالى: ﴿وَبَشَّرْنَٰهُ بِإِسْحَٰقَ نَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الصافات: ١١٢] فإنَّ هذا يحتمل أن تكون البشارة بميلاده، فيكون المأمور بذبحه إسماعيل؛ لأنَّ هذا الكلام في قصة الذبح، ويحتمل أن تكون البشارة بنبوّته، ويكون هو المأمور بذبحه.

ومنها: في مرجع الصفة، نحو: زيد طبيب ماهر، لتردده بين المهارة مطلقًا، والمهارة في الطب، وإذا اجتمعت صفتان فصاعدًا لموصوف واحد، قال قوم: الصفة الثانية للأول وَحْدَه، وقال قوم: هو لمجموع الموصوف والصفة.

قال ابن السمعاني: قال الأصحاب: المجمل على أوجه:

منها: أن لا يرجع اللفظ للدلالة على شيء بعينه، كقوله: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، وقوله ﷺ: «**إلَّا بحقها**»[(٢)] فإنَّ الحق يشتمل على أشياء كثيرة، وهو في هذا الموضع مجهول، كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١] فإنه صار مجملًا لما دخله الاستثناء.

ومنها: أن يفعل ﷺ فعلًا يحتمل وجهين احتمالًا واحدًا كالجمع بين الصلاتين في السفر، فهو مجمل؛ لأنه يحتمل السفر الطويل والقصير، فلا يجوز أن يحمل على أحدهما إلَّا بدليل، قال: وهذه الوجوه لا يختلف المذهب في إجمالها وافتقارها إلى البيان[(٣)]. انتهى.

ومنها: قوله: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النور: ٥٦] فهي مجملة بيّنتها السنَّة.

ومنها: الآيات التي ذكر فيها الأسماء الشرعية، كقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النور: ٥٦]، وقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، فهي مجملة؛ لأنَّ المراد بها معاد لا يدلُّ اللفظ عليها في اللغة، وإنَّما تعرف من جهة الشرع، فافتقرت إلى البيان، وذلك لأنَّ هذه الألفاظ منقولة، أو حقائق شرعية، فمن قال منقولة من المعنى اللغوي إلى الشرعي، قال هي مجملة،

---

(١) البخاري (٢٤٦٣)، ومسلم (١٦٠٩). (٢) متفق عليه، وقد مرّ.

(٣) قلت: لما جمع النَّبِيّ ﷺ في السفر وأطلق بدون البيان، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة فلا إجمال، بل يُقال: الجمع في السفر كله قصيرًا كان أو طويلًا وهو الحق.

ومن قال حقائق شرعية قال: هي عامة، والأصح أنها مجملة، والشافعي جعلها من المجمل؛ لأنَّ مدلول الصلاة في اللغة والشرع مختلف.

ومنها: الألفاظ التي علق التحريم فيها على الأعيان، كقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فهي مجملة لا يصح التعلق بظاهرها؛ لأنَّ العين لا توصف بالتحليل والتحريم، وإنَّما الموصوف بهما أفعالنا، وهي غير مذكورة، فافتقر إلى بيان ما يحرم من الأفعال وما لا يحرم، وقيل -وهو الأصح- إنها لست مجملة؛ لأنَّ المعقول منه التصرف فيعم جميع أنواع التصرفات من العقد على الأم ووطئها، وأكل الميتة والتصرف وهو حقيقة في ذلك.

لقوله ﷺ: «**لعن اللَّه اليهود، حرِّمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها فأكلوا ثمنها**»[(١)] فدلَّ على أنَّ تحريمها أفاد جميع أنواع التصرف، وإلَّا لم يتجه اللَّعن في البيع، وهو مذهب الشافعي والأول قول الحنفية.

قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣١]، لا خلاف أنه ما أريد به تحريم العين نفسها، وإنَّما أريد به تحريم أفعالنا وهو حقيقة فيه.

وقال الحنفية: هي حقيقة في تحريم العين، مجاز في تحريم الفعل، فلا يُحتج به إلَّا بدليل، ولنا: أنَّ الصحابة احتجوا بظاهر هذه الآيات في إثبات التحريم، ولم ينقل عنهم أنهم رجعوا في ذلك إلى شيء آخر.

ومنها: قال بعض الحنفية: آية السرقة مجملة؛ إذْ اليد للعضو من المنكب والمرفق والكوع لاستعمالها فيها، والقطع للإبانة والشق؛ لأنه استعمل فيهما ومنعه الجمهور، بل اليد حقيقة في العضو إلى المنكب، ولما دونه مجاز، لصحة بعض اليد، ولفهم الصحابة إذْ مسحوا إلى الآباط لما نزلت آية التيمم[(٢)]، والمجاز خير من الاشتراك.

وقال بعضهم: اليد في الشرع تستعمل مطلقة ومقيّدة، فالمطلقة تنصرف إلى الكوع؛

(١) رواه البخاري (٢٢٣٦)، ومسلم (٧١/ ١٥٨١)، وأبو داود في «السنن» (٣٤٨٨)، والترمذي (١٢٩٧)، وقال: حسن صحيح، واللفظ لأبي داود.

(٢) رواه أبو داود في «سننه» (٣١٦، ٣١٧، ٣١٨)، وقال: «اضطرب ابن عيينة فيه، وفي سماعه من الزهري»، وقال المنذري في «مختصر السنن» (١/ ٣٣٩): «وهو منقطع»، ورواه ابن ماجه (٥٦٦)، والنسائي (٣١٤)، وقال ابن عطية: «ولم يقل أحد بهذا الحديث فيما حفظت» ذكره القرطبي في «جامعه» (٥/ ١٦٦).

بدليل آية التيمم وآية السرقة وآية المحاربة، وقوله: «**إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثًا؛ فإنه لا يدري أين باتت يده**»(١)، وقوله: «**إذا أفضى بيده إلى فرجه فليتوضأ**»(٢)، والمقيدة بحسب ما قيّدت به، كآية الوضوء، فلا إجماع، والقطع حقيقة في الإبانة، لإطلاقه على الشق لوجودها فيه، والتواطؤ خير من الاشتراك». اهـ. قلت: قد ظهر من بعض الأمثلة أنهم اختلفوا في بعض النصوص هل هي مجملة أم لا، وهو ظاهر.

قال المرداوي في «التحبير» (٦/ ٢٧٥٨/ وما بعدها):

«وعام خص بمجهول، مثاله: «اقتلوا المشركين إلَّا بعضهم» وإذا خصَّ بمجهول صار الباقي محتملًا فكان مجملًا.

ومستثنى وصفة مجهولين: مثال المستثنى المجهول: نحو ﴿إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١] قال البرماوي: قوله: ﴿وَأُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَـٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ١]، قد استثنى من المعلوم ما لم يُعلم فصار الباقي محتملًا فكان مجملًا. انتهى.

ومثال الصفة المجهولة، نحو: ﴿مُّحْصِنِينَ﴾ [النساء: ٢٤] موجب للإجمال في ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَـٰفِحِينَ﴾ [النساء: ٢٤]، والإحصان غير مبين لأنه صفة مجهول، ولا إجمال في إضافة التحريم إلى العين، كـ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] و﴿أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] هذا هو الصحيح وعليه أكثر العلماء وأكثر أصحابنا، وأكثر الشافعية وغيرهم، وخالف في ذلك القاضي أبو يعلى وأبو الفرج المقدسي من أصحابنا، وبعض الشافعية وأكثر الحنفية.

واستدلَّ للمذهب الأول -وهو الصحيح- أنَّ تحريم العين غير مراد؛ لأنَّ التحريم إنَّما يتعين بفعل المكلف، فإذا أضيف إلى عين من الأعيان يقدر الفعل المقصود منه، ففي المأكولات يقدر الأكل، وفي المشروبات الشرب، وفي الملبوسات اللبس، وفي الموطوءات الوطء، فإذا أطلق أحد هذه الألفاظ سبق المعنى المراد إلى الفَهْم من غير توقّف، فتلك الدلالة متضحة لا إجمال فيها.

واستدلَّ للمذهب الثاني: أنَّ إسناد التحريم إلى العين لا يصح؛ لأنه إنَّما يتعلق بالفعل

(١) رواه البخاري (١٦٢)، ومسلم (٨٧/ ٢٧٨).

(٢) رواه ابن حبان في «صحيحه» (١١١٨)، وقال: حديث صحيح سنده عدول نقلته، ورواه البيهقي في «الكبرى» (٢/ ١٣١- ١٣٢)، وصححه ابن عبد البر، والحاكم في «المستدرك» (٤٨٠)، وصححه ووافقه الذهبي، وحسنه المجد في «المنتقى» (٢٥٤)، التلخيص الحبير (ح١٦٦).

فلابدَّ من تقديره، وهو محتمل لأمور لا حاجة إلى جميعها، ولا مرجح لبعضها فكان مجملًا.

قلنا: المرجح موجود، وهو العرف فإنه قاض بأنَّ المراد في الأول تحريم الأكل ونحوه، وفي الثاني تحريم الاستمتاع بوطء ونحوه، ولأنَّ الصحابة احتجوا بظواهر هذه الأمور ولم يرجعوا إلى غيرها، فلو لم تكن من المبين لم يحتجّوا بها.

ولا إجمال في قوله: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦] وخالف بعض الحنفية وقال عنه إنه مجمل؛ لتردده بين مسح الكل والبعض، وأنَّ السنَّة بينّت البعض، والصحيح أنه لا إجمال فيها، وعليه أكثر العلماء، أصحابنا والشافعية وغيرهم؛ لأنَّ الباء للإلصاق ومع الظهور فلا إجمال قال ابن قاضي الجبل: والقائلون بعدم الإجمال فريقان: الجمهور منهم، قالوا: إنه بوضع حكم اللغة ظاهر في مسح جميع الرأس وهو اسم لكله لا لبعضه؛ لأنه لا يُقال بعض الرأس رأس، فيكون ذلك مقتضيًا مسح جميعه، وهو قول أحمد وأصحابه ومالك والباقلاني وابن جِنِّي، كآية التيمم: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦].

ومنهم من زعم أنَّ عرف الاستعمال الطارئ على الوضع يقتضي إلصاق المسح ببعض الرأس وهو مذهب الشافعي، والمشهور أنَّ القول بالتبعيض مذهب بعض الشافعية، فأمَّا مذهب الشافعيِّ فهو القدر المشترك بين الكل والبعض، وهو مطلق مسح الرأس مع قطع النظر عن الكل والبعض وعلى التقديرين فلا إجمال.

وقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ليس بمجمل، ومنشأ الخلاف: أنَّ «أل» التي في البيع هل هي للشمول أو عهدية أو للجنس من غير استغراق أو محتملة؟ فمن قال: إنه مجمل قال: لتردد الربابين مسمَّى البيع اللغوي والشرعي؛ لأنَّ الربا في اللغة الزيادة كيف كانت وحيث كانت، وفي الشرع هو زيادة مخصوصة فيتوقف فيه حتى يعلم أي الزيادتين أراد، وهذا التعليل واضح في قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ وبيانه: أنَّ البياعات في الشرع منها حلال كالعقود المستجمعة للشروط ومنها حرام كبيع الغرر، فمن قال إنه مجمل قال لتردده بين هذه البياعات الجائزة والمحرمة، ثُمَّ ورد البيان من الشرع بالمحرم والجائز، وعلى كل حال فكونه من باب العام المخصوص أوْلى وأكثر وأشهر من كونه مجملًا؛ لأنَّ تخصيص العموم نوع من البيان، ولا إجمال في قوله ﷺ: «**لا صلاة إلَّا بطهور**» ونحوه: «**لا صلاة إلَّا بفاتحة الكتاب**»، «**لا نكاح إلَّا بولي**»، «**لا صيام لمن لم يُبيّت الصيام من الليل**»[1].

(١) رواه الترمذي (٧٣٠)، وقال: الموقوف أصح، وأبو داود (٣٤٥٤)، وقال: لا يصح رفعه، وضعفه البخاري وقال: والصحيح عن ابن عمر الموقوف، كما في «العلل الكبير» للترمذي (٣٤٨٨)، =

والمراد هنا من هذه الأحاديث ونحوها ممَّا فيه نفي ذوات واقعة تتوقف الصحة فيها على إضمار شيء.

فالجمهور على أنها ليست مجملة بناءً على القول بثبوت الحقائق الشرعية، فإنه إذا اختل منها شرط أو ركن صح نفيه حقيقة؛ لأنَّ الشرعي الذي هو تام الأركان متوافر الشروط، ولهذا قال ﷺ للمسيء في صلاته: «**ارجع فصل فإنك لم تصل**»[(١)]، وإذا كانت الحقيقة هي المراد نفيها فلا يحتاج نفيها إلى إضمار شيء فلا إجمال، قال ابن مفلح: وجه عدم الإجمال: أنه من عرف الشارع فيه نفي الصحة؛ أي: لا عمل شرعي، وإن لم يثبت فعرف اللغة نحو: لا علم إلَّا ما نفع، ولا بلد إلَّا بسلطان، ولا حكم إلَّا للَّه، ولو قدِّر حذفها، لابدَّ من إضمار، فنفي الصحة أوْلى؛ لأنه يصير كالعدم، فهو أقرب إلى نفي الحقيقة المتعذرة، وليس هذا إثباتًا للغة بالترجيح، بل إثباتًا لأولوية أحد المجازات كالصحة والكمال، والإجزاء بعُرف استعماله. انتهى.

قال الطوفي: القائل بأنه مجمل؛ لأنه متردد بين اللغوي والشرعي، وقيل: لأنَّ حمله على نفي الصورة باطل فتعين حمله على نفي الحكم والأحكام متساوية». انتهى.

وقال الطوفيّ في «شرحه» (٢/ ٦٦٤/ وما بعدها):

«الموضوعات -يعني المصطلحات- الشرعية غلبت في كلام الشارع لما سبق من إثبات الحقائق الشرعية، من أنَّ الشارع شأنه بيان الأحكام لا بيان اللغات، وحينئذٍ صارت الموضوعات اللغوية بالنسبة إلى الشرعية في كلام الشارع مجازًا كما سبق، فإذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فالحقيقة أولى به، فإذن حُمل قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**لا صلاة**»، و«**لا صيام**» ونحوه يجب حمله على حقيقته الشرعية، وليس مترددًا بين معناه الشرعي واللغوي، فلا إجمال فيه.

الوجه الثاني: أنه اشتهر في العُرف نفي الشيء لانتفاء فائدته، نحو قولهم: لا علم إلَّا ما نفع، ولا بلد إلَّا بسلطان، وإن كان العلم غير النافع علمًا بالحقيقة، والبلد الذي لا سلطان فيه بلدًا بالحقيقة، فيُحمل الكلام هنا على نفي الصحة؛ لانتفاء الفائدة؛ لأنَّ الصلاة بغير طهور،

= وابن أبي حاتم في العلل (٦٥٤)، وقال: الوقف أشبه، وقال النسائي كما في «السنن الكبرى» (٢٦٦٢): الصواب عندي موقوف ولم يصح رفعه، وأوقفه البيهقي في «السنن الكبرى» (٤/ ٢٠٢)، وصححه مرفوعًا ابن خزيمة في «صحيحه» (١٩٣٣)، وصححه ابن حبان مرفوعًا وصححه الحاكم [«التلخيص الحبير» (ح٨٨٢)] فغالب المحدثين على أنه موقوف من كلام ابن عمر.

(١) رواه البخاري (٧٩٣)، ومسلم: (٣٩٧).

والصيام بغير تبييت نية لا يُفيدان فانتفت صحتهما لانتفاء فائدتهما؛ إذْ قد سبق أنَّ الصحة عبارة عن ترتيب الفوائد والآثار المقصودة من الفعل، فحمله على نفي الصورة باطل، بل حمله على نفي الصحة أوْلى عرفًا ولغةً؛ لدخول حرف النفي على ذات الفعل، فإنه إذا تعذر نفي صورته، كان حمله على نفي صحته أقرب إلى حمله على نفي صورته، فكان أوْلى، وعلى وجه آخر وهو: أنَّ الشارع إن كان له في هذه الأسماء عرف، وجب تنزيل لفظه على نفي الحقيقة في عُرفه؛ لأنَّ الأصل والغالب مخاطبته لنا بعرفه فلا إجمال، وإن لم يكن له فيها عرف، فلا إجمال أيضًا حملًا للفظ على المتبادر منه عرفًا وهو نفي الفائدة والجدوى، ويلزم من ذلك نفي الصحيح؛ إذْ صحيح لا فائدة ولا جدوى له غير معقول». اهـ.

● **المسألة (٢٣١): إذا دار لفظ الشارع بين مدلولين:**

قال الزركشي في: «البحر المحيط» (٣/ ٤٧٢- ٤٧٣):

«**مسألة**: إنَّ لفظ الشارع إذا دار بين مدلولين، إن حمل على أحدهما أفاد معنى واحدًا، وإن حمل على الآخر أفاد معنيين وليس أظهر بالنسبة إلى أحدهما، فهل هو مجمل بالنسبة إلى كل واحد منهما، أم هو ظاهر بالنسبة إلى إفادة المعنيين؟ قال الهندي: ذهب الأكثرون إلى الثاني، وذهب الأقلون منهم الغزالي أنه مجمل بالنسبة إلى كل واحد منهما، قلت: واختاره ابن الحاجب، والأول اختاره الآمدي؛ تكثيرًا للفائدة؛ ولما فيه من رفع الإجمال الذي هو خلاف الأصل، فمن لم يجعله مجملًا يجعله حقيقة في المعنيين مجازًا في الواحد.

ثُمَّ قال الآمدي والهندي: محل الخلاف إنَّما هو فيما إذا لم يكن حقيقة في المعنيين، فإنه يكون مجملًا، أو حقيقة في أحدهما، فالحقيقة مرجحة قطعًا، والحق: أنَّ صورة المسألة أعمُّ من ذلك، وهو اللفظ المحتمل لمتساوِيَيْن، ويكون ذلك باعتبار الظهور والخفاء. واعلم أنَّ ترجمة المسألة هكذا تحتمل معنيين: أحدهما: يُمثل له بقوله: «**المحرم لا يَنْكح ولا يُنكح**»[(١)] إذا قلنا: النكاح مشترك فإنه دائر بينهما من غير ترجيح، فإن حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد، وهو أنَّ المحرم لا يطأ ولا يوطأ، وإن حُمِل على العقد استُفيد منه شيئان بينهما قدر مشترك وهو: أنَّ المحرم لا يعقد لنفسه ولا لغيره، وهذا بناءً على أنَّ المعنى الواحد ليس واحدًا من المعنيين هذا الأول.

والثاني: أن يكون واحدًا منهما، فيعمل به قطعًا؛ لأنه المراد على كل حال، ويبقى النظر

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٤١/ ١٤٠٩)، وفيه: «**ولا يَخْطُب**».

في المعنى الآخر، وقد يمثل لهذه الحالة بقوله: «**الأيم أحق بنفسها**»[١]؛ فإنه يحتمل أنها أحقُّ بنفسها فتعقد على نفسها، كما يقول به الخصوم[٢]، أو أنها أحقُّ بنفسها فتُمكّن من أمرين: أحدهما: أن تأذن لمن يعقد عليها، والثاني: أن تعقد بنفسها، ونقل ذلك عن نص الشافعي إذا كانت في موضع لا وليَّ فيها ولا حكام». اهـ.

● **المسألة (٢٣٢): الذي له مُسَمَّى شرعي هل هو مجمل؟**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٤٧٣/ وما بعدها):

«ما له مسمَّى شرعي كالصوم والصلاة ليس بِمُجْمَل عند الأكثرين، بل اللفظ محمول على المعنى الشرعي؛ لأنه ﵇ بعث لبيان الشريعة لا اللغة، ولأنَّ الشرع طارئ على اللغة وناسخ لها، فالحمل على الناسخ المتأخر أوْلى، ولهذا ضعَّفوا قول من حمل الوضوء من أكل لحم الجزور على النظافة بغسل اليد.

والثاني: وهو المختار عند الغزالي: التفصيل بين أن يَرِد مُثْبتًا فيُحمل على الشرعي، كقوله ﷺ: «**إني إذن صائم**»[٣]، فيستفاد منه صحة نية النهار، وإن ورد منفيًّا فمجمل لتردده بينهما، كالنهي عن صيام يوم النحر وأيام التشريق، فلا يستفاد منه صحة صومهما من جهة أنَّ النهي عن الممتنع ممتنع، وهذا منه بناءً على أصله أنَّ النهي لا يقتضي الفساد، ثُمَّ هو مع ذلك لا يقول يقتضي الصحة.

والصحيح الأول؛ ولهذا اتفقوا على حمل قوله ﷺ: «**دعي الصلاة أيام أقرائك**»[٤]، على المعنى الشرعي، مع أنه في معنى النهي». اهـ.

---

(١) رواه مسلم (٦٦/ ١٤٢١)، وفي رواية: «**الثيّب أحقُّ بنفسها**» (٦٨/ ١٤٢١).

(٢) وهذا مردود بإجماع الصحابة على معنى حديث «لا نكاح إلَّا بولي» قال ابن القطان في «الإقناع في مسائل الإجماع» (٢/ ٦- ٧): «٢١٤٠- ٢١٤٠ -ولا أعلم أحدًا قال: يجوز للثيّب أن تنكح بغير إذن ولي، ولا يجوز ذلك إلَّا بإذن ولي من العصبة إلَّا داود ولا سلف له، وهذا خلاف الإجماع. ٢١٤١- ولا أعلم أحدًا من العلماء فرق بين الثيب والبكر في الولي». اهـ.

(٣) وهو ما رواه مسلم (١٦٩/ ١١٤٥) عن عائشة قالت: دخل عليَّ رسول اللَّه ﷺ ذات يوم فقال: «**هل عندكم من شيء؟**» فقلنا: لا، فقال: «**فإني إذن صائم**» قلت: أي قال هذا بالنهار، ثم قالت عائشة: ثم أتانا يومًا فقلنا: يا رسول اللَّه أهدي لنا حَيْس -وهو طعام من التمر والأقط والسمن- فقال: «**أرينه فلقد أصبحت صائمًا**» فأكل» قلت فهما وقعتان.

(٤) مرَّ تخريجه وهو ضعيف ضعفه ابن سيد الناس والشوكاني، وانظر «نيل الأوطار» (ح٣٧٦)، فقد رواه الترمذي (١٢٦)، ولم يحسنه كما زعم المجد، والحديث صححه المجد في «المنتقى» (٣٧٦)، ولكن ثبت عند البخاري (٣٠٦)، ومسلم (٣٣٤) بلفظ «**فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة**».

- **المسألة (٢٣٣): إجْمَال اللفظ بين المعنى العرفي والشرعي واللغوي:**

قال الزركشي في «البحر المحيط في أصول الفقه» (٣/ ٤٧٥/ وما بعدها):

«ما له مسمًّى عرفي وشرعي علام يحمل عند الإطلاق؟ وجهان خرجهما بعض المتأخرين من الخلاف فيمن نذر عتق رقبة، هل يجزئ ما يقع عليه الاسم في العرف أو لا يجزئ إلَّا ما يجزئ في الكفارة؟ فيه وجهان مشهوران، قلت: الراجح الحمل على الحقيقة الشرعية أوَّلًا، ثُمَّ العرفية، ويشهد له ما لو وقف أوْ أوْصى للفقراء والمساكين في سبيل اللَّه، فإنه يعتبر مَنِ اعتبره الشرع في الزكاة، وكذا لو حلف لا يبيع الخمر فإنه لا يحنث ببيعه، وكذا لو قال: إن رأيت الهلاك فأنت طالق، فهو محمول على العلم -أي: لو رآه غيرها وأعلمها به-.

وإذا تردد اللفظ بين المسمَّى العرفي واللغوي، قُدِّم العُرفي المُطَّرد، ثُمَّ اللغوي، كذا قال الأصوليّون، ويخالفه قول الفقهاء، ما ليس له حدّ في الشرع ولا في اللغة، يُرجع فيه إلى العرف؛ فإنه صريح في تأخير العرف عن اللغة، وجمع بينهما بوجوه: منها: عدم ورودهما على محل واحد، فكلام الفقهاء في الضوابط، وهي في اللغة أضبط، فتقدَّم اللغة بالنسبة إليها، وكلام الأصوليين في أصل المعنى، وهو في العرف أظهر، فيُقدم بالنسبة إليه.

ومنها: أنَّ كلام الأصوليين في اللفظ الصادر من الشارع ينظر فيه إلى عرفه وهو الشرعي، ثُمَّ عرف الناس؛ لأنَّ الظاهر أنه يخاطبهم بما يتعارفونه، ثُمَّ اللغوي، وكلام الفقهاء في الصادر من غيره، ولهذا قال الرافعي في باب الطلاق: إذا تعارض المدلول اللغوي والعرفي، فكلام الأصحاب يميل إلى اعتبار الوضع، والإمام والغزالي يريان اتباع العرف، وصُحّح الأول لأنَّ العرف لا يكاد ينضبط.

ومنها: قال الشيخ علاء الدين الباجي: مراد الأصوليين العرف الكائن في زمنه عليه السلام، ومراد الفقهاء غيره. قلت: ويظهر أنَّ مراد الأصوليين ما إذا تعارض معناه في اللغة والعرف يُقدم العرف، ومراد الفقهاء ما إذا لم يعرف حدُّه في اللغة، فإنه يرجع فيه إلى العرف، ألا ترى إلى قولهم ليس له حد في اللغة ولم يقولوا: ليس له معنى؟». اهـ وقد مرَّت المسألة قبل ذلك.

وقال المرداوي في «التحبير» (٦/ ٢٧٨٤/ وما بعدها):

«وما له محْمَلٌ لغةً وشرعًا: فأصحابنا والأكثر الشرعي، والغزالي: مجمل؛ أي: ما له محمل في اللغة ويمكن حمله على حكم شرعي كقوله ﷺ: «**الطواف بالبيت صلاة**»[1] يحتمل

(١) رواه الترمذي (٩٦٠) في «سننه»، والحاكم في «المستدرك» (١٦٨٧)، وصححه، ووافقه الذهبي، وأقره ابن حجر في «التلخيص» (ح١٧٤)، وبين الاختلاف في وقفه ورفعه، ورواه النسائي في «الكبرى»=

أنه كالصلاة في الأحكام، ويحتمل أنه صلاة لغةً، للدعاء فيه.

وكقوله: «**الاثنان جماعة**»[(١)] لا إجمال فيه عند أكثر العلماء منهم أصحابنا؛ لأنه ﷺ بعث لتعريف الأحكام لا اللغة، وفائدة التأسيس أوْلى، وأيضًا ليس في الطواف حقيقة الصلاة الشرعية فكان مجازًا.

والمراد أنَّ حكمه حكم الصلاة في الطهارة، والنية، وستر العورة وغيره، ويدل على ذلك قوله في بقية الحديث: «**إلَّا أنَّ اللَّه أحلَّ فيه الكلام**»؛ فدلَّ على أنَّ المراد كونه صلاة في الحكم، إلَّا ما استثنى في الحكم.

وما له حقيقة لغةً وشرعًا كخطاب الشارع بلفظ يجب حمله على عرف الشرع كالصلاة والوضوء، والزكاة، والصوم، والحج، وغيرها، فهو للشرع على الصحيح وعليه الأكثر؛ لأنَّ خطاب الشرع بلفظ يجب حمله على عرف الشرع لأنه مبعوث لبيان الشرعيات، ولذلك ضعفوا حمل حديث: «**من أكل لحم الجزور فليتوضأ**»[(٢)]، على التنظيف بغسل اليد، ورجح النووي التوضؤ منه، لضعف الجواب عن الحديث الصحيح لذلك، وقال البرماوي: هذا أرجح المذاهب في المسألة، فلو تعذَّر الشرعي حمل على العرفي، فإن تعذر العرفي حُمل على اللغوي، فإن تعذر اللغوي فهو مجاز.

أمَّا إذا تعذر الشرعي فإنه يحمل على العرفي؛ لأنه المتبادر إلى الفهم، ولهذا اعتبر الشارع العادات في مواضع كثيرة، فإذا تعذر العرفي أيضًا حمل على اللغوي، كقوله ﷺ: «**مَنْ دُعي إلى وليمة فليجب، فإن كان مُفطرًا فليأكل، وإن كان صائمًا فليصل**»[(٣)]، حمله ابن حبان في صحيحه على معنى: «فليدع» وعلى ذلك روى أبو داود: «**فإن كان صائمًا فليدْع**»[(٤)]، فتكون هذه الرواية مبيّنة للرواية الأخرى: «**فليصل**»، ويكون ﷺ مراده اللغة، فإن

= (٣٩٤٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٥/ ٨٧)، والطبراني في «الكبير» (١٩٠٥٥)، وغالب المحدثين البيهقي والنووي والنسائي والمنذري وابن الصلاح على وقفه.

(١) رواه ابن ماجه في «سننه» (٩٧٢)، والدارقطني في «السنن» (١/ ٢٨٠)، والحاكم في «المستدرك» (٧٩٥٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٣/ ٦٩)، وضعفه، وضعفه الحافظ في «التلخيص» (ح١٣٩٥) ففيه المجهول والمتروك والضعيف وقال: إسناده واهٍ، وروى البخاري (٦٥٨) في «صحيحه» باب: اثنان فما فوقهما جماعة بلفظ: «**فأذنا وأقيما وليؤمكما أكبركم**»، وهما اثنان.

(٢) رواه مسلم (٣٦٠)، وأبو داود في «سننه» (١٨٤).

(٣) رواه البخاري (٥١٧٩)، ومسلم (١٠٠/ ١٤٢٩)، (١٠٦/ ١٤٣١).

(٤) رواه أبو داود في «سننه» (٣٧٣٧)، وصححه المجد في «المنتقى» (ح٢٧٥٠).

تعذر حمله على اللغة فهو مجاز؛ لأنَّ الكلام إمَّا حقيقة وإمَّا مجاز، وقد تعذر حمله على الحقيقة فما بقي إلَّا المجاز فيحمل عليه، واللَّه أعلم». اهـ.

- **المسألة (٢٣٤): حكم المُجْمل:**

قال الطوفيّ في: «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ٦٥٥/ وما بعدها):

«**وحكم المُجْمل أن يتوقف فيه على الدليل المبين للمراد به خارجًا عن لفظه، كما أن حُكْم النص والظاهر المبادرة إلى العمل بما ظهر منهما؛ ولأنَّ اللَّه تعالى لم يكلفنا العمل بما لا دليل عليه، والمجمل لا دليل على المراد به، فلا نكلف بالعمل به، فهذا دليل على أنه لا يلزمنا العمل بالمجمل،** والدليل على أنه لا يجوز لنا ذلك أيضًا: هو أنَّ في العمل به تعرّضًا بالخطأ في حكم الشرع، والتعرض للخطأ في حكم الشرع لا يجوز، وإنَّما قلنا: إنَّ فيه تعرَّضًا بالخطأ؛ لأنَّ اللفظ إذا تردد بين معنيين، فإمَّا أن يرُادا جميعًا، أوْ لا يُرَاد واحد منهما، أوْ يُراد أحدهما دون الآخر، فهذه أربعة أقسام، ويسقط منها الثاني، وهو أن يُراد واحد منهما؛ لأنَّ ذلك ليس من شأن الحُكماء، أن يتكلموا كلامًا لا يقصدون به معنى، يبقى ثلاثة أقسام، لا دليل على إرادة واحد منها.

فإذا أقدمنا على البيان: احتمل أن نوافق مراد الشرع، فنصيب حكمه، واحتمل أن نخالفه فنخطئ حكمه، فتحقق بذلك أنَّ العمل بالمجمل قبل البيان تعرض بالخطأ في حكم الشرع.

أمَّا أنَّ ذلك لا يجوز، فلأنَّ حُكْم الشرع يجب تعظيمه، والتعرض بالخطأ فيه ينافي تعظيمه، فيكون ذلك ضربًا من الإهمال له وقلة المبالاة والاحتفال به وذلك لا يجوز.

ومثال ذلك: لو قال: إذا غاب الشفق فصلُّوا العشاء الآخرة، احتمل أن يريد بالشفق الحمرة والبياض جميعًا، وأن يُريد الحُمْرَة فقط، وأن يرد البياض فقط فبتقدير أن يريدهما جميعًا، فلو صلينا قبل مغيب البياض أخطأنا، فلمَّا جاء البيان بقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**الشفق الحمرة، فإذا غاب الشفق فقد وجب عشاء الآخرة**»[(١)] علمنا المراد.

وأبو حنيفة لمَّا لم يَبْلُغْه هذا الحديث أوْ بلغه ولم يثبت عنده قال: الأصل بقاء وقت المغرب، فمن ادَّعى خروجه بمجرد غيبوبة الحمرة فعليه الدليل، والأصل بقاء ما كان على

(١) رواه الدارقطني في «سننه» (١/ ٢٦٩/ رقم ٣، ٤)، والبيهقي في «الكبرى» (١/ ٣٧٣)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٣٥٤)، وضعّفه المجد في «المنتقى» (٤٥٢)، وصحح البيهقي وقفه وذكره الحاكم في «المدخل»، وجعله مثالًا لما رفعه المجْروحون من الموقوفات، وقد تفرد به محمد بن يزيد كما قال ابن خزيمة وهو صدوق كما قال ابن حجر، وقال البيهقي: ولا يصح فيه شيء [«التلخيص الحبير» (ح٢٥١)].

ما كان، ولأنَّ المصلِّي بعد غيبوبة البياض ممتثل إجماعًا، وقبله مختلف في امتثاله، والأصل عدم براءة الذِّمة من امتثال الأمر، فيستصحب فيه الحال.

وكذلك قوله ﷻ: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، احتمل أنَّ المراد الحيض والأطهار، وأنَّ العدة تنقضي بأيهما كان، واحتمل أنَّ المراد الحيض فقط أو الأطهار فقط، فلو أمرناها قبل البيان ببعض هذه الاحتمالات ولم يُوافق مراد الشرع فيه، كنَّا مُخطئين، فلمَّا جاء البيان بقوله ﷻ: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤]، دلَّ على أنَّ المراد بالقُرء الحيض؛ لأنه في هذه الآية الكريمة جعل الشهور في الآيسة بدلًا عن الحيض بقوله ﷻ: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ﴾، ولم يقل: يئسن من الأطهار، وأكدَّ ذلك قوله -عليه الصلاة والسلام- للحائض: «**اتركي الصلاة أيام أقرائك**»[1]، والصلاة إنَّما تترك في أيام الحيض لا الطهر، والاستدلال بالآية أقوى من الحديث». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٦/ ٢٧٥٢):

«وحكمه التوقف على البيان الخارجي، فلا يجوز العمل بأحد محتملاته إلَّا بدليل خارج من لفظه لعدم دلالة لفظه على المراد وامتناع التكليف بما لا دليل عليه». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٤٥٦- ٤٥٧):

«وحكمه التوقف فيه إلى أن يرد تفسيره، ولا يصح الاحتجاج بظاهره في شيء يقع فيه النزاع، وقال المازَري: إن كان الإجمال من جهة الاشتراك واقْتُرن به تنبيه أُخذ به، وإن تجرَّد عن تنبيه واقترن به عُرْف عُمَل به، وإن تجرد عن تنبيه وعُرف وجب الاجتهاد في المراد منها، وكان مِنْ خَفِيِّ الأحكام التي وُكِلَ إلى العلماء فيها إلى الاستنباط، فصار داخلًا في المُجْمَل لخفائه، وخارجًا منه لإمكان استنباطه.

● **[حمل المجمل على جميع معانيه غير المتنافية:]**

● **تنبيه**: وقد يحمل المجمل على جميع معانيه غير المتنافية نظير العام، ولم يتعرَّضوا لذلك فيه، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ﴾ [الإسراء: ٣٣]، فإنَّ السلطان مجمل؛ يحتمل: الحجة، والدية، والقود، ويحتمل

(١) رواه أبو داود (٢٩٧) في «سننه»، والترمذي (١٢٦)، وفيه أبو اليقظان عثمان بن عُمير ضعيف اختلط وكان يدلس وقد عنعنه هنا وترجمته عند ابن حجر في «التقريب» (٤٥٣٩)، ولكن ثبت الحديث عند البخاري (٣٠٦) في «صحيحه» بلفظ: «**فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة**»، ولا دلالة فيه، ورواه أيضًا بلفظ الأقراء الدارقطني في «سننه» (١/ ٢٠٨)، وابن ماجه (٦٢٥).

الجميع، لا جرم أنَّ الشافعي يُخيَّر بين القتل وغيره؛ لأنَّ الكل بالإضافة إلى اللفظ سواءً، قاله إلكيا الطبري في «أحكام القرآن»». اهـ.

وقال السمعاني في: «القواطع» (١/ ٢٦٤):

«فإن قال قائل: ما حكم المجمل قبل ورود البيان؟ قد قالوا: إنَّ التزام المجمل قبل بيانه واجب، والدليل عليه: أنَّ النَّبِيّ ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن قال: «**ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا اللَّه، فإن هم أجابوك فأعلمهم أنَّ في أموالهم حقًّا يؤخذ من أغنيائهم ويرد في فقرائهم**»[١] فقد أوجب عليهم التزامها قبل بيانها، واختلف أصحابنا في كيفية التزامها قبل البيان: فقال بعضهم: إنهم يتعبدون قبل البيان بالتزامه بعد البيان، وقال بعضهم: إنهم يتعبدون قبل البيان بالتزامه مجملًا، وبعد البيان بالتزامه مفسّرًا». اهـ.

❊ ❊ ❊

(١) متفق عليه، وقد سبق، وفي الحديث ذكر الصلاة ثُمَّ الزكاة.

«(٢) المُبَيَّن»

وفيه مسائل:

- **المسألة (٢٣٥): تعريف المُبيَّن والمبيِّن والبيان والدليل:**

قال الزركشي في: «البحر المحيط» (٣/ ٤٧٧/ وما بعدها):

«**والبيان لغةً**: اسم مصدر بيَّن إذا أظهر، يُقال: بيَّن بيانًا وتبيانًا، ككلم يكلم كلامًا وتكليمًا، قال ابن فُوْرَك: مشتق من البَيْن وهو الفِراق، شبَّه البيان به لأنه يوضح الشيء ويزيل الإشكال، وقال أبو بكر الرازي: سمي بيانًا لانفصاله ممَّا يتلبس به من المعاني ويشكل من أجله.

وأمَّا في الاصطلاح: فيطلق على الدال على المراد بخطاب ثُمَّ يستقل بإفادته، ويطلق ويراد به الدليل على المراد، ويطلق على فعل المبيِّن.

ولأجل إطلاقه على المعاني الثلاثة اختلفوا في تفسيره بالنظر إليها، فلاحظ الصَّيْرفي في المبيِّن فقال: **البيان إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلِّي**. قال القاضي: وهذا ما ارتضاه من خاض في الأصول من أصحاب الشافعي، وقال أبو الطيب الطبري: إنه الصحيح عندنا؛ لأنَّ كل ما كان إيضاحًا لمعنى وإظهارًا له فهو بيان له.

واعترضه ابن السَّمْعَاني: بأنَّ لفظ البيان أظهر من لفظ إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلِّي، وللصيرفي منع ذلك.

ونقض أيضًا بالنصوص الواردة في الحكم المبتدأ من غير سبق إشكال، فإنه ربَّما ورد من اللَّه تعالى بيان لم يخطر ببال أحد، ويخرج منه بيان المعدوم، فإنه لا يُقال عليه شيء، وبيان المعلم لمن لا يفهم عنه لقصوره.

وقال الغزالي: هذا الحد لفرع من البيان، وهو بيان المجمل خاصة، والبيان يكون فيه وفي غيره. اهـ.

ولاحظ القاضي وإمام الحرمين والغزالي والآمدي والإمام الرازي أنه الدليل، **فحدّوه**: **بأنه الدليل الموصّل بصحيح النظر فيه إلى العلم أو الظن بالمطلوب**. اهـ.

ولاحظ أبو عبد اللَّه البصري أنه نفس العلم أو الظن الحاصل من الدليل، فحدّه: بأنه تبيين الشيء، فهو والبيان عنده واحد.

وقال العبدري بعد حكاية المذاهب: الصواب أن البيان هو مجموع هذه الأمور الثلاثة، فعلى هذا يكون حدّه: أنه انتقال ما في نفس المعلم إلى نفس المتعلم بواسطة الدليل.

وقال الماوردي: الذي عليه جمهور الفقهاء: أنَّ البيان إظهار المراد بالكلام الذي لا يفهم منه المراد إلَّا به.

قال ابن السمعاني: وهذا أحسن الحدود.

وقال شمس الأئمة السَّرَخْسِيّ من الحنفية: اختلف أصحابنا في معنى البيان، فقال أكثرهم: هو إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلًا عمَّا يستر به، وقال بعضهم: هو ظهور المراد بالمخاطب والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب؛ لأنَّ الرجل يقول بان المعنى، أي ظهر، والأول أصح، الأول؛ أي: الإظهار. اهـ.

وقيل: البيان: الإفهام بأي لفظ كان، وقيل: إنه العلم الذي يبيّن المعلوم وذكر الشافعي في «الرسالة»: أنَّ البيان اسم جامع لأمور متفقة الأصول، متشعّبة الفروع، وأقل ما فيه أنه بيان لمن نزل القرآن بلسانه، ولم يقصد الشافعي حدّ البيان وتفسير معناه؛ وإنَّما قصد به: أن البيان اسم عام جامع لأنواع مختلفة من البيان، وهي متفقة في أنَّ اسم البيان يقع عليها، ومختلفة في مراتبها فبعضها أجلى وأبين من بعض؛ لأنَّ منه ما يدرك معناه من غير تدبر وتفكر، ومنه ما يحتاج إلى دليل، ولهذا قال ﷺ: «**إنَّ من البيان لسحرًا**»[١] فأخبر أنَّ بعض البيان أبلغ من بعض، وهذا كالخطاب بالنص والعموم والظاهر ودليل الخطاب ونحوه، فجميع ذلك بيان، وإن اختلفت مراتبها». اهـ.

وقال الطوفيّ في «شرحه» (٢/ ٦٧١/ وما بعدها):

«المبيَّن: يقابل المجمل، وقد سبق للمجمل تعريفان، فخذ ضدهما في المبيَّن، فإن قلت: المجمل هو اللفظ المتردد بين محتملين فصاعدًا على السواء، قل في المبيَّن: هو اللفظ الناصُّ على معنى غير متردد متساوٍ، وإن قلت: المجمل: ما لا يُفهم منه عند الإطلاق معنى مُعَيَّن، قل: المبيَّن ما فُهِمَ منه عند الإطلاق معنى مُعيَّن من نص أو ظهور بالوضع أو بعد البيان.

قال القرافي: المبيَّن: هو اللفظ الدال بالوضع على معنى إمَّا بالأصالة وإمَّا بعد البيان.

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٥١٤٦).

وقال الآمدي: المبيَّن قد يراد به الخطاب المستغني بنفسه عن بيان، وقد يُراد به ما يحتاج إلى البيان عند وروده عليه، كالمُجمل وغيره، قلت: والمعاني متقاربة.

● **أمَّا البيان**: **فقيل الدليل**، يعني أنَّ الكلام السابق كان في المبيَّن وهذا في البيان، والفرق بينهما ظاهر، يُقال: مجمل وإجمال ومبيَّن وبيان، فالمجمل: اللفظ المتردد، والإجمال: إرادة التردد من المتكلم أو النطق باللفظ على وجه يقع فيه التردد، والمبيَّن: اللفظ الدال من غير تردد، والبيان: نحن الآن في الكلام فيه: فقيل: هو الدليل، وقيل: العلم الحاصل عن دليل، وقيل هو التعريف، والأقوال متقاربة، والمسألة لفظية أو كاللفظية؛ لأنَّ التعريف من آثار الدليل، فاستوت أو تقاربت الأقوال جدًّا، ويجمع الكل معنى الظهور؛ إذْ يُقال في اللغة: بأنَّ الشيء يَبين بيانًا؛ إذا ظهر واتضح، والدليل يوضّح ما دلَّ عليه ويظهره ويعرفه.

والدليل: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

فقولنا: «ما يمكن التوصل به» يعني ما كانت له صلاحية الاتصال إلى المطلوب ليعم الدليل بالقوة والفعل؛ أي: ما استعمل في التوصل إلى المطلوب، وما صلح للتوصّل إلى المطلوب، وإن لم يستعمل في التوصل إليه، كقولنا: يصلح أن يستدل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ﴾ [البقرة: ١٨٨] على أنَّ حكم الحاكم لا يُحيل الشيء عن صفته في الباطن؛ لأنه ﷻ سَمَّى الأموال مأكولة بالباطل مع الإدلاء بها إلى الحُكَّام.

وقولنا: بصحيح النظر، احتراز ممَّا يوصل بفاسد الناظر فيه إلى مطلوب، فإنَّ ذلك المطلوب إنْ قدرناه صحيحًا كان التوصل إليه بفاسد النظر ممتنعًا، وإن قدَّرناه باطلًا لم يكن ما توصلنا به إليه دليلًا.

وقولنا: إلى مطلوب خبري، يعم ما أوصل إلى علم، كقولنا: الإنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فالإنسان جسم، أو إلى ظن، كغالب مسائل الفروع.

وقيل: **البيان ما دلَّ على المراد ممَّا لا يستقل بنفسه في الدلالة، يعني إذا ورد لفظ لا يستقل بنفسه في الدلالة كالقُرء ونحوه، فما دلَّ على المراد من ذلك اللفظ، هو البيان كما سبق مثاله في المجمل، فهذان تعريفان للبيان: أحدهما: بأنه الدليل، والثاني: ما ذكر هاهنا.**

وتعريف البيان بالدليل وبما دلَّ على المراد ممَّا لا يستقل بنفسه ليس تعريفًا للبيان؛ بل للمبيَّن المجازي، **وكشف هذا: بأنه لابدَّ لنا من مبيِّن -بكسر الياء- ومبيَّن -بفتحها- ومُبيَّن**

به، وبيان، فالمبيِّن في الحقيقة هو الشارع؛ إذْ عنه تظهر الأحكام، ويطلق مجازًا على المبيَّن به وهو الدليل، وهو خطاب الشرع الدال على المراد ممَّا لا يستقل بنفسه.

والمبيَّن هو المتضح بنفسه أو المجمل المحتاج إلى البيان؛ فقد اتضح بهذا: أنَّ التعريفين المذكورين للبيان ليسا تعريفًا له، بل للمبيَّن المجازي؛ أي: الذي يُسمى مبيَّنًا بطريق المجاز.

ولما لم يتحصل لنا تعريف البيان بالحقيقة ممَّا سبق، احتجنا إلى أن نذكر تعريفه: وقد قيل: هو إيضاح المشكل، وهذا مختصر ما حكاه الشيخ أبو محمد فيه أنه: إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح، فلمَّا عُرف بهذا، ورد عليه البيان الابتدائي؛ أي: الخطاب الدال على المراد به ابتداءً من غير احتياج إلى بيان خارج، كالنصوص والظواهر، وما عُرف المراد منه بالتعليل بفحوى الخطاب أو باللزوم كالدلالة على الشروط والأسباب، كدلالة الصلاة على وجوب الوضوء، ودلالة الملك على تقدم سببه من بيع أو هبة أو اكتساب، فإنَّ هذا كله مبيَّن ببيان، ولم يُوجد فيه إيضاح مشكل، فتعريف البيان بإيضاح مشكل غير جامع.

فإن زِيد بالفعل أو القوة على التعريف المذكور، وزال ورود البيان الابتدائي، واستقام التعريف، فيُقال: البيان: هو إيضاح المشكل بالقوة أو بالفعل، وذلك لأنَّ الكلام قد يكون مشكلًا بالفعل؛ أي: إشكاله ظاهر موجود، وقد يكون مشكلًا بالقوة؛ أي: هو قابل لأنَّ يرد مشكلًا، وذلك لأنَّ مادة الكلام لذاتها قابلة للإشكال بحسب اختلاف نظمه وصيغه ومقاصد المتكلمين به.

ومثال هذا: ما صحَّ عن النَّبِيّ ﷺ أنه قال: «**لا يدخل الجنة إلَّا المؤمنون**»[1]، وهذا كلام بيّن بنفسه صحيح على قواعد الشريعة، ونقل بعض الحنفية عن أبي حنيفة أنه قال: لا يدخل النار إلَّا مؤمن، وظاهر هذا مع قوله ﷺ: «**لا يدخل الجنة إلَّا المؤمنون**» مُشكل؛ لأنه يقتضي أنَّ أهل الجنة والنار جميعًا مؤمنون، وليس كذلك؛ للاتفاق على أنَّ أكثر أهل النار كفار، وأنه لا يخلد فيها إلَّا كافر، لكنْ أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ ألحق بكلامه بيانًا بيّنه، وأظهر معناه المراد به، بأن قال: لا يدخل النار إلَّا مؤمن؛ لأنَّ الكفار حينئذ يعاينون ما كانوا يُوعدون، فيؤمنون به؛ أي: يُصدَّقون، لكن إيمانًا لا ينفعهم؛ لأنه اضطراري لا اختياري، ولقوله ﷻ: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ [غافر: ٨٥]، وقوله ﷻ لفرعون حين قال لما أدركه الغرق: آمنت: ﴿ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ [يونس: ٩١]، فقد حصل من هذا أنَّ كلام أبي حنيفة مشكلٌ بالفعل فاحتاج إلى البيان، وكلام النَّبِيّ ﷺ بيِّن بالفعل، وهو مُشكل

---

(١) رواه البخاري (٤٢٠٣)، ومسلم (١١٤).

بالقوة؛ إذْ قد كان يمكنه ﷺ أن يورده على نظم يستشكل نحو كلام أبي حنيفة.

وكذلك قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**لا عدوَى ولا طيرة**»(١) كلام متَّضِحٌ بيِّن؛ إذْ معناه لا فاعل للنفع والضرّ إلَّا اللَّه.

ثُمَّ عرض لهذا الحديث بعينه إشكال بقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**لا يورد ممرض على مُصِحّ**»(٢)؛ أي: من له إبلٌ مِرَاض على مَنْ له إبلٌ صحاح، وقوله: «**فِرّ من المجذوم فرارك من الأسد**»(٣) لأنَّ المتبادر من هذا إثبات العدوى؛ أي: لا يُعْدِي مريضٌ صحيحًا، وأمَّا الثاني فلم ينه فيه إيراد الممرض على المصح، لكونه يُعدي إِبله، بل خشية أن يُحدث اللَّه تعالى في إبل المصح مَرَضًا فيعتقد أنه من العدوى، فيكون بذلك مشركًا مع اللَّه فاعلًا غيره فزال الإشكال، وقد جمع بينهما بغير هذا الوجه، فقد رأيت كيف كان الحديث الأول بيِّنًا بنفسه، ثُمَّ عرض له الإشكال، فكذلك قد يرد الكلام بيِّنًا بالفعل، وهو مع ذلك مشكل بالقوة؛ أي: قابل لعروض الإشكال له من ذاته بتقدير تغير صفته أو من أمر خارج». اهـ.

● **المسألة (٢٣٦): حكم البيان:**

قال المرداوي في: «التحبير شرح التحرير» (٦/ ٢٨٠٣- ٢٨٠٤):

«ويجب لما أريد فهمه اتفاقًا، ولنا من المجمل قسم يستمر بلا بيان إلى آخر الدهر، وذلك عند عدم الحاجة إلى بيانه بأنه لا يكون من دلائل الأحكام المكلف بها.

فأمَّا إن كان من دلائل الأحكام المكلف بها، وأريد بالخطاب إفهام المخاطب به؛ ليعمل به، وجب أن يبين له ذلك على حسب ما يراد بذلك الخطاب؛ لأنَّ الفهم شرط التكليف.

فأمَّا ما لا يراد إفهامه ذلك فلا يجب البيان له بالاتفاق.

ولهذا قال بعضهم: إنه لا يجب البيان في الخطاب إذا كان خبرًا لا يتعلق به تكليف، وإنَّما يجب في التكاليف التي يحتاج إلى معرفتها». اهـ.

● **المسألة (٢٣٧): ما يحصل به البيان**

قال المرداوي في: «التحبير شرح التحرير» (٦/ ٢٨٠٤/ وما بعدها):

● «**ويحصل بقول: يحصل البيان بالقول بلا نزاع بين العلماء**، وهو إمَّا من اللَّه، أو من

(١) رواه البخاري (٥٧٥٦)، ومسلم (٢٢٢٤).
(٢) رواه البخاري (٥٧٧١)، ومسلم (٢٢٢١).
(٣) رواه البخاري (٥٧٠٧).

رسوله ﷺ، فالأول كقوله تعالى: ﴿صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّٰظِرِينَ﴾ [البقرة: ٦٩]، فإنه مُبيّن لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] إذا قلنا المراد بالبقرة بقرة معينة وهو المشهور.

والثاني كقوله ﷺ فيما رواه البخاري، وغيره عن ابن عمر مرفوعًا: «**فيما سقت السماء أو كان عثريًّا العشر، وما سُقي بالنضح نصف العشر**»[1]، وهو مبيِّن لقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١]، واستفدنا من هذا المثال أنَّ السّنة تبين مجمل الكتاب وهو كثير، كما في الصلاة والصوم والزكاة والحج والبيع والربا، وغالب الأحكام التي جاء تفصيلها في السنة.

● **ويحصل البيان بالفعل على الصحيح**، وعليه معظم العلماء، والمراد فعل النَّبِيّ ﷺ، وخالف فيه شرذمة قليلة منهم: الكرخي وجماعة.

ودليل الجمهور: أنه ﷺ بيَّن الصلاة والحج بالفعل، وقال: «**خذوا عني مناسككم**»[2] وقال: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[3].

لا يُقال إنَّ الذي وقع به البيان قول، وهو قوله: «**صلوا**» و«**خذوا**»؛ لأنا نقول: إنَّما دلَّ القول على أن فعله بيان، لا أنَّ نفس القول وقع بيانًا، وأيضًا فالفعل مُشَاهَد، والمشاهدة أدلُّ فهو أوْلى من القول بالبيان، وفي الحديث: «**ليس الخبر كالمعاينة**» رواه أحمد بسند صحيح عن ابن عباس مرفوعًا، وابن حبان والطبراني، وزاد فيه: «**فإنَّ اللَّه تعالى أخبر موسى بن عمران** عليه السلام **عمَّا صنع قومه من بعده فلم يلق الألواح فلمَّا عاين ذلك ألقى الألواح**»[4].

وأمَّا شبهة الخصم بأنَّ الفعل يطول فيتأخر البيان به مع إمكان تعجيله فمردود؛ لأنه قد يطول بالقول ويزيد على زمان الفعل، وأيضًا فهو أقوى من القول في البيان.

● **ولو بإشارة أو كتابة**: قال صاحب «الواضح» من الحنفية: لا أعلم خلافًا في أنَّ البيان يقع بالإشارة والكتابة. انتهى.

---

(١) حديث متفق عليه، وقد سبق، وهذه رواية البخاري (١٤٨٣).

(٢) رواه مسلم (٣١٠/ ١٢٩٧).

(٣) رواه البخاري (٦٣١)، ومسلم (٢٤/ ٣٩١)، وقد مرَّ كثيرًا

(٤) رواه أحمد في «المسند» (١٨٤٢)، وصححه الشيخ أحمد شاكر، وحسنه السيوطي في «الجامع الصغير» (٧٥٧٤)، وابن حبان في «صحيحه» (٦٢١٣)، وصححه، والحاكم في «المستدرك» (٣٢٥٠)، وصححه ووافقه الذهبي مرفوعًا بلفظ: «**ليس الخبر كالمعاينة؛ إنَّ اللَّه خبَّر موسي بما صنع قومه في العِجْل فلم يلق الألواح، فلمَّا عاين ما صنعوا ألقى الألواح**».

مثال الإشارة قوله ﷺ: «**الشهر هكذا وهكذا**» وأشار بأصابعه العشرة، وقبض الإبهام في الثالثة؛ يعني: تسعة وعشرين[(١)].

ومثال الكتابة: التي كتبت وبيَّن فيها الزكوات والديات وأرسلت مع عماله[(٢)] وهو أقوى من القولي: أي: البيان بالفعل أقوى من البيان بالقول؛ لأنَّ المشاهدة أدلَّ على المقصود من القول وأسرع إلى الفهم وأثبت في الذهن، وعون على التصور، وقد عرَّف ﷺ مثل ابن آدم، وأجله، وأمله بالخط المربع كما في الحديث الصحيح الذي في البخاري[(٣)].

وإقرار على فعل: يحصل البيان بإقراره ﷺ على فعل بعض أمته؛ لأنه دليل مستقل فصح أن يكون بيانًا لغيره من الأدلة المبين بها». اهـ.

وقال الطوفيّ في: «شرح مختصر الرَّوْضة» (٢/ ٦٧٨/ وما بعدها):

«والذي يحصل به البيان أمور:

أحدها القول: بأن يقول المتكلم أو من علم مراد المتكلم: المراد بهذا الكلام كذا، كقوله تعالى: ﴿ٱلْقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٢ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ﴾ [القارعة: ١، ٣] فهذا إجمال، ثُمَّ بيّنه بقوله: ﴿يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ﴾ [القارعة: ٤]، فبيّن أنَّ القارعة تكون ذلك اليوم، بهذه الصفة العظيمة، وكذا قوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ۝١٧ ثُمَّ مَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ﴾ [الانفطار: ١٧، ١٨] ثُمَّ بيّنه ﷻ بما بعده ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا ۖ وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار: ١٩، ٢٠].

وقوله ﷻ: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [المدثر: ٣٠] فهذا مجمل لاحتمال أنَّ هؤلاء ملائكة، آدميون، أو شياطين، أو غيرهم من المخلوقات، ثُمَّ بينَّهم بقوله ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً﴾ [المدثر: ٣١].

ونظائر هذا في القرآن الكريم والسنَّة الشريفة كثير.

ولمَّا قال ﷻ: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ [الأنفال: ٦٠] كانت القوة مجملة فبيّنها النَّبيّ ﷺ بقوله: «**ألا إنَّ القوة الرمي، ألا إنَّ القوة الرمي**»[(٤)]؛ لأنَّ القول لما كان

(١) رواه مسلم (١٠/ ١٠٨٠) في «صحيحه».
(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (١٤٥٤).
(٣) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٤١٧) كتاب الرقاق، باب: في الأمل وطوله.
(٤) رواه مسلم في «صحيحه» (١٦٧/ ١٩١٧).

بيانًا في نفسه، جاز أن يبيِّن غيره، كما قلنا في الماء الطهور: لما كان يدفع النجاسة عن نفسه جاز أن يدفعها عن غيره إذا كان كثيرًا.

الثاني: من الأمور التي يحصل بها البيان: الفعلُ، فمنه الكتابة، ككتابة النَّبِيّ ﷺ والخلفاء الراشدين بعده، وغيرهم من أهل الولايات إلى عمَّالهم في الصدقات، وغيرها من السياسات، ولأنَّ الكتابة تقوم مقام اللسان في تأدية ما في النفس فكانت بيانًا؛ وقد دلَّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١-٤] ثُمَّ بيَّن هذا البيان بقوله ﷻ: ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٤، ٥]، فالبيان بالقلم من جملة البيان الذي علمه الإنسان، وهو بيان نطق، وبيان كتابة[1].

ومن البيان بالفعل: الإشارة، والإقرار على الفعل يحصل به البيان.

- **وكُلُّ مقيَّد من الشارع بيان:**

هذه قاعدة كلية فيما يحصل به البيان، يتناول ما سبق، وما يأتي بعد إن شاء اللَّه تعالى، وذلك من وجوه:

أحدها: أن يستدل الشارع استدلالًا عقليًا فيبيِّن به العلة، أو مأخذ الحكم، أو فائدة ما، كما قال تعالى في صفة ماء السحاب: ﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾ [فاطر: ٩]، وفي موضع آخر: ﴿كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾ [ق: ١١]، ﴿وَيُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩]، ونظائره كثيرة، فبيّن ﷻ لنا بذلك طريق الاستدلال على إمكان البعث والمعاد، ولولا هذا الطريق الذي فتحه اللَّه تعالى للمؤمنين لما اجترأ متكلموهم أن يستدلوا عليه، ولا يتكلمون مع الفلاسفة المنكرين له فيه، وقال ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، فبيَّن سبحانه بذلك طريق الاستدلال على توحيده ﷻ، ونفي الشريك له ﷻ، وبيَّن بقوله ﷻ: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن شُرَكَآءَ فِى مَا رَزَقْنَٰكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَآءٌ تَخَافُونَهُمْ﴾ [الروم: ٢٨]، الآية، قُبح الإشراك، ومنعه وتحريمه، وجميع استدلالات القرآن عقلية وهي مفيدة للبيان.

وقال النَّبِيّ ﷺ لعمر رضي الله عنه حين قال له: قَبَّلْت وأنا صائم! «**أرأيت لو تمضمضت**»[2] فقاس

---

(١) **لذلك قعَّد الفقهاء هذه القاعدة: «القلم أحد اللسانَيْن».**

(٢) رواه الحاكم في «المستدرك» (١٧٥٢)، وصححه ووافقه الذهبي، ورواه ابن خزيمة (١٩٩٩)، وابن حبان (٦٠٥) في «صحيحيهما» وقد مرَّ تخريجه.

القبلة على المضمضة، وبين بذلك أنَّ الفطر إنَّما يكون بما يجاوز الحلق إلى الجوف، أو بما يحصل منه مقصوده الموضوع له من المفطرات، والقُبْلة لم يحصل منها مقصود جنسها وهو الإنزال، كما أنَّ المضمضة لم يحصل منها مقصود الشرب وهو الرِّيّ.

وقال للخثعمية: «**أرأيت لو كان على أبيك دين**»[1]، فبيَّن أن دين اللَّه كدين الآدمي في وجوب القضاء، وقبول النيابة، وأوْلى، وهذا كثير في الشرع.

الوجه الثاني: الترك: مثل أن يترك فعلًا قد أمر به، أو قد سبق منه فعله فيكون تركه له مبيّنًا لعدم وجوبه، وذلك كما أنه قيل له: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ثُمَّ إنه كان يبايع ولا يُشهد، بدليل الفرس الذي اشتراه من الأعرابي، ثُمَّ أنكره البيع فشهد له خزيمة بن ثابت لا عن حضور، بل عن تصديقه -عليه الصلاة والسلام-[2].

فعلم أنَّ الإشهاد في البيع غير واجب، وكذلك: ﷺ التراويح في رمضان، ثُمَّ تركها خشية أن تفرض عليهم[3]، فدلَّ على عدم وجوبها؛ إذْ يمتنع منه ترك الواجب[4].

الوجه الثالث: السكوت بعد السؤال عن حُكم الواقعة، فيُعلم أن لا حكم للشرع فيها، كما روي: أنَّ زوجة سعد بن الربيع ؓ جاءت بابنتيها إلى النَّبِيِّ ﷺ فقالت: يا رسول اللَّه، هاتان ابنتا سعد، قُتل أبوهما معك يوم أحد، وقد أخذ عمهما مالهما ولا يُنكحان إلَّا بمال، فقال: «**اذهبي حتى يقضي اللَّه فيك**» فذهبت، ثُمَّ نزلت آية الميراث: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] فبعث خلف المرأة وابنتيها وعمهما، فقضى فيهما بُحكم الآية[5]، فدل ذلك على أن قبل نزول الآية لم يكن في المسألة حُكمٌ، وإلَّا لما جاز تأخيره عن وقت الحاجة إليه.

والقاعدة المذكورة تحتمل وجوهًا غيْر ما ذكرنا إن وُجدت واللَّه أعلم». اهـ.

---

(١) رواه البخاري (١٨٥٢)، ومسلم (١٣٣٤).

(٢) مرَّ تخريجه وهو حديث صحيح، وممَّن رواه الحاكم (٢١٨٧)، وصححه ووافقه الذهبي.

(٣) رواه البخاري (١١٢٩)، ومسلم (٧٦١).

(٤) قلت: ومنها -مثلًا- حديث مسلم (٩٠/ ٣٥٢): «**توضأوا ممَّا مسَّت النار**» ثُمَّ تركه، فقد روى البخاري (٢١٠)، ومسلم (٩٣/ ٣٥٦): «أكل النَّبِيّ ﷺ من كتف شاة ثُمَّ قال وصلى ولم يتوضأ»، ورواية أخرى البخاري (٢٠٨)، ومسلم (٩٢/ ٣٥٥).

(٥) رواه أبو داود في «سننه» (٢٨٩١)، وابن ماجه (٢٧٢٠)، والترمذي وقال: حديث حسن (٢٠٩٢)، والحاكم في «المستدرك» (٧٩٥٤)، وصححه ووافقه الذهبي حيث قال النَّبِيّ ﷺ لعمهما: «**اعط ابنتي سعد الثلثين، وأمهما الثمن، وما بقي فهو لك**».

وقال القاضي أبو يعلى في «العدة في أصول الفقه» (١/ ١١٠/ وما بعدها):

«فصل: وأمَّا ما يقع به البيان فهو: الكتاب والسنَّة والإجماع والقياس، والبيان يقع من اللَّه تعالى بالقول وبالكتاب، فالقول نحو سائر الفروض المعقول معانيها من ظاهر الخطاب، ويقع بالكتاب أيضًا؛ لأنَّ القرآن كلام اللَّه تعالى، وكتابه في اللوح المحفوظ وفي غيره، فيقع منه البيان بهذين الوجهين، فيكون منه تخصيص العموم، كقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣]، خُصَّ منه المحرَّمات بالآية الأخرى، وهي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣]، ونحو بيان الجملة، كقوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٞ مِّمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ﴾ [النساء: ٧]، ثُمَّ بيَّنه بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ﴾ [النساء: ١١]، ويكون منه أيضًا بيان مدة الفرض وهو نسخ، نحو قوله تعالى: ﴿قَدۡ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجۡهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِۖ﴾ [البقرة: ١٤٤]، ثُمَّ قوله: ﴿فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ﴾ [البقرة: ١٤٩]، ونحو قوله: ﴿وَصِيَّةٗ لِّأَزۡوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلۡحَوۡلِ غَيۡرَ إِخۡرَاجٖۚ﴾ [البقرة: ٢٤٠]، ثُمَّ نسخ منه ما عدا الأربعة أشهر والعشر، بقوله: ﴿يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، وكذلك حد الزانيين الحبس والأذى بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ [النساء: ١٥]، ثُمَّ قال: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ [النور: ٢]، فنسخ به الحبس والأذى المذكورين في الآية الأخرى عن غير المحصن.

ويكون البيان من الرسول بالقول نحو سائر السنن المبتدأة، ونحو تخصيصه لعموم القرآن، كنهيه عن بيع ما ليس عنده، وبيع ما لم يقبض[١]، وأحلّت لنا ميتتان[٢]، ويكون بالكتابة أيضًا، وقال الضحاك بن سفيان الكلبي: كتب إليَّ رسول اللَّه ﷺ: «**أن أورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها**»[٣]، فثبت أنَّ الكتابة يقع بها البيان كوقوعه بالقول.

ويكون من النَّبيِّ ﷺ بيان المجمل في الكتاب بهذين الوجهين، نحو قوله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾ [الأنعام: ١٤١]، وقوله تعالى:

---

(١) رواه الترمذي في «سننه» (١٢٣٢)، وقال: حديث حسن صحيح، وقد مرَّ مفصّلًا.

(٢) مرَّ مفصّلًا وقد رواه ابن ماجه (٣٣١٤)، والدارقطني في «سننه» (٤/ ٩٧١/ رقم ٢٥)، وصححه المجد في «المنتقى» (٣٦٤٨)، واختلف في رفعه ووقفه والأصح الموقوف كما قال الدارقطني وأبو زرعة وابن أبي حاتم والبيهقي، وانظر «نيل الأوطار» (ح٣٦٤٨).

(٣) رواه الترمذي في «سننه» (٢١١٠)، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود (٢٩٢٧)، وابن ماجه (٢٦٤٢)، وصححه المجد في «المنتقى» (٢٥٨٣).

﴿أَنفِقُوا مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، ويكون بالفعل، وليس كل فعله في الصلاة أو الصدقة بيانًا للجملة التي في الكتاب؛ لأنه لو صلى لنفسه لم يدلّ ذلك على أنه بيان لقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ولو تصدق بصدقة لم يدلَّ على أنها مرادة بقوله: ﴿وَءَاتُوا ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وإنَّما وجه البيان: ما يُجمع النَّاس على أنه من المكتوبات؛ لأنَّ ما يفعله في نفسه ولم يثبت أنه فعله فرضًا، فلا يكون فيه دلالة على أنه فعله بيانًا.

ويكون منه أيضًا بيان مدة الفرض المنصوص عليه في الكتاب، كقوله -عليه الصلاة والسلام-: «**لا وصية لوارث**»[(١)]، قد قيل: إنه نسخ به الوصية للوالدين والأقربين، وقوله في الرجم نسخ الحبس والأذى عن المحصن[(٢)]، وفي السنَّة: نحو قوله: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**»[(٣)]، و«**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فكلوا وادخروا**»[(٤)].

ويكون عنه البيان بالإشارة، وقال تعالى لزكريا: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ [آل عمران: ٤١]، ثُمَّ قال: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ١١]؛ يعني: أشار إليهم، فقامت إشارته مقام القول في بلوغ المراد، وحكى اللَّه تعالى عن مريم: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ﴾ [مريم: ٢٩]، فبيّنت لهم مرادها بالإشارة.

ويكون منه البيان أيضًا بالدلالة والتنبيه على الحكم من غير نصٍّ، نحو قوله لفاطمة بنت أبي حبيش في دم الاستحاضة: «**إنها دم عرق وليست بالحيضة**»[(٥)]، فدلّ على وجوب اعتبار خروج دم العرق في نقض الطهارة.

وقوله حين سُئل عن سمن ماتت فيه فأرة فقال: «**إن كان جامدًا فألقوها وما حولها، وإن كان مائعًا فأريقوه**»[(٦)]، فدلَّ بتفريقه بين المائع والجامد على أنَّ سائر المائعات تنجس بمجاورة أجزاء النجاسة إيَّاها، وغير ذلك من الوجوه المستنبطة.

وقد يقع من النَّبيّ ﷺ بيان الحكم بالإقرار على فعل شاهده من فاعل يفعله على وجه من الوجوه، فترك النكير عليه، فيكون ذلك بيانًا في جواز فعل ذلك الشيء على الوجه الذي أقره

---

(١) صحيح، وقد سبق تخريجه.
(٢) متفق عليه وقد مرَّ قبل.
(٣) رواه مسلم (٩٧٧).
(٤) متفق عليه، وقد مرَّ تخريجه.
(٥) رواه البخاري (٣٠٦)، ومسلم (٣٣٣).
(٦) رواه البخاري (٢٣٥)، وأبو داود (٣٨٤٢) في «سننه».

عليه، أوْ وُجوبه إن كان شاهده يفعله على وجه ولم ينكره، وذلك نحو علمنا أنَّ عقود الشرك والمضاربات والقروض وما جرى مجرى ذلك قد كانت في زمن النَّبِيّ ﷺ وبحضرته مع علمه بوقوع ذلك منهم واستفاضتها فيما بينهم، ولم يُنكرها على فاعلها، فدلَّ على إباحة ذلك من إقراره؛ لأنه لا يجوز على النَّبِيّ ﷺ أن يرى منكرًا فلا ينكره؛ إذْ كان ذلك من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وله الحظ الأوفر من ذلك.

وليس لأحد أن يقول: إن ترك النكير لا يدل على الإباحة؛ لأنه ترك النكير اكتفاء بما تقدم من النهي عنه من جهة النص أو الدلالة، كما أقر اليهود والنصارى على الكفر، ولم يدلَّ ذلك على جوازه عنده، وذلك أنَّ قتاله لهم حتى يعطوا الجزية أشدُّ نكيرًا، فجعل أخذ الجزية عقوبة لهم على إقرارهم على الكفر، ولأنه لا يجوز لأحد أن يقول: إنه كان في حق النَّبِيّ ﷺ جائز أن يرى رجلًا يزني أو يقتل النفس فلا يُنكر عليه؛ اكتفاء بنهي اللَّه تعالى عن ذلك، ولأنَّ ترك ذلك يؤدِّي إلى إسقاط فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد قال ﷺ: «**من رأى منكم منكرًا فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**»[1]، **وقد يقع بيان المجمل بالإجماع**، نحو: إجماعهم على أنَّ دية الخطأ على العاقلة، والذي في كتاب اللَّه: ﴿فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ﴾ [النساء: ٩٢]، ولم يذكر وجوبها على العاقلة، وكإجماعهم على أنَّ للجدة مع الولد الذكر السدس إذا لم يكن أبٌ، وأنَّ للجدتين إذا اجتمعا السدس، وهو ما وقع ببيان قوله: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: ٧]، كما بيَّن تعالى بعضه بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء: ١١]، وكما بيّنت السنَّة بعضه فأعطى النَّبِيّ ﷺ للجدة السدس[2]، وقد يكون بيان الإجماع لحكم مبتدأ، كما يكون بيان حكم الكتاب والسنَّة، نحو إجماع السلف على أنَّ حدّ الخمر ثمانون، وإجماعهم على تأجيل امرأة العِنين[3]، وقد يكون بيان خصوص العموم بالإجماع، نحو قوله تعالى:

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٤٩).

(٢) رواه أبو داود في «سننه» (٢٨٩٧)، وابن ماجه (٢٧٢٤)، والترمذي (٢١٠٠)، (٢١٠١)، وقال: هذا أحسن وأصح؛ يعني: الرواية الثانية، وابن حبان في «صحيحه» (٥٩٩٩)، ورواه الحاكم في «المستدرك»، وصححه ( )، وقال الذهبي: ابن إسحاق بن خرشة أحد رواه الحديث -لا يعرف وقد وثّق، وأقر ابن حجر في «التلخيص» (ح١٣٩٦) تصحيح الحاكم وقال: إلَّا أنه صورته مرسل، ونقل تعليل ابن حزم وعبد الحق والدارقطني للحديث بالانقطاع.

(٣) **العنين**: هو من لا يقدر على الجماع لكبر أو مرض، وفي اللغة: العجز عن الجماع [«معجم المصطلحات» (٢/ ٥٥٠).

﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ [النور: ٢]، وأجمعت الأمة على أنَّ العبد يُجلد خمسين.

والإجماع وإن لم يخْل من أن يكون عن توقيف أو رأي، فإنه أصل برأسه يجب اعتباره فيما يقع به البيان». اهـ

وقال الطوفي في «شرحه» (٢/ ٦٨٧):

«فائدة: قد يكون البيان متصلًا، وقد يكون منفصلًا، كتبيينه سبحانه المراد من الخيط الأبيض والأسود بقوله ﷻ: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]». اهـ

قلت: لأن قوله: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ نزل بعد نزول بقية الآية قبله وهو: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ثم نزل بعد ذلك: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ كما في حديث عدي بن حاتم عند البخاري (٤٥١١)، ومسلم (٣٥/ ١٠٩١).

- **المسألة (٢٣٨): لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة بالإجماع:**

قال الطوفيّ في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٦٨٨):

«وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع، إلَّا على تكليف المحال، يعني تكليف ما لا يُطاق، فمن أجازه أجاز تأخير البيان عن وقت الحاجة ومن منعه، منعه، وصورته: أن يقول: صلوا غدًا، ثُمَّ لا يُبيّن لهم في غدٍ كيف يصلون، أو: آتوا الزكاة عند رأس الحول، ثُمَّ لا يُبيّن لهم عند رأس الحول كم يؤدّون ونحو ذلك؛ لأنه تكليف ما لا يُطاق، والتفريع على امتناعه». اهـ.

ثُمَّ قال: «وقد أجمعنا على عدم جوازه عن وقت الحاجة». اهـ.

وقال الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» (٣/ ٣٩):

«في جواز تأخير البيان: أمَّا عن وقت الحاجة، فقد اتفق الكل على امتناعه، سوى القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» «٣/ ٤٩٣- ٤٩٤):

«كل ما يحتاج إلى تأخير البيان من عام ومجمل ومجاز ومشترك وفعل متردد، ومطلق، لتأخير بيانه حالان: الأول: أن يؤخر عن وقت الحاجة، وهو الوقت الذي إن أُخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة بما تضمنه الخطاب، وذلك كل ما كان واجبًا على الفور، كالإيمان، ورد الغصوب والودائع؛ لأنَّ الإتيان بالشيء مع عدم العلم به ممتنع بناءً على منع تكليف ما لا يطاق، ومن جوَّزه أجازه لكن لا يقع؛ ولهذا نقل إجماع أرباب الشرائع على امتناعه.

والتعبير بالحاجة لم يستحسنه الأستاذ أبو إسحاق، وقال: هي عبارة تليق بمذهب المعتزلة القائلين بأنَّ للمؤمنين حاجة إلى التكليف، قال: فالعبارة الصحيحة على مذهبنا أن

يُقال: تأخير البيان عن وقت وجوب الفعل بالخطاب. انتهى.

وهي مشاحّة لفظية، وقد عرف أنَّ المَعْنِيَّ بالحاجة -كما قال إمام الحرمين- توجه الطلب.

وتردد بعضهم: هل معنى التأخير عن وقت الحاجة تأخيره عن زمن يمكن فيه الفعل إلى زمن آخر ممكن؟ أو معناه تأخيره إلى وقت لا يمكن فيه الفعل، كالظهر مثلًا، هل يجب بيانها بمجرد دخول الوقت، أوْ لا يجب إلَّا إذا ضاق وقتها؟ والمراد الثاني كما بيّنّاه.

قال ابن السمعاني: لا خلاف بين الأمة في امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل، ولا خلاف في جوازه إلى وقت الفعل؛ لأنَّ المكلف قد يؤخر النظر، وقد يخطئ إذا نظر، فهذان الضربان لا خلاف فيهما». اهـ.

وقال ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٨٣):

«في تأخير البيان: واختلفوا في نوع من أنواع البيان، فقالت طائفة: إنَّما يرد المجمل ثُمَّ يرد المفسر، وقال آخرون لا يردان معًا، وقال آخرون: جائز ورود المجمل قبل المفسر، والمفسر قبل المجمل وورودهما معًا، كل ذلك جائز، وبهذا نقول: إلَّا أنه لا يجوز أن يتأخر البيان عن وقت إيجاب العمل ألبتَّة، ولا يجوز أن يؤخره النَّبِيّ ﷺ بعد وروده عليه طرفة عين، ولسنا نقول بهذا لأنَّ العقل يمنع ذلك، لكن لأنَّ النص قد ورد بذلك، وإنَّما منعنا من تأخير اللَّه البيان عن وقت وجوب العمل لقول اللَّه تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقد علمنا أنه ليس في وسع أحد أن يعمل بما لا يعرف به، وإنَّما منعنا من تأخير النَّبِيّ ﷺ البيان عن ساعة وروده عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ لقول اللَّه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، فلو أخرَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ البيان عن ساعة وروده عليه لكان عَلَيْهِ السَّلَامُ في تلك المدة، وإن قلت مستحقًا لاسم أنه لم يبلغ، ولو أنه لم يُبلّغ لكان عاصيًا، ولا ينسب هذا إلى النَّبِيّ ﷺ إلَّا جاهل، ومن تمادى على نسبة المعصية إليه في طي الشريعة وترك تبليغها فهو كافر بإجماع الأمة». اهـ.

● **المسألة (٢٣٩): يجوز تأخير البيان عن وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٤٩٤/ وما بعدها):

«**الحال الثاني:** أن يؤخر البيان عن وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل، وهو كل ما لم يكن وجوبه على الفور، كالحج وغيره، وهو إمَّا أن يكون لا ظاهر له كالأسماء المتواطئة والمشتركة، أوْله ظاهر وقد استعمل في خلافه، كتأخير بيان التخصيص، وتأخير بيان النسخ، وتأخير بيان الأسماء الشرعية إذا استعملت في غير المَسمَّيات الشرعية، كالصلاة مراد بها الدعاء ونحوه، وتأخير اسم النكرة إذا أريد بها شيء معين، ففي جواز تأخير ذلك مذاهب.

أحدها: الجواز مطلقًا، قال ابن بَرْهان: وعليه عامة علمائنا من الفقهاء والمتكلمين، ونقله ابن فُوْرَك، والقاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق وابن السَّمعاني وغيرهم، وعن الشافعي، وعمَّموا القول في المجمل والعام في الأوامر والنواهي والوعد والوعيد وسائر ضروب الأخبار، وحكاه القاضي عن مالك، وإليه ذهب المحققون من الشافعية، ومن أدلتهم قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨، ١٩]، وثُمَّ للتعقيب مع التراخي، فقد ضمن البيان بعد إلزام الاتباع، وقال في قصة نوح: ﴿وَأَهْلَكَ﴾ [هود: ٤٠]، وعمومه يتناول ابنه، ولهذا سأل عن إهلاكه، وقوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، ولهذا سأل ابن الزِّبَعْرَى عن عيسى والملائكة.

والثاني: المنع مطلقًا، ولم يجوِّزوا أن يقع ذلك إلَّا والبيان معه.

قال الصيرفي: القول في الخطاب المجمل الذي لا يُعقل من ظاهره مراده، قال أبو بكر: خطاب لا يُعقل من نفس اللفظ بيانه فغير لازم حتى يقع البيان، كقوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النساء: ٧٧]، لا سبيل إلى معرفتها من ظاهر الاسم، وحينئذ فوقت التكليف وقت البيان، وهذا يجوز أن يؤخر بيانه عن وقت الخطاب إلى وقت الإلزام، وتكون فائدة الخطاب الإعلام بأنه أوجب الصلاة التي سيبيّنها يلزمهم عند البيان، وليس هذا تأخير البيان؛ لأنهم لا يعرفون ما يلزمهم؛ لأنهم لا يقدرون حينئذ على اعتقاد خلاف المراد، ثُمَّ قال: وأمَّا الخطاب الذي تدرك حقيقته من ظاهر الاسم، فلا يحتاج إلى بيان أكثر من لفظه إلَّا أن يقوم دليل على إرادة بعضه أوْ فعله في حال دون حال، فهذا لا يجوز أن يتأخر بيانه؛ لأنه إن أخرَّه كان الكلام مطلقًا، ومراده الشرط، فيوجب اعتقاده عمومًا أو اقتضاء أمره مبادرًا، فيكون قد أمر بما يوجب ظاهره خلاف مراده وهو لا يجوز لما فيه من اللبس، وهذا أصل من أصول الشافعي.

قال ابن القطان: وقد استدلَّ الشافعي بقوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١] الآية، قال الشافعي: فلمَّا أعطى السَّلَب للقاتل[(١)]، علمنا أنَّ المراد بالآية بعضهم، دون بعض، وقوله: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الحشر: ٧]، فلمَّا أعطى النَّبيّ ﷺ بني هاشم وبني المطّلب ومنع غيرهم دلَّ على أنه أريد بعضهم دون بعض، وكذلك أيضًا قول الشافعي: روي عن النَّبيّ ﷺ: «**أنه نهى عن المزابنة**»[(٢)]، ثُمَّ إن قومًا من الأنصار شكوا إلى النَّبيّ ﷺ فرخص لهم في العرايا[(٣)]، فأطلق النهي، ثُمَّ خصه في ثاني الحال، وهذا هو تأخير البيان.

---

(١) البخاري (٤٣٢٢)، ومسلم (١٧٥١).
(٢) متفق عليه وقد سبق.
(٣) متفق عليه وقد سبق تخريجه.

ومقصدنا من هذه المسألة المعنى لا الاسم، فإذا حصل المعنى، فسواء سمّيته تأخير البيان أو لم تُسمّه، وذلك أنا نجيز تأخير البيان: مثل أن يجوز أن يقول لنا: اقطعوا السارق، ويكون المراد منه البعض، ولا يُبيّنه في الحال ويبيّنه في ثانيه، ولا نسميه تأخير بيان، كمسألة النسخ فقد أراد اللَّه منا في الابتداء الصلاة إلى بيت المقدس إلى زمان، ثُمَّ انكشف عنَّا ما لم يكن ظهر لنا، وهذا بعينه موجود في التخصيص وهو بيان». اهـ ثُمَّ ذكر بقية المذاهب ولا حاجة لنا في ذكرها لأنَّ الراجح المذهب الأول بلا مرية.

قال السمعاني كما في «البحر» (٣/ ٤٩٤):

«ولا خلاف في جواز تأخير البيان إلى وقت الفعل». اهـ.

وقال الطوفيّ في «شرحه» (٢/ ٦٨٩/ وما بعدها):

«والصحيح جوازه مطلقًا، وصورته: أن يقول وقت الفجر مثلًا صلوا الظهر، ثُمَّ يؤخر بيان أحكام الظهر إلى وقت الزوال، أو يقول حُجُّوا في عشر ذي الحجة ثُمَّ يؤخر بيان أحكام الحج إلى دخول العشر.

ولنا على جوازه من الكتاب والسنَّة والاستدلال وجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود: ١].

الثاني: قوله ﷻ: ﴿فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٨، ١٩] فرتَّب تفصيل الآيات على أحكامها، وبيان القرآن على القراءة بـ«ثُمَّ» وهي للتراخي، وذلك يقتضي جواز تأخير البيان، وقد أجمعنا على عدم جوازه عن وقت الحاجة، فلم يبق إلَّا جوازه إليها وهو المطلوب.

الثالث: أنَّ اللَّه سبحانه أمر بني إسرائيل على لسان موسى عليه السلام بذبح بقرة، ثُمَّ أخر بيان صفتها حتى راجعوه فيها مرارًا، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ﴾، الآيات إلى قوله ﷻ: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ﴾ [البقرة: ٦٧، ٧١] وذلك يدلُّ على ما ذكرناه.

الرابع: أنَّ اللَّه سبحانه أخَّر بيان أنَّ ابن نوح ليس من أهله إلى وقت الحاجة، وذلك أنه سبحانه قال لنوح عليه السلام: ﴿ٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ﴾ [هود: ٣٧]، و﴿ٱحۡمِلۡ فِيهَا مِن كُلّٖ زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ وَأَهۡلَكَ﴾ [هود: ٤٠]، وهو عام في ابنه وغيره، فلمَّا أدرك ابن نوحٍ الغرق خاطب نوح ربه ﷻ فيه بقوله: ﴿إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي وَإِنَّ وَعۡدَكَ ٱلۡحَقُّ﴾ [هود: ٤٥]؛ أي: وعدتني أن تُنجّي أهلي، وإنَّ ابني من أهلي فأنْجِهِ، فقال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ﴾ [هود: ٤٦]، فسكت نوح بعد أن سمع ما سمع خائفًا

مستغفرًا، فهذا تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

الخامس: أنَّ النَّبِيّ ﷺ أخر بيان كثيرٍ من الأحكام إلى وقت الحاجة: منها: قوله ﷻ: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [الحج: ٧٨] بيَّن النَّبِيّ ﷺ أحكامها مؤخرًا بقوله: «**في أربعين شاة شاة**»[١]؛ «**في سائمة الغنم الزكاة**»[٢]، «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»[٣] ونحو ذلك من تفاصيل الزكاة.

ومنها: قوله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] أخَّر بيانه بفعله وقوله: «**خذوا عنِّي مناسككم**»[٤] كما سبق.

ومنها: قوله ﷻ: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، بيّنه جبريل عليه السلام بفعله في اليومين، كل ذلك متأخرًا، والإشارة باليومين إلى ما روى نافع بن جبير بن مُطْعِم قال: أخبرني ابن عباس رضي الله عنهما أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**أمّني جَبريل عند البيت مرتين فصلّى بي الظهر**» الحديث إلى أن قال: «**ثُمَّ التفت إليَّ جبريل فقال: يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين**»[٥].

السادس: أنَّ النسخ بيان في الزمان، وهذا بيان في الأعيان، ثُمَّ قد وجب التأخير في النسخ فليجزها هنا.

• **قلنا**: **وفائدة الخطاب بالمُجمل**: الانقياد التكليفيّ؛ أي: الانقياد للعزم على امتثال التكليف به، فإذا قيل للمرأة: اعتدي بالأقراء عزمت على الاعتداد بأنها أمرت به ويُبيّن لها، وإذا قيل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، أفاد عزم كل ذي مال على إخراج الزكاة من جميع أنواع ماله ومقاديره حتى يرد التخصيص النوعي». اهـ.

• **المسألة (٢٤٠): تفاوت مراتب الإجمال والبيان.**

قال الطوفيّ في «شرحه» (٢/ ٧٠٢- ٧٠٣):

«المجمل والمبيّن يتفاوتان في مراتب الإجمال والبيان، فيكون بعض الألفاظ أشدَّ إجمالًا من بعض، وبعضها أشدَّ بيانًا من بعض، ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ ﴿٣٩﴾ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَٰرَ ٱلسُّجُودِ﴾ [ق: ٣٩، ٤٠]، وفي سورة الطور: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٤٨﴾ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَٰرَ ٱلنُّجُومِ﴾ [الطور: ٤٨، ٤٩]، وفي سورة

---

(١) و(٢) و(٣) تقدم تخريجها وكلها في الصحيح.
(٤) رواه مسلم (٣١٠/ ١٢٩٧)، وقد مرَّ.
(٥) رواه الترمذي (١٤٩)، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود (٣٩٣)، والحاكم (٧٠٦) في «المستدرك»، وصححه، ووافقه الذهبي ورواه مسلم (٦١٤) في «صحيحه» بلفظ قريب من هذا.

هود: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ﴾ [هود: ١١٤]، فهذه الآيات إشارة إلى مواقيت الصلوات الخمس، وأشدَّ بيانًا منها في ذلك قوله تعالى في سورة سبحان: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ يعني الظهر، ﴿إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾، يتناول العصر والعشاءين، ﴿وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾ الصبح، ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسراء: ٧٨، ٧٩]، التطوع، فجمع في الآية فرض الصلاة ونفلها، وفي سورة طه: ﴿وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ قَبۡلَ طُلُوعِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [طه: ١٣٠]، يعني الفجر ﴿وَقَبۡلَ غُرُوبِهَاۖ﴾؛ يعني: العصر ﴿وَمِنۡ ءَانَآيِٕ ٱلَّيۡلِ فَسَبِّحۡ﴾؛ يعني: العشاءين والتطوع، ﴿وَأَطۡرَافَ ٱلنَّهَارِ﴾؛ يعني: الظهر؛ لأنها في وسط النهار بين طرفيه أوْ يُريد بما قبل غروبها العصر والظهر؛ لأنَّ وقتهما واحد؛ ولأنه يصح أن يقال: الظهر قبل غروب الشمس، ولهذا قلنا: إذا أدرك المعذور قدر تكبيرة قبل الغروب لزمه قضاء الظهر والعصر ﴿وَمِنۡ ءَانَآيِٕ ٱلَّيۡلِ﴾ العشاءين والتطوع، ﴿وَأَطۡرَافَ ٱلنَّهَارِ﴾ التطوع أيضًا، وفي سورة الروم ﴿فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمۡسُونَ﴾ [الروم: ١٧]، العصر، ﴿وَحِينَ تُصۡبِحُونَ﴾ الفجر، مطابقة لقوله ﷻ: ﴿قَبۡلَ طُلُوعِ ٱلشَّمۡسِ وَقَبۡلَ غُرُوبِهَاۖ﴾ [طه: ١٣٠] ﴿وَعَشِيًّا﴾ العشاءان ﴿وَحِينَ تُظۡهِرُونَ﴾ [الروم: ١٨] الظهر.

فهذه الآيات الثلاث أدخل في البيان عن مواقيت الصلاة من الآيات الثلاث الأُوَل، وأبين من ذلك كُلَّه ما وردت به السنَّة في أحاديث المواقيت، وأبْيَن من أحاديث السنَّة ما فصَّله الفقهاء من ذلك في كتب الفقه، وهكذا في كثير من الأحكام، السنَّة أبْيَن من الكتاب لأنها موضوعة لبيانه، وكلام الفقهاء أبين من السنَّة؛ لأنه موضوع لتفصيل أحكام الكتاب والسنَّة، واللَّه تعالى أعلم». اهـ.

● **المسألة (٢٤١): إذا تعارض دليلان أحدهما بيان في شيء مجمل في آخر والآخر كذلك:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٥٠٤):

«إذا تعارض دليلان، وأحدهما بيان في شيء، مُجْمَلٌ في آخر، والآخر كذلك، مثاله حديث: «**فيما سقت السماء العشر**»(١)، فهو بيان في الإخراج، مُجْمَل في المقدار، وحديث: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»(٢)، بيان في المقدار، مُجْمَلٌ في الإخراج، فتمسك أبو حنيفة بالأوَّل في عدم اعتبار النصاب، وتمسك الشافعي، بالثاني في اعتباره.

قال الماوردي: ومذهبنا مترجّح، فإنَّ بيان المقدار في خبرنا قاض على إجمال المقدار من خبرهم، كما أن بيان الإخراج من خبرهم قاض على إجمال الإخراج من خبرنا». اهـ.

---

(١) و(٢) متفق عليهما، وقد مرَّا كثيرًا.

«فصل»

[١٣]

«الظاهر والمؤول»

وفيه مسائل:

• **المسألة (٢٤٢): تعريف الظاهر وبيان أقسامه وأهميّته:**

قال الزركشي في (٣/ ٤٣٦/ وما بعدها):

«الظاهر والمؤوَّل: قال ابن برهان: وهو أنفع كتب الأصول وأجلّها، ولم يَزِلّ الزَّال إلّا بالتأويل الفاسد.

وأمَّا ابن السمعاني في «القواطع» فأنكر على إمام الحرمين إدخاله هذا الباب في فن أصول الفقه، وقال: ليس هذا من أصول الفقه في شيء، إنَّما هو كلام يورد في الخلافيّات، لكنَّا نذكر طرفًا منه، ولا نعدم الناظر فيه نوع فائدة، وبالجملة فلا ينبغي حمل الخاطر على استخراج التأويلات المستنكرة للأخبار، وينبغي للعالم الورع التباعد عنه.

فالظاهر: الواضح، وهو كما قال الأستاذ والقاضي: لفظه يغني عن تفسيره، وقال الغزالي: هو المتردد بين أمرين، وهو في أحدهما أظهر، وقيل: ما دلَّ على معنى، مع قبوله لإفادة غيره إفادة مرجوحة، ويطلق على اللفظ الذي يفيد معنى، سواءً أفاد معه غيره إفادة مرجوحة أو لم يفد، ولهذا يخرج النص، فإنَّ إرادته ظاهرة بنفسه.

ونقل الإمام: أنَّ الإمام الشافعيّ كان يسمي الظاهر نصًّا، قال ابن بَرْهان: ولعلَّه لمح فيه المعنى اللغوي، فإنَّ النصَّ لغةً هو: الظهور، ومنه المنصّة.

والنصّ عنده ينقسم إلى ما يقبل التأويل، وهذا مرادف الظاهر، وإلى ما لا يقبله وهو النص الصحيح. [قال الزركشي:]

• **الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ**: وهو ضروري في الشرع، كالعمل بأخبار الآحاد، وإلّا تعطلت غالب الأحكام، فإنَّ النصوص معوذة جدًّا، كما أنَّ الأخبار المتواترة قليلة جدًّا». اهـ.

وقال الآمدي في: «الإحكام» (٣/ ٦٤/ وما بعدها):

«أمَّا الظاهر فهو في اللغة عبارة عن الواضح المنكشف، ومنه يُقال: ظهر الأمر الفلانيِّ إذا اتضح وانكشف.

وفي لسان المتشرعة، قال الغزالي: اللفظ الظاهر: هو الذي يغلب على الظن فَهْمُ معنًى منه من غير قطع، وهو غير جامع.

والحق أن يُقال: اللفظ الظاهر: ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي، ويحتمل غيره احتمالًا مرجوحًا.

وإنَّما قلنا: «ما دلَّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي»؛ احتراز عن دلالته على المعنى الثاني إذا لم يصر عرفيًّا، كلفظ الأسد في الإنسان وغيره، وقولنا: «ويحتمل غيره»؛ احتراز عن القاطع الذي لا يحتمل التأويل، وقولنا: «احتمالًا مرجوحًا»؛ احتراز عن الألفاظ المشتركة.

- **[قسما الظاهر:]**

وهو منقسم إلى ما هو ظاهر بحكم الوضع الأصلي، كإطلاق لفظ الأسد بإزاء الحيوان المخصوص، وإلى ما هو ظاهر بحكم عرف الاستعمال، كإطلاق لفظ الغائط بإزاء الخارج المخصوص من الإنسان». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٤٣٧):

«**مسألة**: وهو قسمان:

أحدهما: الألفاظ المستعارة، وهي المقولة أولًا على شيء، ثُمَّ استعيرت لغيره لمناسبة بينهما، كاستعارتهم أعضاء الحيوان لغير الحيوان، قالوا: رأس المال، ووجه النهار، وحاجب الشمس، وعين الماء، وكبد السماء، فهذا القسم إذا ورد في الشرع حمل على ظاهره، وهو الحقيقة حتى يدلَّ دليل على أنه لغيرها، وهو المجاز؛ لأنَّ المجاز فيها لم يغلب استعماله، فإن غلب استعماله حتى صار اسمًا عرفيًّا بالمعنى الثاني، كقولهم: الغائط للمطمئن من الأرض، كان حمله على المجاز هو الظاهر حتى يدل الدليل على الحقيقة، وقد يتطرق إلى هذا القسم الإجمال، فإن تساوى الحقيقة والمجاز في كثرة الاستعمال، كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الحديد: ٢٥] فإنَّ المراد هاهنا العدل، وهو محتمل لذلك احتمالًا يساوي الحقيقة فيلحق بالمجمل.

والثاني من أقسام الظاهر هي: ألفاظ العموم، فإنها ظاهرة في الاستغراق محتملة للتخصيص على ما سبق هناك». اهـ.

ولقد سبق ذكر الظاهر والمؤول في المسألة (١٤) في المباحث اللغوية بما يناسب المقام هناك.

- **المسألة (٢٤٣): تعريف التأويل وبيان أقسامه:**

قال الآمدي في: «الإحكام» (٣/ ٦٥/ وما بعدها):

«وأمَّا التأويل: ففي اللغة مأخوذ من آل يؤول؛ أي: رجع، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]؛ أي: ما يؤول إليه، ومنه يُقال: تأوَّل فلان الآية الفلانية، أي نظر إلى ما يؤول إليه معناها». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر» (٣/ ٤٣٧):

«وأمَّا التأويل: فهو لغةً: المرجع من آل إليه الأمر، أي رجع، وقال النضر بن شميل: مأخوذ من الإيالة وهي السياسة، يقال: فلان آيل علينا؛ أي: سائسنا، فكان المؤوّل بالتأويل، كالمتحكم السايس على الكلام المتصرّف فيه، وقال ابن فارس في «فقه العربية»: التأويل آخر الأمر وعاقبته، يُقال: مآل هذا الأمر؛ أي: مصيره، قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]؛ أي: لا يعلم الآجال والمدد إلَّا اللَّه، واشتقاق الكلمة من الآل وهو العاقبة والمصير.

واصطلاحًا: صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله، ثُمَّ إن حُمل لدليل فصحيح، وحينئذ فيصير المرجوح في نفسه راجحًا للدليل، أَوْ لما يُظن دليلًا ففاسد، أوْ لا لشيء فلعب، لا تأويل.

فإذن التأويل: صرف اللفظ إلى غيره لا نفس الاحتمال.

وقال الغزالي والرازي: هو احتمال يعضدّه دليل يصير به أغلب على الظن من الظاهر.

وهو غير جامع؛ لأنه لا يتناول الفاسد واليقينيّ، ثُمَّ إنه جعله عبارة عن نفس الاحتمال وليس كذلك، ولا يتطرق التأويل إلى النص والمجمل، ثُمَّ ليس كل احتمال يعضده دليل فهو تأويل صحيح مقبول، بل يختلف ذلك باختلاف ظهور المؤوَّل، فإن كانت دلالة المؤول عليه مع الخارجي تزيد على دلالته على ما هو ظاهر فيه قبل وإلَّا فلا.

وقال العبدري: هذا التعريف إنَّما يصح لو كان لا يتأول إلَّا العموم، وليس كذلك، فهو

غير منعكس؛ لأنه يخرج عنه ما هو منه، فإنَّ من التأويل ما هو صرف اللفظ عن حقيقة إلى حقيقة، كاللفظ العرفي بالمعنى الأول تصرفه عن العرف وهو حقيقة منه إلى الوضع الأول، وهو حقيقة فيه.

قال الشيخ ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام»: اعلم أنَّ التأويل صرف اللفظ عن ظاهره، وكان الأصل حمله على ظاهره، فالواجب أن يعضد التأويل بدليل من خارج؛ لئلا يكون تركًا للظاهر من غير معارض، وقد جعلوا الضابط فيه مقابلة الظاهر بالتأويل وعاضِدِه، وتقديم الأرجح في الظنّ، فإن استويا فقد قيل بالوقف، وإن كان ما يدعى تأويلًا لا ينقدح احتماله فهو باطل.

● **واعلم أن تقديم أرجح الظنَّيْن عند التقابل هو الصواب، غير أنَّا نراهم إذا انصرفوا إلى الظنّ، تمسك بعضهم بهذا القانون، ومن أسبابه اشتباه الميل الحاصل بسبب الأدلة الشرعية بالميل الحاصل من الإلف والعادة والعصبية، فإنَّ هذه الأمور تُحْدِثُ للنفس هيئة وملكة تقتضي الرجحان في النفس بجانبها، بحيث لا يشعر الناظر بذلك ويتوهم أنه رجحان بالدليل وهذا محل خوف شديد وخطر عظيم يجب على المتقي اللَّه أن يصرف نظره إليه ويقف فكره عليه.**

وقال في «شرح العنوان»: يجب إجراء اللفظ على ظاهره دون مآله إلَّا بدليل يدلُّ على خلاف الظاهر، وشرطه: أن يكون الظن المستفاد من ذلك الدليل على التأويل المرجوح أقوى من الظاهر، وهو تصرف حسن لو مشى عليه في آحاد المسائل حيث يقع المتصرف فيها؛ لأنَّ القاعدة أنَّ العمل بأقوى الظَّنَّيْن واجب، وكلما كان أبعد احتاج إلى دليل أقوى لما ذكرنا، واستثنى منه الظواهر المقتضية لخلاف ما دلَّت القواطع العقلية عليه، وقيل: لا فرق بين البعيد من التأويل والقريب، وهو راجع إلى ترجيح الأقوى؛ لأنَّ القاطع لا يمكن صرفه عن مدلوله بخلاف الظاهر». اهـ.

وقال الآمدي في «الإحكام» (٣/ ٦٥/ وما بعدها):

«**وأمَّا في اصطلاح المتشرعة، قال الغزالي**: التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دلَّ عليه الظاهر، وهو غير صحيح، أمَّا أوَّلًا: فلأنَّ التأويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه، بل هو نفس حمل اللفظ عليه، وفرق بين الأمرين.

وأمَّا ثانيًا: فلأنه غير جامع، فإنه يخرج التأويل بصرف اللفظ عمَّا هو ظاهر فيه إلى غيره

بدليل قاطع غير ظنيٍّ، حيث قال: يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دلَّ عليه الظاهر.

وأمَّا ثالثًا: فلأنه أخذ في حدّ التأويل من حيث هو تأويل، وهو أعمُّ من التأويل بدليل، ولهذا يُقال: تأويل بدليل وتأويل من غير دليل، فتعريف التأويل على وجه يوجد معه الاعتضاد بالدليل لا يكون تعريفًا للتأويل المطلق، اللهم إلَّا أن يُقال: إنَّما أراد تعريف التأويل الصحيح دون غيره والحق في ذلك أن يُقال: أمَّا التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان: هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له.

وأمَّا التأويل المقبول الصحيح: فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده.

وإنَّما قلنا: «حمل اللفظ على غير مدلوله» احتراز عن حمله على نفس مدلوله، وقولنا: «الظاهر منه» احتراز عن صرف اللفظ المشترك من أحد مدلوليه إلى الآخر، فإنه لا يسمَّى تأويلًا، وقولنا: «مع احتماله له»؛ احتراز عمَّا إذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلًا، فإنه لا يكون تأويلًا صحيحًا، وقولنا: «بدليل يعضده»؛ احتراز عن التأويل من غير دليل؛ فإنه لا يكون تأويلًا صحيحًا أيضًا وقولنا: «بدليل يعم القاطع والظنِّي» وعلى هذا: فالتأويل لا يتطرق إلى النص ولا إلى المجمل، وإنَّما يتطرق إلى ما كان ظاهرًا لا غير.

وإذا عُرف معنى التأويل، فهو مقبول معمول به إذا تحقق مع شروطه، ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير». اهـ.

وقال ابن القيم في «الصواعق المرسلة»[(١)] (١/ ١٧٥- ١٧٨، ١٨١- ١٨٧):

«فالتأويل في كتاب اللَّه ﷻ، والمراد به: حقيقة المعنى الذي يؤول اللفظ إليه، وهي الحقيقة الموجودة في الخارج، فإنَّ الكلام نوعان: خبر وطلب، فتأويل الخبر هو الحقيقة، وتأويل الوعد والوعيد هو نفس الموعود والمتوعد به، وتأويل ما أخبر اللَّه به من صفاته وأفعاله نفس ما هو عليه سبحانه، وما هو موصوف به من الصفات العلى، وتأويل الأمر هو نفس الأفعال المأمور بها، قالت عائشة: «كان رسول اللَّه ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: «**سبحانك اللهم ربنا وبحمدك**» يتأول القرآن»[(٢)]، فهذا التأويل هو نفس فعل المأمور به، فهذا التأويل في كلام اللَّه ورسوله.

---

(١) بواسطة: «اختيارات ابن القيم الأصولية» (٢/ ٦٠٢- ٦٠٣).

(٢) رواه البخاري (٨١٧)، ومسلم (٤٨٤) في «صحيحيهما».

وأمَّا التأويل في اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث: فمرادهم به معنى التفسير والبيان، ومنه قول ابن جرير وغيره: «القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا» يريد: تفسيره، ومنه قول الإمام أحمد في كتابه في «الرد على الجهمية»: «فيما تأوَّلته من القرآن على غير تأويله» فأبطل تلك التأويلات التي ذكروها، وهي تفسيرها المراد بها، وهو تأويلها عنده، فهذا التأويل يرجع إلى فهم المعنى وتحصيله في الذهن، والأول يعود إلى وقوع حقيقته في الخارج.

وأمَّا المعتزلة والجهمية وغيرهم من فرق المتكلمين، فمرادهم بالتأويل: صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه وما يخالف ظاهره، وهذا هو الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه، ولهذا يقولون: التأويل على خلاف الأصل، والتأويل يحتاج إلى دليل فالتأويل الصحيح هو القسمان الأولان -يعني: ما وافق النص- وهما حقيقة المعنى وما يؤول إليه في الخارج أوْ تفسيره وبيان معناه، وهذا التأويل يعمُّ المحكم والمتشابه والأمر والخبر.

قال جابر بن عبد اللَّه في حديث حجة الوداع: «ورسول اللَّه بين أظهرنا ينزل عليه القرآن وهو يعلم تأويله، فما عمل به من شيء عملنا به»[1] فعلمه -صلوات اللَّه وسلامه عليه- بتأويله هو علمه بتفسيره وما يعدل عليه، وعمله به هو تأويل ما أمر به ونهى عنه، ومن هذا قول الزهري: «وقعت الفتنة وأصحاب محمد متوافرون، فأجمعوا أنَّ كل مال أو دم أصيب بتأويل القرآن فهو هدر؛ أنزلوهم منزلة أهل الجاهلية» أي: أنَّ القبيلتين في الفتنة إنَّما اقتتلوا على تأويل القرآن، وهو تفسيره وما ظهر لكل طائفة منه حتى دعاهم إلى القتال، فأهل الجمل وصفّين إنَّما اقتتلوا على تأويل القرآن، وهؤلاء يحتجون به، وهؤلاء يحتجون به، نعم، التأويل الباطل: تأويل أهل الشام قوله ﷺ لعمار: «**تقتلك هناك الفئة الباغية**»[2] فقالوا: «نحن لم نقتله إنَّما قتله من جاء به حتى أوْقعه بين رماحنا»، فهذا التأويل الباطل المخالف لحقيقة اللفظ وظاهره، فإنَّ الذي قتله هو الذي باشر قتله، لا من استنصر به؛ ولهذا ردَّ عليهم مَنْ هو أوْلى بالحق والحقيقة منهم فقالوا: «فيكون رسول اللَّه ﷺ وأصحابه هم الذين قتلوا حمزة والشهداء معه لأنهم أتَوْا بهم حتى أوقعوهم تحت سيوف المشركين!».

ومن هذا قول عروة بن الزبير لما روى حديث عائشة: «**فرضت الصلاة ركعتين ركعتين، فزيد في صلاة الحضر وأقرّت صلاة السفر**»، فقيل له: فما بال عائشة أتمت في السفر؟ قال:

---

(١) رواه مسلم (١٢١٨) في «صحيحه».
(٢) رواه مسلم (٢٩١٦).

تأولت كما تأول عثمان»[1]، وليس مراده أنَّ عائشة وعثمان تأوّلا آية القصر على خلاف ظاهرها، وإنَّما مراده أنهما تأوّلا دليلًا قام عندهما اقتضى جواز الإتمام فعملا به، فكان عملهما به هو تأويله، فإنَّ العمل بدليل الأمر هو تأويله، كما كان رسول اللَّه ﷺ يتأول قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ﴾ [النصر: ٣]، بامتثاله بقوله: «**سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي**»[2]، فكأنَّ عائشة وعثمان تأوّلا قوله: ﴿فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٣]، وإن إتمامها من إقامتها.

وبالجملة، فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنَّة ويطابقها هو التأويل الصحيح، والتأويل الذي يخالف ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنَّة هو التأويل الفاسد، ولا فرق بين باب الخبر والأمر في ذلك، وكل تأويل وافق ما جاء به الرسول فهو المقبول، وما خالفه فهو المردود». اهـ.

- **المسألة (٢٤٤): شروط التأويل:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٤٤٣):

«في شروط التأويل: وشرطه: أن يكون موافقًا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة الشرع، وكل تأويل خرج عن هذه الثلاثة فباطل». اهـ.

وفصَّل ابن القيم في ذلك فقال كما في «الصواعق المرسلة» (١/ ٢٨٨- ٢٩٤)[3]:

«لما كان الأصل في الكلام الحقيقة والظاهر، كان العدول به عن حقيقته مُخْرِجًا له عن الأصل، فاحتاج مدّعي ذلك إلى دليل يسوّغ له إخراجه عن أصله فعليّه أمور لا تتم له دعواه إلَّا بها.

(١) **الأمر الأول**: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي تأوَّله في ذلك التركيب الذي وقع فيه، وإلَّا كان كاذبًا على اللغة مُنْشِئًا وضعًا من عنده، فإنَّ اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغةً، وإن احتمله فقد لا يحتمله في ذلك التركيب الخاص، وكثير من المتأوّلين لا يُبالي إذا تهيَّأ له حمل اللفظ على ذلك المعنى بأي طريق أمكنه أن يدّعي حمله عليه؛ إذْ مقصوده دفع الصائل، فبأي طريق اندفع عنه دفعه، والنصوص قد صالت على قواعده الباطلة، فبأي طريق تهيَّأ له دَفْعُها

---

(١) رواه البخاري (٣٥٠)، ومسلم (٦٨٥).
(٢) رواه البخاري (٧٩٤)، ومسلم (٤٨٤).
(٣) بواسطة: «اختيارات ابن القيم الأصولية» (٢/ ٦١٢- ٦١٥).

دَفَعَها، ليس مقصوده أخذ الهدى والعلم والإرشاد منها، فإنه قد أصَّل أنها أدلة لفظية لا يستفاد منها يقين ولا علم ولا معرفة الحق، وإنَّما المعوَّل على آراء الرجال وما تقتضيه عقولها، وأنت إذا تأمَّلت تأويلاتهم رأيت كثيرًا منها لا يحتمله اللفظ في اللغة التي وقع بها التخاطب، وإن احتمله لم يحتمله في ذلك التركيب الذي تأوَّله، وليس لأحد أن يحمل كلام اللَّه ورسوله على كلّ ما ساغ في اللغة أو الاصطلاح لبعض الشعراء أو الخطباء أو الكُتَّاب أو العامة؛ إلَّا إذا كان ذلك غير مخالف لما عُلِمَ من وصف الربّ تعالى وشأنه وما تضافرت به صفاته لنفسه وصفات رسولِهِ لَهُ، وكذلك إرادة ذلك المعنى بذلك اللفظ ممَّا يجوز ويصلح نسبتها إلى اللَّه ورسوله، لاسيما والمتأوّل يُخبر عن مراد اللَّه ورسوله، فإنَّ تأويله كلام المتكلم بما يوافق ظاهره أو يخالفه إنَّما هو بيان لمراده، فإذا عُلِم أنَّ المتكلم لم يرد هذا المعنى وأنه يمتنع أن يريده، وأنَّ في صفات كماله ونعوت جلاله ما يمنع من إرادته، وأنه يستحيل عليه من وجوه كثيرة أن يريده، استحال للحكم عليه بإرادته، فهذا أصل عظيم يجب معرفته، ومن أحاط به معرفة تبيَّن له أنَّ كثيرًا ممَّا يدّعيه المُحَرِّفون من التأويلات ممَّا يُعلم قطعًا أنَّ المتكلم لا يصح أن يريده بذلك الكلام، وإن كان ذلك ممَّا يسوغ لبعض الشعراء وكُتَّاب الإنشاء واللغة من القاصدين التعمية لغرض من الأغراض، فلابدَّ أن يكون المعنى الذي تأوَّله المتأوِّل ممَّا يَسُوغ استعمال اللفظ فيه في تلك اللغة التي وقع بها التخاطب، وأن يكون ذلك المعنى ممَّا يجوز نسبته إلى اللَّه، وأن لا يعود على شيء من صفات كماله بالإبطال والتعطيل، وأن يكون معه قرائن تحتفُّ به تبيّن أنه مراد باللفظ، وإلَّا كانت دعوى إرادته كذبًا على المتكلم.

ومثال ذلك: تأويل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] بأنه أقبل على خلقه، فهذا إنشاء منهم لوضع لفظ: «استوى» على أقبل على خلقه، وهذا لم يقله أحد من أهل اللغة، فإنهم ذكروا معاني «استوى» ولم يذكر أحد منهم أصلًا من معانيه: «الإقبال على الخلق» فهذه كتب اللغة طبق الأرض هل تجدون أحدًا منهم يحكي ذلك على اللغة؟، وأيضًا، فإن استواء الشيء والاستواء إليه وعليه: يستلزم وجوده ووجود ما نسبت إليه الاستواء بـ «إلى» أو بـ«على»، فلا يُقال: استوى إلى أمر معدوم، ولا استوى عليه، فهذا التأويل إنشاء محض لا إخبار صادق عن استعمال أهل اللغة.

وكذلك تأويلهم الاستواء بالاستيلاء، فإنَّ هذا لا تعرفه العرب من لغاتها ولم يقله أحد من أئمة اللغة، وقد صرح أئمة اللغة كابن الأعرابيِّ وغيره بأنه لا يُعرف في اللغة، ولو احتمل ذلك لم يحتمله هذا التركيب، فإنَّ استيلاءه سبحانه وغلبته للعرش لم يتأخرَّ عن خلق السموات والأرض، والعرش مخلوق قبل خلقها بأكثر من خمسين ألف سنة، كما أخبر بذلك الصادق

المصدوق فيما صح عنه[١]، وبطلان هذا التأويل من أربعين وجهًا .

(٢) ويُبَيِّن تعيين ذلك المعنى ثانيًا ، فإنه إذا أخرج عن حقيقته قد يكون له معان فتعيين ذلك المعنى يحتاج إلى دليل .

(٣) إقامة الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره، فإنَّ دليل المدّعين للحقيقة والظاهر قائم فلا يجوز العدول عنه إلَّا بدليل صارف يكون أقوى منه .

(٤) الجواب عن المعارض، فإنَّ مدّعي الحقيقة قد أقام الدليل العقلي والسمعي على إرادة الحقيقة، أمَّا السمعيّ : فلا يمكنك المكابرة أنه معه، وأمَّا العقلي : فمن وجهين : عام وخاص، فالعام : الدليل الدال على كمال علم المتكلم وكمال بيانه وكمال نصحه، والدليل العقلي على ذلك أقوى من الشُبه الخيالية التي يستدل بها النُّفاة بكثير، فإن جاز مخالفة هذا الدليل القاطع فمخالفة تلك الشبه الخيالية أوْلى بالجواز، وإن لم تجز مخالفة تلك الشبه فامتناع مخالفة الدليل القاطع أوْلى .

وأمَّا الخاص : فإنَّ كل صفة وصف اللَّه بها نفسه، ووصفه بها رسوله فهي صفة كمال قطعًا، فلا يجوز تعطيل صفات كماله وتأويلها بما يُبْطل حقائقها، فالدليل العقلي الذي دلَّ على ثبوت الحياة والعلم والرحمة والرضا والغضب والفرح والضحك، والذي دلَّ على أنه فاعل بمشيئته واختياره، دلَّ على قيام أفعاله به، وذلك عين الكمال المقدّس، وكل صفة دلَّ عليها القرآن والسنَّة فهي صفة كمال، والعقل جازم بإثبات صفات الكمال للرَّب سبحانه، ويمتنع أن يصف نفسه أو يصفه رسوله بصفة تُوهِم نقصًا، وهذا الدليل أيضًا أقوى من كل شبهة للنُّفاة، يوضّحه أنَّ أدلة مباينةِ الرب لخلقه، وعلوّه على جميع مخلوقاته أدلة عقلية فِطْرِيّة توجب العلم الضروري بمدلولها، وأمَّا السمعية فتقارب ألف دليل، فعلى المتأوّل أن يجب عن ذلك كله -وهيهات له- بجواب صحيح عن بعض ذلك» . اهـ .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٦/ ٣٦٠- ٣٦٢) :

«إذا وصف اللَّه نفسه بصفة، أوْ وصفه بها رسوله، أوْ وصفه بها المؤمنون الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم، فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال اللَّه سبحانه وحقيقتها المفهومة منه إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة، لابدَّ فيه من أربعة أشياء :

أحدها : أنَّ ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي؛ لأنَّ الكتاب والسنَّة وكلام السلف

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٢٦٥٣) .

جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أوْ خلاف الألسنة كلها، فلابدَّ أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ وإلَّا فيمكن لكل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سَنَحَ له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلَّا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز، لم يَجُز حمله على المجازيِّ بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء، ثُمَّ إن ادَّعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلابدَّ له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف، وإن ادَّعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلابدَّ من دليل مرجّح للحمل على المجاز.

الثالث: أنه لابدَّ من أن يسلم ذلك الدليل الصارف عن معارض، وإلَّا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبيّن أنَّ الحقيقة مرادة، امتنع تركها، ثُمَّ إن كان هذا الدليل نصًّا قاطعًا لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهرًا فلابدَّ من الترجيح.

الرابع: أنَّ الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته، فلابدَّ أن يبيّن للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه، سواءً عيّنه أوْ لم يُعيّنه، لاسيّما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، دون عمل الجوارح، فإنه ﷻ جعل القرآن نورًا وهدي وبيانًا للناس وشفاءً لما في الصدور، وأرسل الرسل ليُبيّن للنَّاس ما نُزِّل إليهم، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولئلا يكون للناس على اللَّه حجّة بعد الرّسل.

ثُمَّ هذا الرسول الأمي العربيّ بُعث بأفصح اللغات وأبين الألسنة والعبارات، ثُمَّ الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق النَّاس علمًا، وأنصحهم للأمة، وأبينهم للسنَّة، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره، وإلَّا وقد نصب دليلًا يمنع من حمله على ظاهره، إمَّا أن يكون عقليًا ظاهرًا، مثل قوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، فإنَّ كل أحد يعلم بعقله المراد، أوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها، وكذلك: ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، يعلم المستمع: أنَّ الخالق لا يدخل في هذا العموم، أو سمعيًّا ظاهرًا، مثل الدلالات في الكتاب والسنَّة التي تصرف بعض الظواهر، ولا يجوز أن يحيلهم على دليل خفي لا يستنبطه إلَّا أفراد النَّاس سواءً كان سمعيًّا أو عقليًّا؛ لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى وأعاده مرَّات كثيرة، وخاطب به الخلق كلهم وفيهم الذكي والبليد، والفقيه وغير الفقيه، وقد أوجب عليهم أن يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه، ويتكفروا فيه ويعتقدوا موجبه، ثُمَّ أوجب ألا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئًا غير ظاهره؛ لأنَّ هناك دليلًا خفيًا يستنبطه أفراد النَّاس

يدلُّ على أنه لم يرد ظاهره، كان هذا تدليسًا وتلبيسًا، وكان نقيض البيان وضد الهدى، وهو بالألغاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان، فكيف إذا كانت دلالة ذلك الخطاب على ظاهره أقوى بدرجات كثيرة من دلالة ذلك الدليل الخفي على أنَّ الظاهر غير مراد؟ أم كيف إذا كان ذلك الخفي شبهة ليس لها حقيقة؟!». اهـ.

وقال الزركشيّ في «البحر المحيط» (٣/ ٤٤٣/ وما بعدها):

«فصل في شروط التأويل: وشرطه: أن يكون موافقًا لوضع اللغة، أوْ عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذه الثلاثة فباطل، وقد فتح الشافعي الباب في التأويل فقال: الكلام قد يجمل في غير مقصوده، ويفصل في مقصوده.

وقد اختلفت الآراء في التأويل، ومدارهم على هذا الأصل فيضعف التأويل لقوة ظهور اللفظ، أوْ لضعف دليله أوْ لهما.

ومن الثاني: منع عموم قوله: «**فيما سقت السماء العُشْر، وفيما سُقي بنضح أوْ دالية نصفه**»(١) حتى لا يتمسك به في وجوب الزكاة في الخضروات؛ لأنَّ المقصود منه، الفصل بين واجب العشر ونصفه.

وكاستدلال بعض أصحابنا في قتل المسلم بالذمِّي بقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١] والحنفية قالوا: هذا مفصل في أحكام الآخرة مُجْمل في أحكام الدنيا، وفي زكاة الحُلي بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤]، والحنفية قالوا: هذا مُفصّل في تحريم الكنز مجمل في غيره.

ومن الأول: حَمْل بعضهم الاستجمار في قوله: «**من استجمر فليوتر**»(٢)، على استعماله البخور للتطيّب، فإنه يُقال فيه: تجمّر واستجمر، واللفظ قوي ظاهر في الاستنجاء وعليه فَهْمُ النَّاس.

ومنه حَمْل بعضهم الجلوس في قوله: «**نهى عن الجلوس على القبر**»(٣)، على الاستنجاء عليه، واللفظ ظاهر في المراد للقعود، ومنه حمل الظاهرية حديث «**لعن اللَّه السارق يسرق**

---

(١) متفق عليه، وقد مرَّ مرارًا، والدالية، وفي رواية السانية، وهي البعير الذي يُستقى به الماء من البئر، ويُقال له الناضح [«نيل الأوطار» (٨/ ٨٤)]، أمَّا الدالية: فهو النازع بالدلو المُستقى به الماء من البئر، أدليت الدلو ودليتها إذا أرسلتها في البئر (النهاية (٢/ ١٢٣).

(٢) رواه مسلم (٢٤/ ٢٣٩).

(٣) رواه مسلم (٩٧١).

البيضة»[١]، على بيضة الحديد، وهو بعيد؛ لأنَّ سياق الحديث يقتضي خلافه.

ومنه حَمْل بعضهم حديث: «**أفطر الحاجم والمحجوم**»[٢]، أي دخلا بذلك في فطرتي وسُنّتي؛ لأنَّ الحجامة ممَّا أمر به ﷺ واستعمله، حكاه البيهقي تلميذ البغوي عن بعض مشايخ نيسابور.

وقسم شارح «اللمع» تأويل الظاهر إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: تأويله على معنى يستعمل في ذلك كثيرًا، فهذا يحتاج فيه إلى إقامة الدليل على موضع واحد وهو: أنَّ المراد باللفظ ما حمل عليه كحمل الأمر في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٣٣]، على الوجوب، وحمله على الندب بدليل جائز لاستعمال الأمرِ مرادًا به الندب كثيرًا، فيحتاج إلى دليل في أنَّ المراد به الندب.

والثاني: تأويله على معنى لا يستعمل كثيرًا، فهذا يحتاج فيه إلى أمرين: أحدهما: بيان قبول اللفظ لهذا التأويل في اللغة، والثاني: إقامة الدليل على أنَّ اللفظ هنا يقتضيه.

والثالث: حمل اللفظ على معنى لا يستعمل أصلًا، فلا يصح إلَّا أن يكون دليل التأويل أقوى من دليل الظاهر، كقوله: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] فإنه يقتضي الطلاق في حال وقت العدة، وهو زمان الطهر، فلو قيل: المراد به عدد الطلاق، قال: وهل يجوز التأويل بالقياس؟ فيه ثلاثة أوْجه، أحدها: المنع، والثاني وهو الصحيح الجواز؛ لأنَّ ما جاز التخصيص به جاز التأويل به، كأخبار الآحاد، والثالث: بالجليِّ دون الخفيِّ، وقد أوَّل الحنفية أشياء بعيدة حكم أصحابنا ببطلانها: فمنها: تأويلهم قوله ﷺ لغيلان بن سلمة الثقفي وقد أسلم على عشر نسوة: «**أمسك أربع وفارق سائرهن**»[٣] بثلاث تأويلات: أحدها: أي: ابتدئ العقد، إطلاقًا لاسم المسبب على السبب، ثانيها: أمسك الأُوَل، ولعلَّ النكاح وقع بعد التفريق، ثالثها: لعله كان قبل حصر النساء، وقبل تحريم الجمع بين الأختين، فيكون العقد على وفق الشرع، أمَّا الأول: فلأنه فوض الإمساك والفراق إلى الزواج، ولخُلُوّه عن القرينة المعينة له، والإحالة على القياس ممتنعة؛ لعدم أهلية السائل له بقُرب عهده بالإسلام؛ ولعدم فهمهم ذلك منه؛ إذ لو فهموا لجدّدوا العقد، وَلَنُقِل وإن نَدَر، وأمَّا الثاني: فلأنه إطلاق المنكَّر وإرادة المعيَّن من غير قرينة، وكذلك الثالث لما فيه من التعديل الظاهر

---

(١) رواه البخاري (٦٧٩٩)، ومسلم (٧/ ١٦٨٧).

(٢) تقدم تخريجه، ورواه الترمذي (٢٧٤)، وقال: حسن صحيح.

(٣) سبق تخريجه، وهو ضعيف.

ثبوته قبل الإسلام، ولأنه لم يُنقل عن أحد من الصحابة أنه تزوج بأكثر من أربع ولا جمع بين أختين، واعلم أنَّ الحامل لأبي حنيفة على هذا التأويل اعتقاده أنَّ أنكحة الكفار صحيحة، لكن إذا وقع العقد على من يجوز ابتداء العقد عليهن، وأمَّا ما ليس كذلك كالعقد على أكثر من أربع، أوْ على من يُمنع الجمع بينهما فلا يصح، ولا يقرُّه الإسلام، فلمَّا جاء هذا الحديث وظاهره مخالف لقاعدة مذهبه، توسع في تأويله وعضد تأويله بالقياس من أنها أنكحة طرأ عليها سبب مُحَرَّم، فينبغي أن يفسخ أصله ما لو نكح امرأة ثُمَّ تبيَّن أنها رضيعته، لكنه غفل عن الأمور الموجبة لفساده وهي أربع: أمَّا الأول: فقوله «**أمسك**» ظاهر في استدامة ما شرع تناوله حتى لو قيل لمن في يده حبل: أمسك طرفك، فَهِمَ استدامة ما بيده، الثاني: أنه قابل لفظ الإمساك بلفظة المفارقة، وعلى ذلك التأويل ترتفع المقابلة؛ لأنه قد قيَّد الإمساك بابتداء عقد، وذلك لا يكون إلَّا بعد مفارقة من يريد إمساكها منهنَّ، وصار كأنه أمر بمقارنة الجميع، الثالث: أنه فوَّض له الخِيَرة فيمن يمسك منهن، وفيمن يفارق منهن، وعندهم الفراق واقع، والنكاح لا يبتدئه ما لم توافقه المرأة عليه، فصار تخيير التفويض لغوًا لا فائدة له، فقد لا يرضين أو بعضهن الرجوع إليه، الرابع: أنَّ قوله: «**أمسك**» ظاهره الوجوب، وكيف يجب عليه ابتداء عقد النكاح، وليس بواجب في الأصل!! ولما دلَّ مجموع هذه الأدلة على فساد هذا التأويل، قال القاضي أبو زيد من الحنفية: هذا الحديث لا تأويل فيه، ولو صح عندي لقلت به.

ومنها: حملهم حديث (**أيمَّا امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل**»[1] على الصغيرة، ورُدَّ بأنها ليست امرأة في حكم اللسان، كما أنه ليس الصبي بَعْلًا، وأيضًا، فهذا ساقط عندهم، فإنَّ الصغيرة لو زوجت انعقد النكاح عندهم صحيحًا موقوفًا على إجازة الولي، وقد قال ﷺ: «**فنكاحها باطل**» وأكده ثلاثًا، ومنهم من قال: باطل أي يؤول إلى البطلان غالبًا[2]، لاعتراض الولي إجازته لقصور نظرهنَّ، وهو باطل؛ لأنَّ البطلان صرَّح به مؤكدًا بالتكرار مطلقًا، وتسمية الشيء بما يؤول إليه إنَّما يجوز إذا كان ما يؤول إليه كائنًا لا محالة نحو: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾ [الزمر: ٣٠]، ففروا من ذلك وقالوا ذلك محمول على الأمة؛ لأنه

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) قال ابن دقيق العيد على ما قال أبو حنيفة من جواز تبديل تكبيرة الإحرام بأجل أو أعظم لتعليله بما يقتضي التعظيم، فيقول «اللَّه أجلّ»، واللَّه أعظم، فردَّ قوله، فقال، كما في «إحكام الأحكام» (ص: ٢٦٨-٢٦٧): «فقد اشتهر بين أهل الأصول: أنَّ كل علَّة مستنبطة تعود على النص بالإبطال أو التخصيص فهي باطلة، ويُخرّج على هذا حكم المسألة؛ فإنه إذا استنبط من النص أنَّ المقصود مطلق التعظيم بطل خصوص التكبير». اهـ.

لا يمتنع تسمية السيّد وليًّا، فألزموا بطلانه، بأنَّ نكاحها كما ذكرنا في الصغيرة، وبأنه ﷺ جعل لها المهر بما أصاب منها ومهر الأَمَة لمولاها، ففرُّوا من ذلك، وقالوا هو محمول على المكاتبة، وأرادوا التخلّص من المهر، فإنَّ المكاتبة مُستحقة، فرُدَّ بندور المكاتبة وقلتها في الوجود، والعموم ظاهر فيه، فإنَّ «أي» كلمة عامة وأكدها «بما» هذا مع أنه ذكره ابتداءً تمهيدًا للقاعدة، لا في جواب سائل حتى يظهر تخصيصه.

واعلم أنَّ هذا الصنف من التأويل مقبول عند جماعة من الفقهاء إذا عضده دليل، وقال القاضي: إنه مردود قطعًا، وعزاه إلى الشافعي قائلًا: إنه على جلالة قدره لم يكن لتخفى عليه هذه الجهات للتأويلات، ومنها: حملهم قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًاۚ﴾ [المجادلة: ٤]، على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، والمعنى فإطعام طعام ستين مسكينًا، فجوَّزوا صرف جميع الطعام إلى واحد؛ لأنَّ المقصود دفع الحاجة، وحاجة الستين كحاجة الواحد في ستين يومًا، فاستويا في الحكم، وهذا تعطيل للنص؛ إذْ جعلوا المعدوم وهو «طعام» مذكورًا، ليصح كونه مفعولًا لإطعام مع إمكان قصد العدد لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن، وهذه معان لائحة لا توجد في الواحد، وأيضًا فلا يجوز أن يستنبط من النص معنى يعود عليه بالإبطال، قال إمام الحرمين: ولأنَّ «أطعم» يتعدَّى إلى مفعولين، والمهم منهما ما ذكر، والمسكوت عنه غير مهم، وقد ذكر اللَّه تعالى عدد المساكين، وسكت عن ذكر الطعام، فاعتبروا المسكوت عنه وهو الأمداد، وتركوا المذكور وهو الأعداد، وهو عكس الحق.

ولأنَّ الكفارة نوع تعبد وهو العدد، فالتمسك باللفظ المحصل للمقصود من كل وجه أوْلى.

ومنها: حملهم حديث: «**في أربعين شاة شاة**»[1] على حذف المضاف؛ أي: قيمة شاة، فجوَّزوا إخراج القيمة؛ لأنَّ المقصود دفع حاجة الفقير؛ لأنَّ تخصيص الشاة فيها غير معقول المعنى، فيصح الإبدال؛ لحصول المقصود، وهذا التأويل يؤدِّي إلى رفع النص وبطلانه كالذي قبله.

مسألة: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ [التوبة: ٦٠]، الآية، تمسك بها الشافعي في قسم الصدقات على الثمانية الأصناف، فإنَّ ظاهر الآية للتمليك، والواو العاطفة للجمع والتشريك، فيجب اشتراك الجميع في ملك هذا المال الذي هو الصدقة، وخالف

(١) البخاري (١٤٥٤) في «صحيحه».

مالك، ورأى أنَّ اللام فيها للاستحقاق، وبيان المصرف، لا للملك والتشريك فيه؛ لأنَّ المقصود دفع الحاجة، بدليل سياق الآية، فإنه سبحانه ذكر أوَّلًا من ليس أهلها بقوله: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنْهَآ إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾ [التوبة: ٥٨]، فإنها مصرِّحة بأنَّ من لا يستحق الصدقة طلبها، فأجيب بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠]؛ أي: ليس الطالب لها مُستحقًا، وإنَّما المستحق أن يشتركوا، بل اللازم من ذلك أن لا تخرج عنهم، وتوزيعها عليهم، وتفريقها لمن يراه من المستحقين، ودلَّ عليه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**خذ من أغنيائهم وردَّ على فقرائهم**»(١) ولم يذكر له غير صنف.

قال أصحابنا: المقتصر على الإعطاء لصنف واحد معطل لا مؤول.

وقال الشافعي ما حاصله: ثُمَّ إنَّ الحاجة ليست مرعية في بعض الأصناف المذكورين كالعاملين، فإنهم يأخذونها لا من جهة حاجتهم، وكالغارمين بسبب حمالة يحملونها لإصلاح ذات البين، فقد بطل التعويل على الحاجة، وقد نقل الغزالي أنَّ منع الشافعي الحكم لقصور في الدليل، لا لانتفاء الاحتمال وتبعه ابن الأبياري في «شرح البرهان»، وقال: اللام في «للفقراء» إمَّا أن تكون للتمليك، أو للأهلية والانتفاع، كالجُلِّ للفرس، فإن كان المراد الملك صح ما قاله الشافعي وإلَّا فلا، لاشتراك الكل في الأهلية وصحة التصرّف، وهذا هو المختار، فيخرج الكلام بهذا التقرير عن مراتب النصوص، فإمَّا أن نقول: إنه مشترك بين الجهتين مفتقر إلى البيان في الحالين، فيكون كل واحد مفتقرًا إلى الدليل، أو نسلم ظهور ما قالوه، فتخرج المسألة عن تعطيل النصوص، ويكون من التأويلات المقبولة التي يحتاج من صار إليها إلى دليل يعضده.

والجواب: أنَّ أصل اللام للملك، واللَّه تعالى كما راعى الحاجة راعى من يُصلح ذات البين، ومن يغرم، وكل من يعمل عملًا يعود نفعه على المسلمين غنيًّا كان أو فقيرًا؛ ترغيبًا في ذلك الفعل، ثُمَّ تجويز الدفع إلى الغارم الغني ينافي كون المقصود الحاجة.

ومنها: تأويل قوله ﷺ: «**إنَّ من البيان لسحرًا**»(٢) أنه قصد به المدح، وسياق الحديث يقتضيه، وأطلق عليه اسم السحر لأن مبني علم البيان التخييل.

---

(١) متفق عليه البخاري (١٤٥٨)، ومسلم (١٩).

(٢) روى البخاري في «صحيحه» (٥٧٦٧) عن عبد اللَّه بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قَدِمَ رجلان من المشرق فخطبا فَعَجِبَ الناسُ لبيانهما فقال رسول اللَّه ﷺ: «**إنَّ من البيان لسحرًا، أو إنَّ بعض البيان لسحرٌ**».

مسألة: تأوَّلت الحنابلة قوله ﷺ: «**فاقدروا له**»[١] على الضيق؛ أي: ضيِّقوا عدة شعبان بصوم رمضان، بأن يجعل تسعًا وعشرين، وهذا يُردُّه قوله في الحديث الآخر: «**فأكملوا العدة ثلاثين**»[٢]، ولهذا أورد مالك في «الموطأ» هذا الحديث عقيب الأول؛ ليُنَبِّه على أنه كالمفسر له، وقفا البخاري أثره في ذلك، وتأوَّل ابن سُرَيج «**فاقدروا له**»؛ أي: منازل القمر، خطابًا للعارف بالنجوم، وقوله: «العدة» خطابًا لغيره، ولا يخفى بُعْدُه». اهـ.

● **المسألة (٢٤٥): فيما يدخله التأويل:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٤٣٩-٤٤٠):

«**فصل فيما يدخله التأويل**: وهو يجري في شيئين:

أحدهما: الفروع وهو محل وفاق.

والثاني: الأصول كالعقائد وأصول الديانات وصفات الباري، وقد اختلفوا فيها على ثلاثة مذاهب[٣]:

الثالث: فنقل الإمساك عن أم سلمة ﵂؛ لأنها سئلت عن الاستواء فقالت: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[٤]، وكذلك سُئل عنه مالك فأجاب بما قالت أم سلمة؛ إلَّا إنه زاد فيه: أنَّ من عاد إلى هذا السؤال اضرب عنقه، وكذلك سُئل عنه سفيان الثوري فقال: أفهم من قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، مثل ما أفهم من قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فصلت: ١١].

وقال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح: الناس في هذه الأشياء الموهمة للجهة ونحوها فرق ثلاثة، ففرقة تؤول، وفرقة تشبّه، وثالثة ترى أنه لم يطلق الشارع مثل هذه اللفظة إلَّا وإطلاقه سائغ حسن، فنقولها مطلقة كما قالوا مع التصريح بالتقديس والتنزيه والتَّبرِّي من التحديد والتشبيه، ولا نَهِمُ بشأنها ذكرًا ولا فكرًا، بل نكل علمها إلى من أحاط بها، وبكل شيء خبرًا.

وعلى هذه الطريقة مضى صدر الأمة وسادتها، وإيَّاها اختار أئمة الفقهاء وقادتها، وإليها دعا أئمة الحديث وأعلامه، ولا أحد من المتكلمين يصدف عنها ويأباها، وأفصح الغزالي

---

(١) رواه مسلم (٨/ ١٠٨٠)، والبخاري (١٩٠٠).

(٢) رواه البخاري (١٩٠٧)، ومسلم (١٧/ ١٠٨١).

(٣) السلف الكرام لم يختلفوا في عدم التأويل، ولكنه اختلاف المتكلمين، ولا عبرة لاختلافهم ألبتة، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وأصحابه، وهو أمر مجمع عليه من السلف الكرام.

(٤) رواه أبو عثمان الصابوني في «عقيدة السلف أصحاب الحديث» (ص: ١٧٩).

عنهم في غير موضع بتهجير ما سواها حتى ألجم آخرًا في إلجامه كل عالم وعامي عمَّا عداها، قال وهو كتاب: «إلجام العوام عن علم الكلام» وهو آخر تصانيف الغزالي مطلقًا، أوْ آخر تصانيفه في أصول الدين؛ حثَّ فيه على مذهب السلف ومن تبعهم». اهـ.

قلت: ويؤكد ذلك: ما ذكره ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٤/ ٤٨٠) عن إمام المتكلمين الأصوليين إمام الحرمين الجويني حيث قال:

«ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها، والذي ندين اللَّه به: عقد اتباع سلف الأئمة، فالأوْلى الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك: أنَّ إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد دَرَجَ صحب الرسول ﷺ و رضي الله عنهم على ترك التأويل، وكانوا لا يألون جهدًا في ضبط قواعد الملَّة والتواصي بحفظها، وتعليم النَّاس ما يحتاجون إليه منها، ولو كان تأويل هذه الظواهر مسوغًا أوْ محتومًا؛ لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين لهم على الإضراب عن التأويل كان ذلك قطعًا بأنه الوجه المتَّبع». اهـ.

ولقد فصّلت القول في كتابي: «شريعة الفرقة الناجية عقيدة أهل السنَّة والجماعة وبيان أثرها في الأمة» (ص٢٩٦- ٣٠٩) منهج السلف في ذلك، فذكرت كلامًا نفيسًا للأئمة من ذلك: ما قال الإمام ابن رجب في رسالته «فضل علم السلف على علم الخلف» (٤/ ٥٨- ٥٩) من مجموع رسائله، فنقل إجماع السلف على تبديع وتضليل من نفي ما ورد في الكتاب والسنَّة من الكلام في ذات اللَّه وصفاته بأدلة العقول ثُمَّ قال:

«وقد اتفق السلف على تبديعهم وتضليلهم، والصواب ما عليه السلف الصالح من إمرار آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت من غير تفسير ولا تكييف ولا تمثيل، ولا يصح من أحد منهم خلاف ذلك». اهـ.

ثُمَّ ذكرت كلامًا لشيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٤/ ٢- ٨)، وممَّا قال:

«ولمَّا سُئل مالك بن أنس -رحمه اللَّه تعالى- فقيل له: يا أبا عبد اللَّه ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، كيف استوى؟ فأطرق مالك وعلاه الرُّحَضَاء -يعني: العرق- وانتظر قوم ما يجئ منه فيه، فرفع رأسه إلى السائل وقال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وأحسبك رجل سوء» وأمر به فأخرج.

وهذا الجواب من مالك رحمه الله في الاستواء كاف شاف في جميع الصفات، مثل النزول والمجيء واليد والوجه وغيرها، فيقال في مثل النزول: النزول معلوم، والكيف مجهول

والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وهكذا يُقال في سائر الصفات؛ إذْ هي بمثابة الاستواء الوارد به الكتاب والسنَّة، وثبت عن محمد بن الحسن -صاحب أبي حنيفة- أنه قال: «اتفق الفقهاء كلهم من الشرق والغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول اللَّه ﷺ في صفة الرب ﷿ من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه، فمن فسَّر شيئًا من ذلك خرج ممَّا كان عليه النَّبِيّ ﷺ وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسّروا ولكن آمنوا بما في الكتاب والسنَّة ثُمَّ سكتوا، فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة». انتهى.

فانظر -رحمك اللَّه- إلى هذا الإمام كيف حكى الإجماع في هذه المسألة، ولا خير فيما خرج عن إجماعهم». اهـ.

❊ ❊ ❊

«فصل»

[١٤]

«المنطوق والمفهوم»

وفيه مسائل:

- **المسألة (٢٤٦): في بيان معنى مفهوم الموافقة وأقسامه:**

قال الزركشي في «البحر المحيط في أصول الفقه» (٤/ ٥):

«اعلم أنَّ الألفاظ ظروف حاملة للمعاني، والمعاني المستفادة منها تارة تستفاد من جهة النطق والتصريح، وتارة من جهة التعريض والتلويح، **والأول**: ينقسم إلى نص إن لم يحتمل، وظاهر إن احتمل.

والثاني: المفهوم، وهو بيان حكم المسكوت بدلالة لفظ المنطوق، وسُمِّي مفهومًا لا لأنه مُفْهِم غيره؛ إذْ المنطوق أيضًا مفهوم، بل لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق، فلمَّا فُهِمَ من غير تصريح بالتعبير عنه سُمِّي مفهومًا.

قال العبدري: والمفهوم ينقسم إلى النص، والمجمل، والظاهر، والمؤوّل، كانقسام المنطوق.

قال ابن رشد في مختصره: فمثال النص: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، فإنه يعلم قطعًا أنه أراد أهل القرية، وكذا ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فإنَّ المفهوم منه قطعًا تحريم النكاح، ومثال المحتمل: «**لا صيام**» فإنه يحتمل نفي القبول أصلًا، أو نفي الكمال، وقوله ﷺ: «**من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة**»[١] فإنه متردد بين فضل الصلاة أو حكمها، أوْ وقتها». اهـ.

وقال الجُرْجَاني في «التعريفات» (ص١٩٩):

«**مفهوم الموافقة**: هو ما يُفهم من الكلام بطريق المطابقة، ومفهوم المخالفة: هو ما يُفهم منه بطريق الالتزام، وقيل: وهو أن يثبت في المسكوت على خلاف ما ثبت في المنطوق». اهـ.

---

(١) متفق عليه: البخاري (٥٨٠)، ومسلم (٦٠٧).

- **بيان معنى الاقتضاء، والإيماء، والإشارة، واللحن، والفَحْوَى:**

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (/ ٢٨٦٧/ وما بعدها):

«اعلم أنَّ المعنى المستفاد من اللفظ إن استفيد من حيث النطق به سُمِّي منطوقًا، أوْ من حيث السكوت اللازم للفظ سمِّي مفهومًا، والدلالة: منطوق ومفهوم، والدلالة مصدر دلَّ، وهي كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر، وما يفهم قد يكون من باب النطق، وقد يكون من باب غير النطق، فالمنطوق هو: ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق وهو نوعان: صريح إن وضع اللفظ له، فيدلُّ عليه بالمطابقة أو التضمن حقيقة ومجازًا، على ما تقدم من أنَّ التضمن لفظي وغير صريح، وهو ما يلزم عنه؛ أي: ما دلَّ عليه في غير ما وُضع له، وإنَّما يدلُّ من حيث إنه لازم له، فهو دال عليه بالالتزام، وهو ثلاثة أقسام: اقتضاء، وإشارة، وإيماء؛ لأنه إمَّا أن يكون مقصودًا للمتكلم، ولكن يتوقف على ما يصححه، أوْ لا يتوقف، أو يكون غير مقصود للمتكلم، فالأول: وهو ما توقفت دلالته على مقدر آخر[1]، وجهات التوقف ثلاث، ما يتوقف فيه صدق اللفظ، وما يتوقف فيه صحة الحكم عقلًا، وما يتوقف فيه صحة الحكم شرعًا.

الأول: مثل قوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**»[2] فإنَّ ذات الخطأ والنسيان لم يرتفعا فيتضمن ما يتوقف عليه الصدق من لفظ الإثم والمؤاخذة ونحو ذلك.

والثاني: مثل قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]؛ أي: أهل القرية وأهل العير؛ إذْ لو لم يُقّدر ذلك لم يصح ذلك عقلًا إذْ القرية والعير لا يسألان.

ومثله: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَٱنفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣]؛ أي: فضرب فانفلق، ومثله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]؛ أي: فأفطر فعدة من أيام أُخر.

والثالث: كقول القائل: أعتق عبدك عنِّي على كذا، أو مجّانًا، فإنه في الأوَّل بيع ضمنيٌّ، وفي الثاني هبة ضمنية، لاستدعائه سبق الملك لتوقف العتق عليه، فدلالة اللفظ دلالة اقتضاء.

وأمَّا الثاني: وهو ما يكون غير مقصود للمتكلم[3]، فهو كما رواه عبد الرحمن بن أبي حاتم عن النَّبيّ ﷺ أنه قال: «**النساء ناقصات عقل ودين**» قيل: وما نقصان دينهن؟ قال:

---

(١) يعني القسم الأول وهو: دلالة الاقتضاء.

(٢) تقدم تخريجه، وهو صحيح.

(٣) وهو: دلالة الإشارة، القسم الثاني من الأقسام السابقة.

«**تمكث إحداهن شطر عمرها لا تصلي**»[(١)]، لم يقصد ﷺ بيان أكثر الحيض وأقل الطهر، لكنه لزم من اقتضاء المبالغة ذكر ذلك.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًاۚ﴾ [الأحقاف: ١٥]، مع قوله تعالى: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]، يلزم أنَّ أقل مدة الحمل ستة أشهر، وكذا قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ﴾ [البقرة: ١٨٧] يلزم منه جواز الإصباح جنبًا، وقد حُكي هذا الاستنباط عن محمد بن كعب القرظي من أئمة التابعين.

ومثله قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِۖ﴾ [البقرة: ١٨٧]، كل ذلك يسمَّى دلالة إشارة». اهـ.

ووجه الآية الأخيرة: أنَّ جواز المباشرة إلى طلوع الفجر من غير وقت للاغتسال، دليل على أن يصبح صائمًا جنبًا.

وقال الطوفيّ في: «شرح مختصر الرَّوْضة» (٢/ ٧٠٤/ وما بعدها):

«اعلم أنَّ الدليل الشرعي إمَّا منقول وإمَّا معقول، أو ثابت بالمنقول والمعقول، فالمنقول: الكتاب والسنَّة؛ ودلالتِهما: إمَّا من منطوق اللفظ، أوْ من غير منطوق اللفظ، **فالأول سُمِّي منطوقًا**، كفهم وجوب الزكاة في السائمة في قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**وفي سائمة الغنم الزكاة**»[(٢)]، وكَفَهْم تحريم التأفيف في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣].

والثاني يسمَّى فحوى ومفهومًا، كفهم عدم وجوب الزكاة في المعلوفة من الحديث السابق، وتحريم الضرب من الآية.

والمعقول: القياس؛ لأنه مستفاد بواسطة النظر العقلي.

والثابت بالمنقول والمعقول وليس واحدًا منهما: هو الإجماع.

وفحوى الخطاب: هو ما أفاده جنسٌ، يتناول ما أفاده نطقًا وغيره، لا من صيغته، فيخرج المنطوق لأنه مستفاد من الصيغة، كما ذُكر في حديث السائمة وآية التأفيف، فبقي ما يُستفاد لا

---

(١) روى البخاري في «صحيحه» (٣٠٤)، ومسلم (٧٩) مرفوعًا بلفظ: «**ما رأيت ناقصات عقل ودين أذهب للُبِّ الرجل الحازم من أحداكن**» أمَّا اللفظ المذكور فلم يثبت، ولم يصح في تحديد أيام الحيض حديث، فهو حديث باطل ولا أصل له بهذا اللفظ ولا يعرف قاله ابن حجر والنووي والمنذري وابن الجوزي والبيهقي [«التلخيص الحبير» (ح٢٢٣)].

(٢) تقدم تخريجه مرارًا.

من الصيغة، وهو المسمَّى فَحْوَى، والفحْوى في اللغة: معنى القول؛ قال الجوهري: فحوى القول: معناه ولحنه، يُقال: عرفت ذلك من فحوى كلامه، وإنَّه ليُفحي بكلامه إلى كذا وكذا، قلت أنا: معناه: يشير، هذا الذي ذكره الجوهري في هذه المادة، وذكر غيره: أنَّ الفحوى مأخوذ من الفَحَا؛ لأنَّ فَحْوَى الكلام تجاوز لفظه أو موضوعه إلى الذهن، مجاوزة الفَحَا -وهو البصل- إلى الشمِّ ويسمَّى فحوى الكلام المستفاد لا من صيغته: يُسمَّى: إشارة، وإيماء، ولَحْنًا، ولك الخِيَرَة في تسميته بأيّها شئت؛ لأنَّ هذه المعاني كلها يجمعها إفهام المراد من غير تصريح، والإشارة: الإيماء، قال الجوهري: أشار إليه باليد: أومأ إليه، وأومأ إليه: أشار.

قلت: غير أنه يشبه أنَّ الإيماء أعُمُّ من الإشارة بأن تكون الإشارة مُختصَّة باليد، والإيماء إشارة باليد وغيرها، فكل إشارة إيماء، وليس كل إيماء إشارة.

قال الجوهري: واللَّحَنُ -بالتحريك- الفِطنة، وفي الحديث: «**ولعل أحدَكم أَلْحَنَ بحجّته**»[(١)]؛ أي: أفطن لها[(٢)].

قال أبو زيد: لَحَنْتُ له -بالفتح- أَلْحَنُ لحنًا، إذا قلت له قولًا يفهمه عنك ويخفى على غيره، ولَحِنَهُ هو عَنِّي -بالكسر- يلحنه لحنًا؛ أي: فَهِمَهُ وألحنتهُ إيَّاه، ولاحَنْتُ النَّاس: فاطنتهم، كما قال تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]؛ أي: في فحواه ومعناه، آخر كلام الجوهري.

قلت: فقد تبيَّن اتفاق معاني هذه الألفاظ.

وذكر الآمدي تقسيمًا يقتضي الفرق بين بعضها، فقال: وأمَّا دلالة غير المنظوم، وهو ما دلالته غير صريحه، فلا يخلو: إمَّا أن يكون مدلوله مقصودًا للمتكلم أوْلا، فإن كان مقصودًا، فإن توقف صِدق المتكلم، أوْ صحة الملفوظ به عليه، فهي دلالة الاقتضاء، وإن لم يتوقف، فإن كان مفهومًا في محلِّ النطق، فهي دلالة التنبيه والإيماء، وإلَّا، فدلالة المفهوم، وإن لم يكن مدلوله مقصودًا للمتكلم فهي دلالة الإشارة.

قلت: قد فرَّق بين الإيماء والإشارة، والأمر قريب؛ لأنَّ غالب هذه المسمَّيات يجمعها

---

(١) البخاري (٧١٨٥)، ومسلم (١٧١٣) في «صحيحيهما».

(٢) ومثال لحن الخطاب: تحريم إحراق مال اليتيم الدال عليه نظرًا في المعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]، فالإحراق مساوٍ لأكل مالهم بواسطة الإتلاف في الصورتين قاله المرداوي

ما ذكرناه أوَّلًا، من أنها مفهومة من غير تصريح، فهي من باب دلالة الالتزام.

وتتفاوت مراتب اللحن وفحوى الخطاب؛ لأنا بيّنَّا أنه إفهام الشيء من غير تصريح، وإفهام الشيء من غير تصريح قد يكون بعضه أدلَّ من بعض، وألزم لمدلول الصريح من بعض.

ولحن الخطاب وفحواه على أضرب:

الأول: المُقْتَضَى -بفتح الضاد-؛ أي: الذي يقتضيه صحة الكلام ويطلُبُه، وهو المُضْمَرُ الضروري أي: الذي تدعو الضرورة إلى إضماره وتقديره في اللفظ، **والضرورة تدعو إلى إضماره لوجوه:**

أحدها: صدق المتكلم، نحو: «**لا عمل إلَّا بنيّة**»(١)؛ أي: لا عمل صحيح إلَّا بنيَّة؛ إذْ لولا ذلك، لم يكن ذلك صدْقًا؛ لأنَّ صورة الأعمال كلها، كالصلاة، والصوم، وسائر العبادات يمكن وجودها بلا نية، فكان إضمار الصحة من ضرورة صدق المتكلم.

الوجه الثاني: ﴿فَقُلْنَا ٱذْهَبَآ إِلَى ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا فَدَمَّرْنَـٰهُمْ تَدْمِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٦]؛ أي: فقلنا: اذهبا، فذهبا إلى القوم فكذبوهما فاستحقوا التدمير فدمَّرناهم، لابدَّ من تقدير هذا كله.

ومن ذلك: قول القائل: «أعتق عبدك عنِّي وعليَّ ثمنه» في اقتضائه ملك القائل له؛ أي: للعبد؛ لأنا قلنا: إنَّ العبد إذا أعتقه المقول له يعتق عن القائل، والقاعدة: أنه لا يعتق عن الإنسان إلَّا ما كان ملكًا له، فوجب ضرورة تصحيح هذا العتق على القاعدة المذكورة أن يُقدَّر دخول العبد في مِلك القائل قبل عتقه بزمن ما؛ ليكون العتق متفرعًا على ملكه ومبنيًّا عليه(٢).

الضرب الثاني من فحوى الخطاب: تعليل الحكم بما اقترن به من الوصف المناسب، نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٩]، ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ [النور: ٢]؛ أي: لأجل السرقة والزّنى، وكذا قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٣، ١٤]؛ أي: لأجل البر والفجور، فإنَّ المعقول من هذا الكلام أنَّ السرقة علة القطع، والزنى علة الجلد، والبر والفجور سبب النعيم، والجحيم؛ لميل العقلاء؛ أي: لأنَّ العُقلاء تقبل عقولهم ويميلون إلى قول القائل: أكرم العلماء وأهن الجُهَّال، ونفورهم من عكس ذلك، نحو: أهن العلماء، وأكرم الجهال؛ وما ذاك إلَّا لأنهم في الأوَّل فهموا أنَّ

(١) أصله في «الصحيحين»، البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧).
(٢) وقد ذكر جملة ما ذكره المرداوي من الأمثلة السابقة.

العلم سبب الإكرام والجهل سبب الإهانة، وهو ترتيب حكم على سبب مناسب له عقلًا، فلذلك قبلوه ومالوا إليه، وفي الثاني: فهموا تعليل الإهانة بالعلم والإكرام بالجهل، وهو ترتيب حكم على سبب غير مناسب؛ فلذلك أنكرته عقولهم ونفروا منه، كما ينفرون من قول القائل: من أحسن إليك فأهِنْه، ومن أساء إليك فأكرمه.

وإذا ثبت ما ذكرناه من أنَّ هذه الأحكام مُعلّلة بتلك الأسباب، كالسرقة والزنى والبر والفجور، فذلك ليس مفهومًا لنا من صريح النطق ونصِّه، بل من فحوى الكلام ومعناه؛ فبان بذلك أنَّ فَهْمَ تعليل الحكم بالوصف المناسب المقترن به من قبيل الفحوى ولحن الخطاب.

الضرب الثالث من فحوى الخطاب: فَهْمُ الحكم في غير محل النطق بطريق الأَوْلى، وهو مفهوم الموافقة، كفهم تحريم الضرب من تحريم التأفيف بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإنَّ منطوق هذا: تحريم التأفيف والانتهار، ومفهومه بطريق التنبيه والفحوى: تحريم الضرب وغيره من الإيلامات الزائدة على التأفيف والانتهار بطريق الأَوْلى، وسُمِّي هذا مفهوم الموافقة؛ لأنه يُوافق المنطوق في الحكم وإن زاد عليه في التأكيد، بخلاف مفهوم المخالفة، فإنه يخالف حكم المنطوق، كفهم عدم الزكاة في المعلوفة من قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**في سائمة الغنم الزكاة**»(١).

ومن أمثلة مفهوم الموافقة: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، فتأديتهُ للدينار بطريق الأَوْلى، وهو مفهوم منه، ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، يُفهم منه عدم تأدية القنطار بطريق أَوْلى.

وكذا قوله ﷻ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] يُفهم منه بطريق أَوْلى أنه يَرى مثقال الجبل من الخير.

- **[قاعدة نفي الأعم وإثبات الأخص وعلاقتها بمفهوم الموافقة:]**

وممَّا يقرب من ذلك: قاعدة نفي الأعم وإثبات الأخص، فمتى ورد النفي على الأعم، اقتضى نفي الأخص بطريقٍ أَوْلى، وإن ورد الإثبات على الأخص، اقتضى إثبات الأعم بطريقٍ أَوْلى، وهو من باب إثبات الملزوم ونفي اللازم». اهـ.

---

(١) البخاري (١٤٥٤) في «صحيحه»، **ذكره الزركشي في البحر (٤/ ٨)، وقال**: «إن فحوى الخطاب: ما دلَّ المظهر على المُسقَط، ولحن القول: ما يكون محالًا على غير المراد في الأصل والوضع من الملفوظ والمفهوم ما يكون المراد به المُظهَر والمُسقط [فذكر الحديث] فالمراد إثبات الزكاة في السائمة وإسقاطها في غيرها». اهـ

وبيَّن المرداوي في «التحبير» (٦/ ٢٨٧٧) أنَّ فحوى الخطاب يكون في الأوْلى كتحريم الضرب من دلالة تحريم التأفيف، وأنَّ لحن الخطاب هو المساوي، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]، فالإحراق مساوٍ لأكل مالهم بواسطة الإتلاف في الصورتين، ثُمَّ قال: **(٦/ ٢٨٧٨)**:

«فسمَّاه بعضهم كما تقدم لحن الخطاب، والذي قبله فحوى الخطاب، قال البرماوي: أمَّا تسمية الأولويّ بفحوى الخطاب، والمساوي بلحن الخطاب، فعليه قوم من أصحابنا، وبعضهم يسمي الأولوي بالاسمَيْن معًا، وحكى الماوردي في الفرق بينهما وجهين:

أحدها: ما سبق[1].

والثاني: أنَّ الفحوى ما نبه عليه اللفظ، واللحن ما يكون محالًا على غير المراد في الأصل والوضع، والمفهوم ما يكون المراد به المظهر والمسقط. انتهى.

فإذا عرفت ذلك: فتحريم الضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، من باب التنبيه بالأدنى، وهو التأفيف على الأعلى وهو الضرب، وتأدية القنطار من قوله: ﴿يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] من باب التنبيه بالأعلى وهو تأدية القنطار على الأدنى وهو تأدية ما دونه، **قال الكوراني**: **حقيقة مفهوم الموافقة لا تنفك عن التنبيه بالأدنى على الأعلى**». اهـ.

قلت: ومثل آية التأفيف: قوله تعالى: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٤] كما قال السمعاني في «القواطع» (١/ ٢٣٦).

وقال الزركشي في «البحر» (٤/ ٨/ وما بعدها):

«وأمَّا لحن القول فهو غير فحوى الخطاب؛ ويسمَّى به؛ لأنَّ اللفظ يُذْكر ويراد غيره، لكن باللحن من القول يتبيّن أنَّ المراد به غيره، كما قال تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]؛ لأنه قال قبل ذلك: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُوا۟ مِنْ عِندِكَ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا﴾ [محمد: ١٦]، كان المراد: أنَّ ما قال عليه السلام ليس بشيء، فهذا هو لحن القول؛ لأنَّ قولهم: ماذا قال محمد آنفًا؟ لم يكن غرضهم من هذا اللفظ استكشاف القول والفحص عن معناه، وهذا اللفظ يجوز أن يُراد به ذلك، لكن في لحن القول، قد يراد به ما قدّرناه، فهم كانوا يقولون ذلك، وكان ذلك بيِّنًا في لحن قولهم، واللَّه أعلم.

---

(١) صرَّح به الزركشي في «البحر» (٤/ ٧- ٨) قال: «أحدهما: أنَّ الفحوى ما نبَّه عليه اللفظ، واللحن ما لاح في أثناء اللفظ، والثاني: الفحوي ما دلَّ على ما هو أقوى منه، ولحن القول ما دلَّ على مثله». اهـ.

وينقسم مفهوم الموافقة إلى قطعي لا احتمال فيه كآية التأفيف، وإلى ظنِّي وهو ما فيه احتمال مع الظهور، ومثّلوه بقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فإنَّ هذا عند طائفة يشعر بأنَّ القاتل عمدًا عليه تحرير رقبة من طريق أوْلى، لكن فيه احتمال من جهة قصر الكفارة على المخطئ، لكون ذنب المتعمد أعظم من أن يكفّر، ولهذا اتفقوا على العمل به إذا كان جليًّا، وتنازعوا في المظنون فيه، فلم يوجب مالك الكفارة في العمد لما ذكرناه، وإن شئت فقل إلى ضروري ونظري، وحكى المازَرِيُّ عن بعض الأصوليين أنَّ المفهوم إن تطرق إليه أدنى احتمال فإنه لا يُستدل به، ويرون أنَّ الاحتمال في هذا يسقط العمل به، بخلاف اللفظي.

وتسمية الشافعي لمفهوم الموافقة: القياس الجليِّ، وسماه الحنفية دلالة النص، وقيل: إنَّ المنع من التأفيف مثلًا منقول بالعرف من موضوعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى، وقيل: إنه فُهِمَ بالسياق والقرائن، وعليه المحققون من أهل هذا القول كالغزالي وابن القشيْري والآمدي وابن الحاجب، والدلالة عندهم مجازية من باب إطلاق الأخص وإرادة الأعم قال المازَرِيّ: والقائلون بهذا شرطوا كون المسكوت عنه أوْلى بالحكم من المنطوق به.

قال ابن التلمساني: من قال: مستنده التنبيه بالأدنى على الأعلى قال: لا فرق بين أن تكون الفحوى قطعية أو ظنّية، وإليه ميل الشافعي، فإنه قال في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]: إنَّ تقييد القتل بالخطأ في إيجاب الكفارة يدلُّ على إيجابها في العمد أوْلى»، وهذا ظاهر غير مقطوع به، ومن قال مستنده القرائن والسياق، وإليه ميل الحنفية، لم يشترط في الفحوى أن يكون مقطوعًا به.

قال: وفائدة الخلاف أنه لو وجد في بعض الصور لفظ الشارع يُشعر بنقيض الحكم في المسكوت عنه إن قلنا: مأخوذ من القياس الجلي امتنع القياس إلَّا على رأي من يقدم القياس الجليِّ على الظاهر، وإن قلنا: يعتمد التنبيه أو القرائن اللفظية تعارض اللفظان ويبقى النظر في جهات الترجيح». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٦/ ٢٨٧١) ثُمَّ: (٦/ ٢٨٨٢/ وما بعدها):

«**تنبيه**: جَعْلُ دلالة الاقتضاء، والإشارة من أقسام المنطوق، وكذلك دلالة التنبيه والإيماء، وهي طريقة ابن الحاجب وابن مفلح وجماعة، ونحن تبعناهم على ذلك، وهو خلاف ما صرَّح به الغزالي في: «المستصفى» وجرى عليه البيضاوي وغيره من كونها أقسامًا للمفهوم، وقوَّى بعضهم هذا، وتعقب على ابن الحاجب ما صنع مع قوله: أنَّ المنطوق ما دل

في محل النطق، والمفهوم في غير محل النطق، فأين دلالة محل النطق في هذا؟

قال البرماوي: وهو الظاهر؛ لأنَّ اللفظ دلالة عليها من حيث هو منطوق، بخلاف المفهوم، فإنه إنَّما يدلُّ من حيث هو قضية عقلية خارجة عن اللفظ، قال بعض شيوخنا: ويُمكن أن يجعل ذلك واسطة بين المنطوق والمفهوم، ولهذا اعترف بها من ينكر المفهوم.

- **[دلالة مفهوم الموافقة لفظية أو قياس؟:]**

اختلف العلماء في دلالة مفهوم الموافقة هل هي لفظية أو قياس؟ على قولين:

أحدهما: أنَّ دلالته لفظية، وهو الصحيح، نص عليه الإمام أحمد، وقاله من أصحابه القاضي أبو يعلى، والشيخ تقي الدين ابن تيمية، وابن عقيل وحكاه عن أصحابنا، واختاره أيضًا الحنفية والمالكية وبعض الشافعية والظاهرية، وسماه الحنفية دلالة النص.

واستدلَّ لهذا المذهب بأنه يُفهم لغة قبل شرع القياس، ولاندراج أصله في فرعه، نحو: لا تعطه ذرّة، واحتج ابن عقيل بأنه لا يحسن الاستفهام، ويشترك في فهمه اللغوي وغيره بلا قرينة.

المذهب الثاني: أنَّ اللفظ لها عُرفًا فهي لفظية حقيقة، نقل اللفظ من وضعه الأصلي لثبوت الحكم في المذكور خاصةً، إلى ثبوت الحكم في المذكور والمسكوت معًا، قاله ابن العراقي.

قال الكوراني عن هذا القول: يعني ذهبت طائفة إلى أنَّ اللفظ صار حقيقة عرفية في المعنى الالتزامي الذي هو الضرب في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، صار اللفظ حقيقة في المجازاة في الأكثر، ثُمَّ قال: وهذا القول باطل؛ لأنَّ المفردات كلها مستعملة في معانيها اللغوية بلا ريب مع إجماع السلف على أنَّ الأمثلة المذكورة إلحاقًا لفرع بأصل، وإنَّما الخلاف في أنَّ ذلك بالشرع أو باللغة، وعند الحنفية يسمى دلالة النص، وهم مجمعون على أنَّ هذه الدلالة تفهم لغة، ولا حاجة إلى ملاحظة الشرع في ذلك. انتهى.

وعند الشافعي وأكثر أصحابه، والطوفي من أصحابنا قياس جليٌّ؛ لأنه لم يلفظ به، وإنَّما حكم بالمعنى المشترك فهو من باب القياس، قيس المسكوت على المذكور قياسًا جليًّا، فإنه إلحاق فرع بأصل لعلَّة مستنبطة فيكون قياسًا شرعيًّا لصدق حده عليه(١)، كما سمَّاه الشافعي

---

(١) **قال الطوفي في «شرحه»** (٢/ ٧١٨): «فكذلك هنا أركان القياس الأربعة موجودة فيه: الأصل: وهو=

بذلك، فإنه يشترط في القياس الجلي: كون الحكم في المقيس أوْلى من المقيس عليه.

ورُدَّ: بأنَّ المعنى شرط لدلالة الملفوظ عليه لغةً بخلاف القياس.

قال البرماوي: والحق أنَّ له جهتين: جهة هو بها قياس حقيقة، وجهة هو بها مستند إلى اللفظ، ولا امتناع أن يكون للشيء اعتباران، فلذلك أجمع على القول به مثبتو القياس ومنكروه، كل نظر إلى جهة.

فائدة: اختلف هل لهذا الخلاف -أعني هل هو لفظي أو قياس- فائدة؟، أو الخلاف لفظي؟ قيل: الخلاف لفظي، والصحيح خلافه، بل من فوائده أنه إذا قلنا دلالته لفظية يجوز النسخ به وإلَّا فلا، ومنها: أنه يقدم عليه الخبر إن كان قياسًا، وإلَّا فلا». اهـ.

ويدخل تحت مفهوم الموافقة: حديث البخاري (٧١٥٨) ومسلم (١٧١٧) مرفوعًا: «**لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان**»، فكان الجوع والعطش ونحوهما ممَّا يشوش على الفكر في معناه.

وحديث الترمذي (١٤٩٧) وقال: حسن صحيح، وابن ماجه (٣١٤٤)، وأبو داود (٢٨٠٢) وصححه المجد في «المنتقى» (٢١٠٩)، وأحمد في «المسند» (١٨٥٧٣) من حديث البراء بن عازب عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**أربع لا تجوز في الأضاحي: العوراء البيّن عورها، والمريضة البيِّن مرضها، والعرجاء البيِّن ظلعُها، والكسيرة التي لا تُنْقِي**»، فلمَّا نص على العوراء، كانت العمياء مثلها في المعنى، ذكرهما أبو يعلى في «العدة» (٤/ ٣٣٤- ١٣٣٦).

● **المسألة (٢٤٧): دلالة مفهوم الموافقة منها القطعية ومنها الظَّنّية:**

قال المرداوي في «التحبير» (٦/ ٢٨٨٩/ وما بعدها):

«وهو قطعي كرَهْن مصحف عند ذمّي، وظنِّي كشفعة ذمِّي، ونفى الفخر القطعي، مثال القطعي: ما احتج به الإمام أحمد في رهن المصحف عند الذّمّي بنهيه ﷺ عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو؛ مخافة أن تناله أيديهم[1]، فهذا قاطع، وكذلك الأمثلة المتقدمة فإنها قطعية -مثل قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، وقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾-.

والقطعي: كون التعليل بالمعنى، وكونه أشدَّ مناسبة للفرع قطعيين.

= تحريم التأفيف، والفرع: وهو تحريم الضرب، والعلة: وهو تعظيم الوالدين، والحكم: وهو التحريم، فليكن قياسًا؛ لاجتماع أركان القياس فيه». اهـ.

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٢٩٩٠)، ومسلم (١٨٦٩).

ومثال الظّنّي: ما احتج به الإمام أحمد في أنه لا شفعة لذمي على مسلم؛ بقوله ﷺ في الصحيحين: «**وإذا لقيتموهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقه**»(١)، فهذا مظنون.

وكذا شهادة الكافر، وإيجاب الكفارة في قتل العمد، ويمين الغموس، وأمَّا الظنِّي: فهو ما إذا كان التعليل فيهما ظنيًّا، وكونه أشدَّ مناسبة للفرع ظنيًّا، فإن كانا قطعيين فقطعي، وإن كان أحدهما ظنيًّا فظنِّي.

مثال الظنِّي قولهم: إذا ردت شهادة الفاسق، فالكافر أَوْلى برد شهادته؛ إذْ الكفر فسق، فهو ظنِّي على الصحيح، اختاره الموفق في «الروضة» والطوفيّ في «مختصره» و«شرحه» وابن الحاجب وغيرهم؛ لأنه واقع في محل الاجتهاد؛ إذْ يجوز أن يكون الكافر عدلًا في دينه فيتحرَّى الصدق والأمانة، ولهذا قلنا: إنَّ الكافر العدل في دينه يلي مال ولده على الصحيح من الوجهين، بخلاف المسلم الفاسق، فإنَّ مستند قبول شهادته العدالة، وهي مفقودة، فهو في مظنة الكذب؛ إذْ لا وازع له عنه، فهذا ظنِّي غير قاطع، وقيل: فاسد، ذكره ابن مفلح في «أصوله»؛ لأنَّ التعليل بكون الكافر أَوْلى مردود لما تقدم.

وكذا إيجاب كفارة في قتل عمد ويمين غموس؛ يعني: أنَّ ذلك ظنِّي، واختصاص قتل العمد بسقوط الكفارة دون الخطأ إنَّما كان ذلك لمسقط مناسب، وهو عظم الذنب، فهو أعظم من أن يكفر كاليمين الغموس، وهي اليمين الكاذبة؛ لأنها أعظم من أن تكفّر، ولذلك سُمِّيت غموسًا؛ لأنها تغمس صاحبها في النَّار، بخلاف بقية الأيمان، فإنَّ الحالف لم يتعمد الكذب فيها حتى يحصل له ذلك، فهذا أيضًا ظنِّي غير قاطع، وقيل: فاسد، ذكره ابن مفلح، وعند الإمام الشافعي تجب الكفارة في قتل العمد واليمين الغموس، وقاله أصحابه، وقالوا: إنَّ الكفّارة شرعت للزّجر لا للجبر، وزجر المتعمد أحقُّ من المخطئ». اهـ.

- **المسألة (٢٤٨): شرط مفهوم الموافقة:**

قال نجم الدين الطوفيّ في: «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٧١٦- ٧١٧):

«**وشرط مفهوم الموافقة**: فَهْمُ المعنى في محل النطق، كالتعظيم في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ فإنا فَهِمنَا أنَّ المعنى المُقتضي لهذا النهي هو تعظيم الوالدين، فلذلك فهمنا تحريم الضرب بطريق الأولى، حتى لو لم نفهم من ذلك تعظيمًا، لما فهمنا تحريم الضرب أصلًا، لكنه لما نفى التأفيف للأعم، دلَّ على نفي الضرب للأخص بطريق أَوْلى،

---

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٢١٦٧).

وإن لم يُفهم المعنى في محل النطق، لم يحصل مفهوم الموافقة؛ إذْ يجوز أن يحضرُ بين يدي السلطان شارّ[١] عليه أو منازع له في ملكه، فيقول: اقتلوا هذا ولا تصفعوه، ولا يكون ذلك منافيًا، ولا يفهم من نفي الصفع نفي القتل؛ لأنه يأمر بقتله، ليكتفي شرَّه، وينهى عن صفعه مُراعاة للجامع الجنسي بينهما، وهو: حرمة المُلك ومنصب الرئاسة، كما وقع في سيرة الإسكندر لما رجع من المغرب، وقد استُولي عليه، واستُخلف فيه، صار مَلِك الشرق له شوكة قويَّة، فأرسل إليه: إنَّا إن اقتتلنا بالعساكر فَنِي العالم، وليس من الحكمة، ولكن ابْرُز لي وأبْرُزُ لك، فأيّنا قتل صاحبه استقل في الأرض، فبارزه فقتله الإسكندر، ثُمَّ أمر بجهازه، ونزل فمشى بين يدي الجنازة، فسُئل عن ذلك فقال: قتلته لخرْقِهِ، واحترمته ميّتًا؛ للجامع بيني وبينه». اهـ.

وقال المرداوي في: «التحبير» (٦/ ٢٨٨٠- ٢٨٨١):

«**وشرطه**: فَهْمُ المعنَى في محلّ النطق، وأنه أوْلى، أوْ مساوٍ، وقيل: لا يكون مساويًا، وهو لفظي: نص الغزالي وغيره: أنه مجرد ذكر الأدنى لا يحصل منه التنبيه على الأعلى ما لم يعلم المقصود من الكلام، وما سيق له، فلولا معرفتنا بأنَّ الآية إنَّما سيقت لتعظيم الوالدين لما فهمنا حرمة الضرب من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ إذْ قد يأمر السلطان بقتل إنسان ويقول له: لا تقل له أف ولكن اضرب عنقه. انتهى.

وقال الشيخ الموفّق في «الرَّوضة» والطوفي وغيرهما: والصحيح أنَّ مفهوم الموافقة قسمان: قسم يكون أوْلى بالحكم وهو الأكثر، وقسم يكون مساويًا، وهذا عليه الأكثر، وهو ظاهر استدلالات الأئمة.

وقيل: لا يكون مفهوم الموافقة مساويًا للمنطوق، وهو مقتضى نقل إمام الحرمين عن الشافعي، وعزاه الهندي للأكثر وإن كان مثل الأولى في الاحتجاج به قالوا: والخلاف في التسمية فقط، وأمَّا الاحتجاج فيحتج بالمساوي كاحتجاجهم بالأولى، ولذلك قلنا: هو لفظي أي: الخلاف في اللفظ لا في المعنى». اهـ.

- **المسألة (٢٤٩): مفهوم الموافقة من حيث الجملة مُجْمَعٌ عليه:**

قال المرداوي في «التحبير» (٦/ ٢٨٨١- ٢٨٨٢):

«وهو حجة عند العلماء، قال ابن مفلح: وهو حجة، ذكره بعضهم إجماعًا، لتبادر فهم

(١) **قال ابن الأثير في «النهاية» (٢/ ٤١١)**: «وفيه: «لا تشارَّ أخاك» هو تفاعل من الشرّ: أي: لا تفعل به شرًّا يُحُوجه إلى أن يفعل بك مثله ويروى بالتخفيف». اهـ.

العقلاء، واختلف النقل عن داود». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر» (٤/ ١٢):

«القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه كما قاله القاضي أبو بكر وغيره، ووقع في «البرهان» وغيره ما يقتضي أنَّ أبا حنيفة ينكره، وليس كذلك، فقد صرَّح الإمام بعد كلام ذَكَرَه أنَّ من أنكر المفهوم سلَّم الفحوى في مثل قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ قال: وأمَّا منكرو صيغ العموم فلا شك أنهم ينكرون المفهوم، وهو بالتوقيف أوْلى.

وأمَّا الظاهرية فقد قال المازَرِيّ: نُقِل عنهم إنكار القول بمفهوم الخطاب على الإطلاق، كما حكي عن قوم من الأصوليين أنَّ المفهوم متى تطرق إليه أدنى احتمال، فإنه لا يستدل به، ويرون أنَّ الاحتمال في هذا يسقط العمل به، بخلاف الظاهر اللفظي.

وقال ابن رشد: لا ينبغي للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة؛ لأنه من باب السمع، والذي يَرُدُّ ذلك يردّ نوعًا من الخطاب، قلت: قد خالف فيه ابن حزم، قال ابن تيمية: وهو مكابرة». اهـ.

- **المسألة (٢٥٠): الحكم بنقيض مفهوم الموافقة لا يستقيم:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ١٢- ١٣):

«اختلفوا كما قال المازَرِيّ في جواز الحكم بنقيض هذا المفهوم، مثل: ولا تقل لهما أف واقتلهما.

قال: ورأيت الأذْري تردد فيه، فسلم أنَّ قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [الزلزلة: ٨]، لا يصح أن يُقال لمن عمل قنطارًا لم يره، للتناقض.

وقال في موضع آخر: إنَّما يستفاد المنع من قبلهما؛ لأجل تحديد النهي عن التأفيف، وأشار إلى جواز مضامة هذين اللفظين بعضهما لبعض، وهذا الخلاف يلتفت إلى أنَّ دلالة هذا: هل هي نص أو ظاهر؟ فإن قلنا نص لم يجز وإلَّا جاز». اهـ.

قلت: الراجح بلا شك القول الأول؛ لأن الجمع بين مفهوم الموافقة ونقيضه عبث تأباه حكمة الشارع والعقل الصحيح.

- **المسألة (٢٥١): تعريف مفهوم المخالفة وهو دليل الخطاب ومفهومه:**

قال السمعاني في «قواطع الأدلة في الأصول» (١/ ٢٣٧- ٢٣٨):

«وأمَّا مفهوم الخطاب: فما عُرف من اللفظ بنوع نظر، وقيل: ما دلَّ عليه اللفظ بالنظر في معناه، ومن فرق من أصحابنا بين دليل الخطاب ومفهوم الخطاب فلا يتجه له فرق صحيح.

والجملة أنَّ فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب أدلة يُستخرج بها ما اقتضته ألفاظ الشارع من الأحكام.

واعلم أنَّ حقيقة دليل الخطاب: أنَّ يكون المنصوص عليه صفتان، فيعلق الحكم بإحدى الصفتين، وإن شئت قلت: فيقيد الحكم بإحدى الصفتين، فيكون نصُّه مثبتًا للحكم مع وجود الصفة، فدليله نافيًا للحكم مع عدم الصفة، كقوله ﷺ: «**في الغنم السائمة الزكاة**» أو «**في سائمة الغنم الزكاة**»[1] فنصّه: وجوب الزكاة في السائمة، ودليله: نفي وجوب الزكاة في المعلوفة، وكقوله: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث**»[2]، فنصُّه: طهارته إذا بلغ الماء قلتين، ودليله: نجاسته إذا نقص عن القلتين، وكقوله: «**في أربعين شاة شاة**»[3]، فنصه: وجوبها في الأربعين، ودليله: سقوطها فيمادون الأربعين، وكقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، فنصّه: مقتضى التثبت في قول الفاسق، ودليله: قبول قول العدل وترك التثبت فيه». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ١٣):

«**والثاني: مفهوم المخالفة، وهو: إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت، ويسمَّى دليل الخطاب؛ لأنَّ دليله من جنس الخطاب، أو لأنَّ الخطاب دال عليه**، قال في «المنخول»: وقد بدَّل ابن فُوْرَك لفظ المفهوم بدليل الخطاب في هذا القسم؛ لمخالفته منظوم اللفظ.

قال القرافي في قواعده: وهل المخالفة بين المنطوق والمسكوت بضدّ الحكم المنطوق به أو بنقيضه؟ الحق الثاني، ومن تأمل المفهومات وجدها كذلك.

قال: ويظهر التفاوت بينهما في استدلال بعض أصحابنا على وجوب صلاة الجنازة بقوله في حق المنافقين: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا﴾ [التوبة: ٨٤]؛ إذْ مفهومه يقتضي وجوب الصلاة على المؤمنين، وعدم التحريم صادق مع الوجوب، والندب والكراهة والإباحة، فلا يستلزم الوجوب؛ لأنَّ الأعم من الشيء لا يستلزمه، فالنقيض أعمّ من الضد وذكر ابن سُرَيْج أنَّ المعلَّق بالصفة يدلُّ على ما تناوله لفظه إذا تجرّد، وقد تحصّل منه قرائن

---

(١) رواه البخاري (١٤٥٤).

(٢) رواه أبو داود (٦٣-٦٠)، وابن ماجه (٥١٧)، والنسائي (٣٢٧)، والترمذي (٦٧)، والحاكم في «المستدرك» (٤٥٨)، وصححه ووافقه الذهبي فقال: على شرطهما، وتركاه للخلاف فيه، وصححه المجد في «المنتقى» (١٤)، وفصَّل القول فيه ابن حجر في «التلخيص» (١/ ١٨- ٢٣/ ح ٤): قال ابن منده: إسناده على شرط مسلم، وقال ابن دقيق العيد: هذا الحديث قد صححه بعضهم، وهو صحيح على طريق الفقهاء؛ لأنه وإن كان مضطرب الإسناد مختلفًا في ألفاظه، فإنه يمكن الجمع بين الروايات.

(٣) رواه البخاري (١٤٥٤).

يدلُّ معها على أنَّ ما عداه بخلافه، كقوله: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦] وقوله: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ [النساء: ٤٣]، وقوله ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة»، وقد يقتضي أنَّ حكم ما عداه مثل حكمه، كقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥]، وقوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقوله: ﴿فَلَا تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦].

وحاصله: أنه إنما يدل على النفي والإثبات بالقرائن». اهـ

وقال نجم الدين في «شرح مختصر الروضة» (٢/ ٧٢٤/ وما بعدها):

«الضرب الرابع من فحوى الخطاب: دلالة تخصيص شيء بحكم يدلُّ على نفيه عمَّا عداه، وهو مفهوم المخالفة، وقد ذُكرت له أمثلة:

أحدها: قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] فإنَّ تخصيص العمد بوجوب الجزاء به يدلُّ على نفي وجوب الجزاء في قتل الصيد خطأً، وهو أحد القولين لأهل العلم.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِۚ﴾ [النساء: ٢٦]؛ أي: من الإماء المؤمنات، فتخصيصه المؤمنات بجواز النكاح عند عدم الطول[١] يدل على أنَّ عادم الطَّوْل لا يُباح له نكاح الإماء الكوافر، وهو أحد القولين أيضًا.

وثالثها: قوله ﷻ: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ الآية، فتخصيص جواز نكاح الإماء لعدم الطول يدلُّ على أن واجد الطول لا يجوز له نكاح الإماء، ففي الآية مفهومان: أحدها هذا، والثاني: أنه لا ينكح إلَّا أمة مؤمنة، وأمثلته كثيرة». اهـ.

● **المسألة (٢٥٢): هل مفهوم المخالفة دليل من حيث اللفظ أو الشرع؟**

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٢٤٢/ وما بعدها):

«اعلم أنَّ الأصحاب اختلفوا في أنَّ دليل الخطاب دليل من حيث اللفظ أو من حيث الشرع؟ والصحيح أنه دليل من حيث اللغة ولسان العرب، فنقول: الدليل على ذلك: أنَّ ابن عباس ناظر الصحابة وهم قطب العرب والفصحاء منهم في إسقاط ميراث الأخوات مع البنات بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌاْ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَۚ﴾ [النساء: ١٧٦] فكان

---

(١) ومعنى الطول: ما يُصرف إلى المهر والنفقة [«المفردات» للأصفهاني (ص٣١٢)].

دليله أن لا شيء لها مع الولد، وسائر الصحابة لم يدفعوا عن هذا الاستدلال بل عدلوا في إثبات توريث الأخوات مع البنات إلى حديث ابن مسعود ﷺ: أنَّ النَّبِيّ ﷺ ورَّث الأخوات مع البنات[١]، والخبر المشهور في الباب، **وفي هذا إجماع منهم على القول بدليل الخطاب.**

وبمثل هذا استدلَّ ابن عباس على الصحابة في قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، وزعم أنَّ الأخوين بمنزلة الإخوة، ولم يذكر أنَّ هذا الذي يقوله لا يدلُّ عليه لسان العرب.

ويدلُّ عليه أيضًا: أنَّ أبا عبيد القاسم بن سلَّام، وهو من أوثق من نقل كلام العرب، حكى عن العرب استعمالهم دليل الخطاب، واستشهد عليه بقوله ﷺ وهو من أفصح من دب ودرج: «**لي الواجد يحل عرضه وعقوبته**»[٢]، قال: فهذا دليل على أنَّ لي المعدم لا يحل عرضه وعقوبته.

وكذلك قال في قوله ﷺ: «**لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحًا حتى يزيد، خير من أن يمتلئ شعرًا**»[٣]، وذكر أنه إذا لم يمتلئ فهو مباح، فإن قال قائل: يحتمل أنَّ أبا عبيد قال ما قاله عن نظر واستدلال من قبل نفسه، مثل ما يقولون، لا أنه قال ذلك عن أهل اللغة، قلنا: هو رَحِمَهُ اللَّهُ إنَّما فسر حديث الرسول ﷺ في كتابه على ما عرفه من لسان العرب، لا على ما يعرض في خاطره ويظن فظنَّه، فسقط ما قالوه، ولأنَّ العرب فرَّقت بين المطلق والمقيد بالصفة، كما فرقت بين الخاص والعام، وبين المطلق والمقيد بالاستثناء، ألا ترى أنهم لا يقولون: اعط زيدًا الطويل واعط عمرًا القصير وهم يريدون التسوية بين الطويل والقصير، وبين الغني والفقير؟ وكذلك يقول القائل: من دخل الدار فأعطه درهمًا، ويقول: إنْ دخله عربي فأعطه درهمًا، فإنه يريد بالأول كل من دخل، ولا يريد بالثاني غير العربي، فدلَّ أنَّ الخطاب دليل مستخرج من اللفظ من حيث اللغة ولسان العرب، ومن عرف لسانهم عرف وجوه الإعراب في كلامهم، وكما عرف من كلامهم ذكر الأدب، والتنبيه به على الأعلى، مثل قول القائل: فلان يحاسب على النقير والقطمير، وفلان لا تقع الخردلة من كفّه، وما أشبه ذلك، فكذلك عرف في كلامهم أنهم يذكرون أعلى صفات الشيء وأتمها في بابه وجنسه، ويريدون بذلك أن يكون ما عداه يخالفه في حُكمه، كقولهم: الشّبَع في الخبز، والقوة في اللحم، والرق في البُرّ، واللذة في الماء البارد، فنعلم أنَّ ما

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٧٤٢).
(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٣٦٢٨).
(٣) متفق عليه: البخاري (٦١٥٤)، ومسلم (٧/ ٢٤٥٧).

عدا هذه الأشياء مخالف لها، قاصر عنها في معانيها.

ونظير هذه الألفاظ قوله ﷺ: «**الولاء لمن أعتق**»(١)؛ لأنَّ الإعتاق أجلُّ ما يصطنعه النَّاس ويسديه السادة من النِّعم إلى عبيدهم فلم يجُز أن يشاركهم في استحقاق الولاء غيرهم، وعلى هذا قوله: «**في سائمة الغنم الزكاة**» لما كانت السائمة أعلى جنسها في توفُّر المنفعة وخفّة المؤنة لم يجز أن يشاركها المعلوفة التي استغرقت مؤنتها عامة منفعتها، ولا العوامل التي عدم ماؤها وانقطع درها ونسلها، فقد وجد من النَّبِيّ ﷺ التكلم بهذا وأشباهه ليدل على المخالفة، وذلك على دقائق لسان العرب وما توجبه اللغة.

ونحن نجد لدلالة اللحن من الغلبة على القلب والتمكّن من الفهم ما نجده لنص الكلام، قال اللَّه تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِۚ﴾ [محمد: ٣٠] فدليل الخطاب من لحن القول وبيان اللسان، وقد دلَّ اللفظ من جهتين بنصّه ومفهومه، ففي نصه إلمامنا لشيء، وفي مفهومه ما عداه، وهذا من لطف لسان العرب.

وقد قال بعض الشعراء:

والحادثات وإن أصابك نوبها … فهو الذي إيَّاك كيف نعيم

فاستعمل الدليل في الشيء على نفسه وضدّه.

وقد قال أيضًا أهل اللغة: إنَّ كلمة «إنَّما» أنها من «إنَّ» التي هي لإقرار الشيء وإثباته، ومن «ما» التي هي للنفي، فاجتمع المعنيان لها، وإن كان هذا مشهورًا عندهم، وموجودًا في كلامهم، فكيف بك وجود نظير ذلك من المنطوق ودليل مفهومه؟». اهـ.

قلت: وهو كلام قويٌّ ونفيس، وفيه أدلة حجّية مفهوم المخالفة من الإجماع والحديث والقرآن.

قال الزركشي في: «البحر المحيط» (٤/ ١٥- ١٦):

«اختلف المثبتون للمفهوم في مواضع: أحدها: هل هو دليل من حيث اللفظ أو الشرع؟ على وجهين لأصحابنا.

قال ابن السمعاني: والصحيح أنه من حيث اللغة ووضع لسان العرب، وقال الإمام الرَّازي في «المعالم»: لا يدلُّ على النفي بحسب اللغة، لكنه يدلُّ عليه بحسب العرف العام، وذكر في «المحصول» في باب العموم أنه يدلُّ عليه العقل وحكى الأبياري في «شرح البرهان»

(١) متفق عليه: البخاري (٤٥٦)، ومسلم (٦/ ١٥٠٤).

أنَّ القائلين بالمفهوم اختلفوا هل نفي الحكم فيه عمَّا عدا المنطوق به من قبيل اللفظ أو من قبيل المعنى؟ كعدم وجوب الزكاة في المعلوفة هل هو ملفوظ به؟ حتى نقول: إنَّ العرب إذا قالت: في سائمة الغنم الزكاة، إنَّ هذا الكلام قائم مقام كلامين: أحدهما: وجوبها في السائمة، والآخر نفيها عن المعلوفة، أم نقول: إنَّ هذا ليس من قبيل اللفظ، بل من قبيل المعنى؟ قال: ومذهب الشافعي أنه من قبيل اللفظ.

وتظهر فائدة الخلاف: فيما إذا خُصَّ المفهوم هل يبقى حجة فيما بقي بعد التخصيص؟ إن قلنا: إنه من قبيل اللفظ فنعم، وإن قلنا: إنه من قبيل المعنى فلا». اهـ.

● **المسألة (٢٥٣): هل يجب العمل بمفهوم المخالفة قبل البحث عمَّا يوافقه أو يخالفه من منطوق آخر؟**

طرح الزركشي هذا السؤال في «البحر» (٤/ ١٧) ثُمَّ قال:

«فيه خلاف العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، وحكى القفَّال الشاشيّ في كتابه وجهًا عن بعض أصحابنا أن سبيله سبيل العموم بنظره عند ورود الخطاب به، فإن وجد ما يدلُّ على موافقه المسكوت عنه للمذكور صير إليه، وإلَّا اقتصر على المذكور، وكان المسكوت عنه مخالفًا له، قال: وصار بعض أصحابنا إلى أنه يجب العمل به حتى يقوم دليل على خلافه، واستدلَّ كل فريق منهم على صحة مذهبه بألفاظ سردها من كلام الشافعي». اهـ.

قلت: هو كما قال: كالعموم قبل البحث عن المخصص، إذْ الراجح البحث عن المخصص وكذلك هنا؛ لأنه في المسألتين من باب الإلمام بأدلة الأحكام في المسألة.

● **المسألة (٢٥٤): هل يدلُّ مفهوم المخالفة على نفي الحكم مطلقًا عمَّا عدا المنطوق؟**

قال الزركشي في «البحر» (٤/ ١٦):

«اختلفوا أيضًا في تحقيق مقتضى مفهوم المخالفة، أنه: هل دلَّ على نفي الحكم عمَّا عدا المنطوق مطلقًا، سواءً كان من جنس المثبت فيه أم لم يكن، أو اختصت دلالته بما إذا كان من جنسه؟ فإذا قال: «**في الغنم السائمة الزكاة**» فهل نفينا الزكاة عن المعلوفة مطلقًا، سواءً كانت من الإبل أو البقر أو الغنم، أو لم تنف إلَّا عن معلوفة الغنم؟

على وجهين لأصحابنا، والصحيح تخصيصه بالنفي عن معلوفة الغنم فقط؛ لأنه تابع للمنطوق.

ووجه النفي مطلقًا: أنَّ السَّوْم كالعلة فينتفي بانتفائها، وكذا صحّح سُلَيْم أنَّ النفي عن معلوفة الغنم فقط». اهـ.

قلت: والوجهان محتملان والأقوى الأول للنص على الغنم.

• **المسألة (٢٥٥): إذا دلَّ الدليل على إخراج صورة من صور المفهوم، فهل يسقط بالكلية، أو يتمسك به في البقية؟**

سأل الزركشي هذا السؤال في «البحر» (٤/ ١٧) ثُمَّ قال:

«ينبني على أنَّ العموم إذا خُصَّ هل يكون مجملًا؟ فإن قلنا: يصير مجملًا فالمفهوم أوْلى، وإن قلنا: لا يكون مجملًا، فمقتضى مذهب الشافعي ترك المفهوم بالكلية؛ لأنه إنَّما تلقّاه بالنظر إلى فوائد التخصيص، ولأنه لا فائدة إلَّا مخالفة المسكوت عنه للمنطوق به، فإذا أثبت أنَّ بعض المسكوت عنه يوافق المنطوق به بطل أن تكون تلك هي الفائدة، فيطلب فائدة أخرى.

والحق جواز التمسك به بعد التخصيص، كما إذا قيل: إنَّما العالم زيد، ولا عالم إلَّا زيد، فإذا دلَّ دليل على إثبات عالم غيره اقتصرنا في الإثبات على ما دلَّ عليه الدليل الجديد، ويبقى النفي فيما سواه؛ لأنَّ اللفظ الشامل إذا خرجت منه صورة بقي على العموم فيما سواها، وعلى هذا يقبل فيه التخصيص، كما إذا حلف لا آكل السمك مثلًا، ونوى تخصيص النفي بغيره يقبل منه». اهـ.

• **المسألة (٢٥٦): هل يَرْتقي مفهوم المخالفة إلى أن يكون قطعيًّا؟**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ١٦):

«إنه ظاهر لا يرتقي إلى القطع، وكلام إمام الحرمين يقتضي أنه قد يكون قطعيًا، وعلى الأول: هل يصح إسقاطه بجملته حتى يكون كإزالة الظاهر، أوْ لا، وإنَّما يؤول حتى يرد إلى البعض كما في تخصيص العموم؟ قال الإمام في «البرهان»: يصح إسقاطه بجملته؛ لأنه غير مستقل بنفسه، فإذا دلَّ الدليل على إسقاط المفهوم بكماله بقي اللفظ فيما دلَّ عليه بالنطق فلم يتعطل اللفظ، بخلاف ما إذا خرج من العموم كل أفراده؛ لأنه يؤدي إلى تعطيل اللفظ والحاصل: أنَّ إسقاط المفهوم بالكلية كتخصيص العموم، وحكى في «المنخول» عن ابن مجاهد أنه لابدَّ من ترك بقية منه كما في المنطوق، قال: والمختار خلافه؛ إذْ ليس المفهوم سائر الكلام، وإنَّما هو بعض مقتضيات اللفظ، فليس في تركه مع تبقية المنطوق نسخ، بل هو كتخصيص العموم». اهـ.

قلت: هو كتخصيص العموم والعبرة على الدليل المخصص.

• **المسألة (٢٥٧): مفهوم المخالفة حجة بالكتاب والسنَّة والإجماع:**

مرَّ طرف من الأدلة على حجّية مفهوم المخالفة في المسألة (٢٥١) من كلام السمعاني

في «قواطع الأدلة» (١/ ٢٤٢/ وما بعدها) بالحديث والإجماع والقرآن ومن ذلك ما قاله: «وفي هذا إجماع من الصحابة على القول بدليل الخطاب». اهـ.

وقال الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ٧٢٥/ وما بعدها):

«ومفهوم المخالفة حجة إلَّا عند أبي حنيفة وبعض المتكلمين، قال الآمدي: أثبته الشافعي، ومالك، وأحمد، والأشعري، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، وأبو عبيدة وجماعة من أهل العربية.

ولنا على أنَّ المفهوم حجّة، وأنَّ تخصيص الشيء بالذكر يُفيد نفيه عمَّا عداه، أنه لو كان المخصوص مساويًا للمسكوت عنه في الحكم لكان تخصيص أحدهما مع استوائهما عِيًّا من المتكلم؛ إذْ يلزم منه أمور ثلاثة باطلة:

أحدها: أنه عدول من الأخْصَر لا لفائدة؛ إذْ قوله: في الغنم الزكاة، أخصر من قوله: «**في سائمة الغنم الزكاة**» والتقدير أن لا اختصاص للسائمة بالحكم، فيكون ذلك عِيًّا، ويكون الأوَّل أوْلى، بل مُتعيّنًا في اللغة.

الثاني: أنَّ تخصيص أحدهما بالذكر مع استوائهما في الحكم ترجيح من غير مرجّح؛ إذْ ليس قوله: «**في سائمة الغنم الزكاة**» بأوْلى من قوله: في معلوفة الغنم الزكاة، ولا قوله ﷻ: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥] أوْلى من قوله: مُخْطئًا، فكان ذلك ترجيحًا من غير مرجّح.

الثالث: أنَّ استواءهما في الحكم يُبْطل فائدة التخصيص أحدهما بالذكر؛ إذْ لا أوْلوية له بالتخصيص، وهذا يرجع إلى الذي قبله، وهو الترجيح من غير مرجّح، فهذه أمور باطلة، تلزم تخصيص أحد الشيئين بالذكر مع استوائهما في الحكم، وملزوم الباطل باطل، فدلَّ على أنَّ ذلك باطل، وذلك يوجب صحة ما ذكرناه من أنَّ تخصيص الشيء بالذكر يقتضي نفي الحكم عمَّا عداه.

وحُجّة أُخرى على صحة ما ذكرناه، وتقريرها: أنَّ إجماع الفصحاء والعقلاء على فهم اختصاص الشيء بالحكم لاختصاصه بالذكر، أمَّا الفصحاء، فكما نُقل عن أبي ذر لما سمع النَّبيّ ﷺ يقول: «**يقطع الصلاة الكلب الأسود**» فقال: يا رسول اللَّه، ما بال الكلب الأسود من الأحمر من الأصفر[1]؟، وكذلك الراوي عن أبي ذرّ سأل أبا ذر عن ذلك، فدلَّ على أنهما فَهِمَا من تخصيص الأسود بالذكر اختصاصه بقطع الصلاة.

وكذلك يعلى بن أمية قال لعمر بن الخطاب ؓ: ما بالنا نَقْصُرُ وقد أَمِنَّا؟، وإنَّما قال اللَّه ﷻ: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾ [النساء: ١٠١] ففهم اختصاص

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٥١٠).

جواز القصر بحال الخوف، ووافقه عمر رضي الله عنه على ذلك حيث قال له: عجبت ممَّا عجبت منه، فسألت رسول اللَّه ﷺ عن ذلك فقال: «**صدقة تصدق اللَّه بها عليكم فاقبلوا صدقته**»(١)، وقد حصلت بذلك الموافقة على ما فهمه يعلى بن أمية، وعُمر من النَّبِيِّ ﷺ أيضًا حيث لم يُنكر عليهما ما فهماه بل عدل إلى ذكر الرخصة، ولو لم يكن ما فهماه صحيحًا لردَّه عليهما من حيث اللغة وقال: إنَّ الآية لا تقتضي اختصاص القصْر بحالة الخوف، كما سبق من ردِّه على ابن الزِّبَعْرَى ما فهمه من قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] في باب العموم، وكذلك لمَّا سُئل النَّبِيُّ ﷺ: عمَّا يلبس المحرم من الثياب؟ فقال: «**لا يلبس القميص ولا السراويل، ولا البرانس**»(٢) دلَّ على أنَّ تخصيص الشيء بالذكر ينفي الحكم عَمَّا عداه؛ إذْ لو لم يكن كذلك لما كان ما ذكره جوابًا للسائل؛ لأنَّ سؤال السائل عمَّا يلبس المحرم عام، فلو لم تكن القُمُصُ والسراويلات مُختصة بالتحريم لما كان الجواب مطابقًا.

وأمَّا العقلاء؛ فلأنَّ قائلًا لو قال: اليهودي أو النصراني إذا نام غمّض عينيه، وإذا أكل حرَّك فكّيه لسَخِر كل عاقل منه، وضحك عليه، لعلمهم أنَّ ذلك لا يختص باليهودي والنصراني، وكذا لو قال قائل: الشافعية أو الحنابلة فضلاء أو علماء أو زهّاد، لاغتاظ من سمع ذلك من الحنفية وكذا بالعكس، لو قال قائل: الحنفية فضلاء لاغتاظ من سمع ذلك من الشافعية أو الحنابلة؛ وما ذاك إلَّا لدلالة التخصيص اللفظي على التخصيص المعنوي، فقد ثبت ما ذكره باتفاق الفصحاء والعقلاء.

- **[الحصر ومفهوم المخالفة كلاهما إثبات نقيض المنطوق به للمسكوت عنه:]**

وكذلك فإنَّ ابن عباس رضي الله عنهما فَهِمَ من قوله عليه السلام: «**إنَّما الربا في النسيئة**»(٣) حَصْرَ الربا في النسيئة، حتى إنه كان لا يحرّم إلَّا بيع الربويات نسيئة، وكان يجيز التفاضل فيه، حتى سمع النصوص في خلاف ذلك فرجع، وابن عباس عربيٌّ فصيح، فيكون فهمه للحصر من «إنَّما» حُجَّة فتكون للحصر، والحصر ومفهوم المخالفة كلاهما إثبات نقيض المنطوق به للمسكوت عنه لا ضده؛ لأنَّ الحاصل من المفهوم سلب حكم المنطوق كسلب وجوب الزكاة الثابت في السائمة عن المعلوفة، والنقيض أعمّ من الضد وصيغ الحصر: «إنَّما» نحو: «**إنَّما الماء من الماء**»(٤).

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٦٨٦).
(٢) رواه البخاري (١٣٤)، ومسلم (١١٧٧) في «صحيحيهما».
(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (١٥٩٦).
(٤) رواه مسلم (٣٤٣).

وتقدم النفي قبل إلَّا، نحو: «**لا يقبل اللَّه صلاة إلَّا بطهور**»[(١)]، وتقديم المعمولات، نحو: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]؛ أي: لا نعبد إلَّا إيّاك، ﴿وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧]؛ أي: لا يعملون إلَّا بأمره، والمبتدأ مع الخبر نحو: «**تحريمها التكبير وتحليلها التسليم**»[(٢)]، وينقسم إلى حصر الموصوفات في الصفات نحو: إنَّما زيد العالم، وإلى حصر الصفات في الموصوفات، نحو: إنَّما العالم زيد، وعلى التقديرين، فقد تعم جهات الحصر.

ومن باب الحصر قولهم: زيد صديقي، وصديقي زيد، فالأول يقتضي انحصار زيد في صداقتك، فلا يصادق غيرك، وأنت يجوز أن تصادق غيره، والثاني يقتضي انحصار أصدقائك في زيد، وهو غير منحصر في صداقتك، بل يجوز أن يصادق غيرك.

ويترتب على هذا فائدة دقيقة، وهي: أنا قد قررنا أنَّ خبر المبتدأ يجب أن يكون أعمَّ أو مساويًا للمبتدأ، وصديقي أعمُّ من زيد، ثُمَّ هو تارة مقدم، وتارة مؤخر، فلو كان مقدّمًا على حالة مؤخرًا، لزم أن يكون الخبر أخص من المبتدأ في قولنا: صديقي زيد، فتختلَّ القاعدة التي قررت فلزِم من هذا: أنَّ العموم والخصوص وصف عَرَضيٌّ يختلف بالتقديم والتأخير، وأنَّ اللفظ الواحد يكون أعمَّ مؤخرًا، وأخصّ مقدمًا، ووجهه ظاهر، وهو: أنه إذا قدم تخصص بالعناية والاهتمام به ليوضع محكومًا عليه». اهـ.

وقال ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٢٤٥/ وما بعدها):

«وقد بيّنا الدليل على مفهوم المخالفة من جهة النقل عن العرب والمعروف عن كلامهم، وقد ذكر الأصحاب ما يزيد هذا من قول النَّبِيّ ﷺ في قصة عبد اللَّه بن أُبيّ واستغفاره له، حين نزل قوله ﷻ: ﴿إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ﴾ [التوبة: ٨]، قال ﷺ عند ذلك: «**واللَّه لأزيدن على السبعين**»[(٣)]، وفي رواية: «**لو علمت أنه يُستجاب لي لزدت على السبعين**»[(٤)].

وقد استدلَّ بعض أصحابنا بظاهر قوله: «**إنَّما الماء من الماء**»، وقوله ﷺ: «**الأئمة من قريش**»[(٥)]، وقوله ﵇: «**الربا في النسيئة**».». اهـ.

---

(١) رواه مسلم (٢٢٤).

(٢) رواه الترمذي في «سننه» (٣)، وقال: هذا أصحّ شيء في هذا الباب وأحسن، وأبو داود (٦١)، وابن ماجه (٢٧٥)، وحسنه المجد في «المنتقى» (٦٦٢)، والحاكم (٤٥٧) في «المستدرك»، وصححه ووافقه الذهبي، واختلفوا في الحديث حيث قالوا: في إسناده لين وضعفه ابن حبان، وانظر: «التلخيص الحبير» (ح٣٢٤).

(٣) رواه البخاري (٤٦٧٠).

(٤) رواه البخاري (٤٦٧١).

(٥) رواه أحمد في «المسند» (١٢٣١٥)، والطبراني في «الكبير» (٧٢٥)، والبيهقي في «الكبرى» =

● **المسألة (٢٥٨): شروط العمل بمفهوم المخالفة:**

قال الآمدي في «الإحكام» (٣/ ١٢٤/ وما بعدها):

«اتفق القائلون بالمفهوم على أنَّ كل خطاب خصص محل النطق بالذكر؛ لخروجه مخرج الأعم الأغلب لا مفهوم له؛ وذلك كقوله: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، وقوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥]، أو قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقوله ﷺ: «**إيمَّا امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل**»[(١)]، وقوله ﷺ: «**فليستنج بثلاثة أحجار**»[(٢)]، فإنَّ تخصيصه بالذكر لمحل النطق في جميع هذه الصور، إنَّما كان لأنه الغالب؛ إذْ الغالب أنَّ الربيبة إنَّما تكون في الحِجْر، وأنَّ الخلع لا يكون إلَّا مع الشقاق، وأنَّ المرأة لا تزوج نفسها إلَّا عند عدم إذن الولي لها وإبائه من تزويجها، وأنَّ الاستنجاء لا يكون إلَّا بالحجارة.

وكذلك الحكم في كل ما ظهر سبب تخصيصه بالذّكر، كسؤال سائل أو حدوث حادث، أو غير ذلك ممَّا سبق ذكره من أسباب التخصيص، وعلى هذا، فلو لم يظهر سبب يوجب تخصيص محل النطق بالذكر دون محل السكوت، بل كانت الحاجة إليهما وإلى ذكرهما مع العلم بهما مستوية، ولم يكن الحكم في محل السكوت أوْلى بالثبوت، وبالجملة لو لم يظهر سبب من الأسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت، فهل يجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقًا لفائدة التخصيص أوْ لا يجب؟

إن قلنا: إنه لا يجب، كان التخصيص بالذكر عبثًا خليًّا عن الفائدة، وذلك ممَّا ينزه عنه منصب آحاد البلغاء، فضلًا عن كلام اللَّه تعالى ورسوله، وإن قلنا: بوجوب نفي الحكم، لزم القول بدلالة المفهوم في هذه الصورة؛ والوجه في حله أن يُقال: إذا لم يظهر السبب المخصص، فلا يخلو: إمَّا أن يكون مع عدم ظهوره محتمل الوجود والعدم على السواء، أو أنَّ عدمه أظهر من وجوده، فإن كان الأول فليس القول بالنفي أوْلى من القول بالإثبات، وعلى هذا فلا مفهوم، وإن كان الثاني، فإنَّما يلزم من ذلك نفي الحكم في محل السكوت، أن لو كان نفي الحكم فيه من جملة الفوائد الموجبة لتخصيص محل النطق بالذكر، وليس كذلك، وذلك

=(٣/ ١٢١)، والنسائي في «الكبرى» (٥٩٤٢)، وهو عند مسلم (١٨١٩) بلفظ: «**الناس تبع لقريش**»، والبخاري (٧١٣٩) بلفظ: «**إنَّ هذا الأمر في قريش**».

(١) و(٢) تقدم تخريجهما.

لأنَّ نفي الحكم في محل السكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة، إنَّما هو فرع دلالة اللفظ في محل النطق عليه، فلو كانت دلالة اللفظ في محل النطق على نفي الحكم في محل السكوت متوقفة عليه بوجه من الوجوه كان دورًا ممتنعًا». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٦/ ٢٨٩٤/ وما بعدها):

«يشترط في العمل بمفهوم المخالفة وهو إثبات خلاف المذكور للمسكوت شروط بعضها راجع للمسكوت، وبعضها للمذكور، فمن الأوَّل ما بدأ به ابن الحاجب وابن مفلح وغيرهما وتابعناهم: **أن لا تظهر فيه أولوية بالحكم من المذكور، ولا مساواة، فإن كان كذلك كان حينئذ مفهوم الموافقة** -كما سبق- لا مفهوم المخالفة -كآية التأفيف ودلالتها على تحريم الضرب الذي هو أوْلى في مفهوم الموافقة-

ومن الثاني: (١)- أن لا يكون خرج مخرج الغالب؛ أي: لا يكون ذُكر لكونه الغالب عادة، فأمَّا إن جرى على الغالب فإنه لا يعتبر مفهومه، كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾ [النساء: ٢٣]، فتقييد تحريم الربيبة بكونها في حجره لكونه الغالب، فلا يدلُّ على حلّ الربيبة التي ليست في حجره عند جماهير العلماء، منهم الأئمة الأربعة وغيرهم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥]، ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقوله «**أيّما امرأةً نكحت نفسها بغير إذن وليها**» ونحوه، قال الآمدي: ولا خرج مخرج الغالب اتفاقًا.

وقال داود: إنه شرط في تحريم الربيبة، وممَّن قال بذلك أيضًا علي بن أبي طالب.

وقال الموفق في: «المغني»: تجوز خطبة مسلم على ذمِّي، فقيل له النهي على الغالب، فقال: هو خاص بالمسلم وإلحاق غيره به إنَّما يصح إذا كان مثله، واحتج أبو الخطاب في الانتصار على نشر الحرمة بلبن الميتة بقوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فقيل له الآية حجّتنا، لاقتضائها تعلق التحريم بفعلها للإرضاع، فقال: علقه؛ لأنه الغالب كالربيبة ولهذا لو جلب منها ثُمَّ سقى نشر.

وأجاب أبو الفتح ابن المني من أصحابنا، من احتج لصحة نكاح بلا إذن بالمفهوم ليس بحجة على أصلنا، ثُمَّ هذا خرج مخرج الغالب فيعم ويصير كقوله: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾ لما خرج مخرج الغالب عمَّ.

(٢)- ولا خرج جوابًا لسؤال، فإنَّ خرج جوابًا لسؤال فلا مفهوم له ذكره المجد في «شرح الهداية» في صلاة التطوع اتفاقًا، مثل أن يُسأل النَّبِيّ ﷺ هل في الغنم السائمة زكاة؟ فلا يلزم من جواب السؤال عن إحدى الصفتين أن يكون الحكم على الضد في الأخرى

لظهور فائدة في الذكر غير الحكم بالضد.

(٣)- أو حاجة إلى بيان، قال الشيخ تقي الدين: إن تقدم ما يقتضي التخصيص من سؤال أو حاجة إلى بيان، كقوله ﷺ: «**إنَّ اللَّه قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث**»[١] فلا مفهوم له.

واحتج به القاضي وغيره من المالكية والشافعية على الوصية للقاتل، وهي دلالة ضعيفة، هذا كلامه، قال ابن مفلح: وهو حسن.

تنبيه: هنا سؤال: وهو أنه لِمَ جعلوا هنا السؤال والحادثة قرينة صارفة عن القول بضد الحكم في المسكوت ولم يجعلوا ذلك في ورود العام على سؤال أو حادثة صارفًا له عن عمومه على الأرجح، بل لم يجروا هنا ما أجروه هناك من الخلاف في: أنَّ العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب، وإن كان حُكي عن القاضي أبي يعلى فيه احتمالين.

وقد يجاب: بأنَّ المفهوم لما ضعف عن المنطوق في الدلالة اندفع بذلك ونحوه، وقوة اللفظ في العام بخلاف ذلك، حتى إنَّ الحنفية ادَّعوا أنَّ دلالة العام على كل فرد من أفراده قطعية كما تقدم، فلم يندفع بذلك على الطريقة الراجحة.

(٤)- ولم يخرج مخرج التفخيم والتأكيد، كحديث: «**لا يحل لامرأة تؤمن باللَّه واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلَّا على زوجها**»[٢]، فقيَّد الإيمان للتفخيم في الأمر، وأنَّ هذا لا يليق بمن كان مؤمنًا.

(٥)- ومن الشروط أن لا يقصد بذكره زيادة امتنان على المسكوت، كقوله تعالى: ﴿لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: ١٤] فلا يدلُّ على منع القديد[٣].

(٦)- ولا خرج لبيان حكم حادثة اقتضت بيان الحكم في المذكور، كما روى أنه ﷺ مرَّ بشاة لميمونة فقال: «**دباغها طهورها**»[٤]، وكما لو قيل بحضرة النَّبيّ ﷺ لزيد غنم سائمة، فقال: في السائمة الزكاة؛ إذْ القصد الحكم على تلك الحادثة لا النفي عمَّا عداها.

ومن هذا قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠] فإنه ورد على ما كانوا يتعاطونه في الآجال، أنه إذا حل الدين يقول للمديون: إمَّا أن تعطي وإمَّا أن تزيد

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) رواه البخاري (١٢٨٠)، ومسلم (١٤٩١).
(٣) القديد: اللحم المجفف في الشمس [«النهاية» (٤/ ٢٠)].
(٤) رواه مسلم (٣٦٦) في «صحيحه»، وهو عند البخاري بلفظ آخر (١٤٩٢).

في الدين فيتضاعف بذلك مضاعفة كثيرة.

(٧)- ولا لتقدير جهل المخاطب، بأن يكون المخاطب يعلم حكم المعلوفة ويجهل حكم السائمة فيذكر له.

قال البرماوي: ومنه أن لا يكون سكت عنه لكون المخاطب غير جاهل به، ويمكن جعل هذا من شروط المذكور على معنى أن يكون ذكره لأجل جهالة المخاطب إيَّاه بخلاف المسكوت فإنه يعلمه، كما لو قيل: صلاة السنَّة فروضها كذا وكذا، فلا يُقال: مفهومه أنَّ الفرض ليس كذلك؛ لأنَّ ذلك معلوم، وربَّما قدر أنَّ المتكلم جاهل بحكم المسكوت، وذلك من غير الشارع، فيكون المتكلم غير الشارع إنَّما ترك حكم المسكوت جهلًا فظهر للتخصيص بالذكر سبب آخر.

(٨)- ومن الشروط أن لا يكون المسكوت ترك ذكر حكمه لخوف من المخاطب أمرًا ما، فإنَّ الظاهر أنَّ هذا فائدة التخصيص للمذكور بالذكر، أو يكون المتكلم يخاف من التصريح بحكم المسكوت أمرًا من ذلك، وهذا في المتكلم إذا كان غير الشارع.

وكلام ابن الحاجب وغيره يقتضي أن هذا من شروط المذكور، لكن على معنى أنَّ المذكور صرح به لدفع الخوف، كقولك لمن يخاف من ترك الصلاة الموسعة: تركها في أوَّل الوقت جائز، ليس مفهومة عدم الجواز في باقي الوقت، وهكذا إلى أن يتضيّق.

(٩)- ولا علق حكمه على صفة غير مقصودة، قال ابن مفلح: وإن كانت الصفة غير مقصودة فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [البقرة: ٢٣٦] الآية، أراد نفي الحرج عمن طلق ولم يمس وإيجاب المتعة تبعًا.

فوائد:

إحداها: من الشروط أيضًا:

(١٠)- أن لا يكون عهدًا[(١)]، فإن كان فهو بمنزلة الاسم اللقب الذي يحتاج إليه في التعريف، فلا يدلُّ على نفي الحكم عمَّا عداه.

(١١)- وممَّا يُذكر من شروط العمل بالمفهوم أن لا يعود على الأصل الذي هو المنطوق فيه بالإبطال، كحديث: «**لا تبع ما ليس عندك**»[(٢)]، لا يُقال مفهومه صحة بيع الغائب إذا كان

---

(١) انظر ص: (١٢٣٠)، (١٢٣٥).

(٢) سبق تخريجه، وممن رواه الترمذي (١٢٣٢)، وقال: حديث حسن صحيح.

عنده؛ إذْ لو صحَّ فيه لصح في المذكور وهو الغائب الذي ليس عنده؛ لأنَّ المعنى في الأمرين واحد، ولم يفرق أحد بينهما.

الثانية: ما تقدم من الشروط يقتضي تخصيص المذكور بالذّكر، لا نفي الحكم عن غيره، **ولكن وراء هذا من بعد الشروط بحث آخر وهو**: أنَّ المقترن من المفاهيم بما يمنع القول به لوجود فائدة تقتضي التخصيص في المذكور بالذكر، هل يدلُّ اقترانه على الغاية وجعله كالعدم فيصير المعروف لقيد المفاهيم إذا كان فيه لفظ عموم شاملًا للمذكور والمسكوت حتى لا يجوز قياس المسكوت بالمذكور لعلّة جامعة؛ لأنه منصوص فلا حاجة لإثباته بالقياس، أوْ لا يدلُّ، بل غايته الحكم على المذكور، وأمَّا غير المذكور فمسكوت عن حكمه فيجوز حينئذ قياسه، مثاله في الصفة مثلًا لو قيل: هل في الغنم السائمة زكاة؟ يقول المسئول: في الغنم السائمة زكاة، فغير السائمة مسكوت عن حكمه، فيجوز قياسه على السائمة، بخلاف ما لو ألغى لفظ السائمة، وصار التقدير في الغنم زكاة، فلا حاجة حينئذ لقياس المعلوفة بالسائمة؛ لأنَّ لفظ الغنم شامل لهما، في ذلك خلاف، قال البرماوي: والمختار الثاني حتى إنَّ بعضهم حكى فيه الإجماع، وهو ظاهر ما أوْرده ابن الحاجب.

الثالثة: الضابط لهذه الشروط وما في معناها أن لا يظهر لتخصيص المنطوق فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه، وعلى ذلك اقتصر البيضاوي». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ١٧/ وما بعدها):

«**للقول بمفهوم المخالفة شروط**: منها ما يرجع للمسكوت، ومنها ما يرجع للمذكور، فمن الأول -وهو الراجع للمسكوت- أن لا يكون المسكوت عنه أوْلى بذلك الحكم من المنطوق، فإن كان أوْلى منه كان مفهوم موافقة، أو مساويًا كان قياسًا جليًّا.

ومنها: **أن لا يعارض بما يقتضي خلافه**، فيجوز تركه بنص يضاده وبفحوى مقطوع به يعارضه، كفهم مشاركة الأمَةِ العبدَ في سراية العتق.

وقال صاحب: «**الكبريت الأحمر**»: **القول بالمفهوم عند تجرّده عن القرائن، أمَّا إذا اقترن بظاهر الخطاب قرينة، فإنه لا يكون لدلالة الخطاب حكم بالإجماع**.

وقال شارح «اللمع»: دليل الخطاب إنَّما يكون حجة إذا لم يعارضه أقوى منه، كالنّص والتنبيه، فإن عارضه أحد هؤلاء سقط، وإن عارضه عموم صح التعلق بدليل الخطاب على الأصح، وإن عارضه قياس جلي قُدّم القياس، وأمَّا الخفي فإن جعلناه كالنطق قُدم دليل الخطاب، قلت: وما صححه في معارضة العموم هي مسألة تخصيص العموم بالمفهوم، لكن كلام الشافعي في «البويطي» يخالفه، فإنه قال: وإذا قتل الرجل صيدًا عمدًا أو خطأً

ضَمِنَهُ، والحجة في ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥]، والحَجة في الخطأ قوله: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: ٩٦]، فدخل في هذا العمد والخطأ. اهـ، فقد قدَّم هذا العموم على مفهوم قوله: «متعمدًا».

ومن الفوائد: ما نقله الخطابي وغيره عن الحسن البصري: لا يقتل الذكر بالأنثى، وهو شاهد لكن شبهته قوية؛ فإن مفهوم قوله تعالى: ﴿وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾ [البقرة: ١٧٨] لا يعارض بالعموم الذي في قوله: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]؛ لأنَّ هذا خطاب وارد في غير شريعتنا، وهي مسألة مختلف فيها.

وما قاله في القياس الجلي فيه نظر؛ لأنَّ القياس عموم معنوي، وإذا ثبت المفهوم على العموم اللفظي فتقديمه على المعنوي أوْلى، ويكون خروج صور المفهوم من مقتضى القياس كخروجها من مقتضى لفظ العموم.

● **ومنه حاجة المخاطب**، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]، فذكر هذا القيد لحاجة المخاطبين إليه؛ إذْ هو الحامل لهم على قتلهم لا لاختصاص الحكم به، ونظيره: ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠].

وأمَّا الثاني: -أي العائد على المذكور لا المسكوت عنه- فله شروط:

أحدها: أن لا يكون خارجًا مخرج الغالب، فإنَّ الغالب من حال الربائب كونهن في حجور أزواج أمهاتهن، فذكر هذا الوصف لكونه أغلب لا ليدل على إباحة نكاح غيرها، وكذلك تخصيص الخلع بحال الشقاق لا مفهوم له؛ إذْ لا يقع غالبًا في حال المصافاة والموافقة خلافًا لابن المنذر، وإذا لاح للتخصيص فائدة غير نفي الحكم فيما عدا المنطوق تطرق الاحتمال إلى المنطوق، فصار مجملًا كاللفظ المجمل.

قال الشافعي: تعارض الفوائد في المفهوم كتعارض الاحتمالات في المنطوق يكسبه نعت الإجمال، فكذلك تعارض الاحتمالات في المنطوق يكسبه نعت الإجمال، ولا يمكن أن يُقال: إنه قصد بهذا التخصيص المغايرة دون اعتبار الفائدة الأخرى، قال الشافعي: ولا حاجة إلى دليل في ترك هذا المفهوم.

قال الشيخ تقي الدين في «شرح العنوان»: والسبب فيه: أنَّ القول بالمفهوم منشئوه طلب الفائدة في التخصيص، وكونه لا فائدة إلَّا المخالفة في الحكم، أو تكون تلك الفائدة أرجح الفوائد المحتملة، فإذا وجد سبب يحتمل أن يكون سبب التخصيص بالذكر غير المخالفة في الحكم، وكان ذلك الاحتمال ظاهرًا، ضعف الاستدلال بتخصيص الحكم بالذكر على المخالفة، لوجود المزاحم الراجح بالعادة فبقي على الأصل؛ وهذا حسن، إلَّا أنه يشكل

على مذهب الشافعي في قوله: «**في سائمة الغنم الزكاة**» فإنه قال فيه بالمفهوم وأسقط الزكاة عن المعلوفة، مع أنَّ الغالب والعادة السَّوم، فمقتضى القاعدة أن لا يكون لهذا التخصيص مفهوم.

قال الشافعي: فلهذا قلنا: لا نأخذ من الغنم غير السائمة صدقة الغنم، وإذا كان هذا في الغنم فهكذا في الإبل والبقر؛ لأنها الماشية التي يجب فيها الصدقة دون ما سواها، فالغرض من القول بالمفهوم أن لا يلغي القيد الذي قيد به الشارع كلامه، فإذا ظهر للقيد فائدة ما مثل إن خرج عن المعتاد الغالب في العرف كفى ذلك. اهـ.

وذكر في «الرسالة» كلامًا بالغًا في هذا الباب، وقال: إذا تردد التخصيص بين تقدير نفي ما عدا المخصص، وبين قصد إخراج الكلام على مجرى العرف، فيصير تردد التخصيص بين هاتين الحالتين كتردد اللفظ بين جهتين في الاحتمال، فيلحق المحتملات، كقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فاستشهاد النساء مع التمكن من إشهاد الرجال خارج على العرف لما في ذلك من الشهرة وهتك الستر، وعسر الأمر عند إقامة الشهادة، فجرى التقييد إجراء للكلام على الغالب، وكقوله: ﴿إِنْ خِفْتُمْ﴾ [النساء: ١٠١] في قصر الصلاة.

• **الثاني: أن لا يكون هناك عهد، وإلَّا فلا مفهوم له**، ويصير بمنزلة اللقب في إيقاع التعريف عليه، إيقاع العَلَم على مسمَّاه، وهذا الشرط يؤخذ في إيقاع التعريف عليه، إيقاع العَلَم على مسمَّاه، وهذا الشرط يؤخذ من تعليلهم إثبات مفهوم الصفة أنه لو لم يقصد الحكم عمَّا عداه لما كان التخصيص بالذكر فائدة، وقولهم في مفهوم الاسم: إنه ذكر لأنَّ الغرض منه الإخبار عن المسمى فلا يكون حجة[1].

الرابع: أن لا يكون المنطوق خرج لسؤال عن حكم أحد الصفتين ولا حادثة خاصة بالمذكور، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، فلا مفهوم للأضعاف إلَّا عن النهي عمَّا كانوا يتعاطونه بسبب الآجال، كان الواحد منهم إذا حلَّ دينه يقول له: إمَّا أن تعطي وإمَّا أن تربي فيضاعف بذلك أصل دينه مرارًا كثيرة فنزلت الآية على ذلك.

السادس: أن يذكر مستقلًّا، فلو ذكر جهة التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإنَّ قوله: ﴿فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ لا مفهوم له بالنسبة لمنع المباشرة، فإنَّ المعتكف يحرم عليه المباشرة مطلقًا.

---

(١) سيأتي في مفهوم اللقب تفصيلًا وهو ليس بحجة.

السابع: أن لا يظهر من السياق قصد التعميم، فإن ظهر فلا مفهوم، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] لأنا نعلم أنَّ اللَّه قادر على المعدوم الممكن، وليس بشيء، فإنَّ المقصود بقوله: ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ التعميم في الأشياء الممكنة لا قصر الحكم.

وشرط الماوردي والرُّوياني أن يكون المنطوق معناه خاصًّا، كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾ [النساء: ٤٣]، فتقييد التيمم بالمرض والسفر شرط في إباحته، فإن كان معناه عامًّا لم يكن له مفهوم، وسقط حكم التقييد، كتقييد الفطر بالخوف، والكفارة بقتل العمد، وقالا: عمم داود وأهل الظاهر الحكم في المقيّد اعتبارًا باللفظ؛ لأنَّ الاعتماد على النصوص دون المعاني عندهم، وهذا غلط؛ لأنَّ اللَّه تعالى قال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]، ولا يستباح قتلهم مع أمن إملاق، وقال: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣]، ولا يجوز الإكراه وإن لم يردن التحصن، فلمَّا سقط حكم التقييد في هذا، ولم يصر نسخًا جاز أن يسقط غيره». اهـ.

وقال الطوفي في «شرحه» (٢/ ٧٧٥/ وما بعدها):

«اتفق القائلون بالمفهوم على أنَّ ما ظهر سبب تخصيصه للمنطوق بالذكر لا مفهوم له، كوقوعه جوابًا لمن سأل عنه، أو خروجه مخرج الأعم الأغلب، أمَّا الأول فكما قيل: أنتوضأ من لحوم الإبل؟ قال ﷺ: «**توضؤوا من لحوم الإبل**»[1].

فلا يدلُّ على أنَّ غير لحوم الإبل لا يُتوضأ منه؛ إذْ النواقض كثيرة، وسبب ذلك: أنَّ السائل هو الذي ذكر المتكلم بالمنطوق به، لسؤاله عنه، فلا يظهر كونه تصوَّر المسكوت عنه وقصده بنفي الحكم.

وأمَّا الثاني: وهو الخارج مخرج الغالب كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]؛ أي: فقر وافتقار؛ إذْ الغالب أنَّ قتل الولد إنَّما يكون لضرورة كضرورة الفقر وقلة المعاش، ووجه كون التقييد بالصفة الغالبة لا مفهوم له: بأنَّ الصفة إذا غلبت على الموصوف فكان استحضار المتكلم لها لغلبتها، لا لقصد تقييد الحكم بها». اهـ.

• **المسألة (٢٥٩): درجات القوة والضعف ومراتبها لمفهوم المخالفة:**

قال نجم الدين في «شرح مختصر الرَّوضة» (٢/ ٧٥٦/ وما بعدها):

«لدليل الخطاب وهو المفهوم في القوة والضعف مراتب ودرجات، قال الشيخ

---

(١) رواه مسلم (٩٧/ ٣٦٠)، وأبو داود في «سننه» (١٨٤).

أبو حامد: القول في درجات دليل الخطاب: اعلم أنَّ توهم النفي من الإثبات على مراتب ودرجات وهي ثمانية، وذكر مفهوم اللقب، ثُمَّ الاسم المشتق الدال على الجنس نحو: «**لا تبيعوا الطعام**»[(١)]، ثُمَّ تخصيص الأوصاف التي تطرأ وتزول، نحو: «**الثيب أحق بنفسها**»[(٢)]، ثُمَّ تعقيب الاسم العام بالصفة الخاصة نحو: «**في الغنم السائمة زكاة**»[(٣)]، ثُمَّ مفهوم الشرط، ثُمَّ مفهوم الحصر بـ«إنَّما» ونحوها، نحو: «**إنَّما الماء من الماء**»[(٤)] و«**الأعمال بالنيّة**»[(٥)]، ثُمَّ مفهوم الغاية بحتى وإلى، ثُمَّ مفهوم الحصر بالنفي، نحو: لا عالم في البلد إلَّا زيد.

ولكنْ الشيخ أبو محمد بن قدامة خالف الشيخ أبا حامد في ترتيبها، والأشبه ترتيب أبي حامد، لكنا نجري في الكلام على ترتيب «المختصر» وهو وَفْقُ ترتيب الشيخ أبي حامد:
أول درجات دليل الخطاب: مدُّ الحكم إلى غاية بحتى أو إلى، ويسمَّى:

● **مفهوم الغاية: نحو قوله** ﷻ: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ إلى قوله ﷻ: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، وهو مذهب أكثر الفقهاء، فيفيد أنَّ حكم ما بعد الغاية يُخالف ما قبلها، كالحل بعد نكاح زوجٍ غيره، وجواز القربان بعد التطهر، ومنع القتال بعد أداء الجزية، وأن لا صيام بعد دخول الليل، ولا غسل واجب بعد المرافق والكعبين.

فالغاية تُفيد أنَّ حكم ما بعدها يخالف حكم ما قبلها بدليل: عدم حسن الاستفهام، مثل أن يُقال: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فلا يحسن الاستفهام بأن يُقال: فإن نكحت زوجًا غيره فما الحكم؟ لأنَّ الحكم قد فُهِمَ، والسؤال عمَّا فُهِمَ تحصيل حاصل؛ والدليل على أنَّ الحكم مفهوم هو: أن: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ [البقرة: ٢٣٠] ليس مستقلًّا بنفسه، فهو إذن متعلق بما قبله، وهو قوله ﷻ: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾ وهو يدلُّ على إضمار ثبوت الحل بعدها، وأنَّ التقدير: فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجًا غيره فتحلَّ له؛ إذْ لو أضمر بعدها نفي الحلّ لكان تطويلًا بغير فائدة. وكذلك إذا قال: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، لم يحسن أن يُقال: فإذا جاء الليل فما الحكم؟ فدلَّ على أنَّ الحكم بعد مجيء الليل

---

(١) و(٢) و(٣) و(٤) و(٥) أحاديث صحيحة عند مسلم وبعضها عند البخاري وقد سبق تخريجها.

معلوم وهو عدم وجوب الصوم، ولأنَّ حتى وإلى، موضوعتان للغاية في اللغة، وغاية الشيء منتهاه ومنقطعه، فإذا انتهى وانقطع لم يكن بعده إلَّا ضده، وإلَّا لم يكن منقطعها، وضد التحريم: الحلُّ، وضد وجوب الصوم عدم وجوبه.

وقول القائل: اضربه حتى يتوب يقتضي ترك الضرب بعد التوبة، وقولهم: لألزمنّك حتى أو إلى أن تقضيني حقيِّ، ونحوه يفيد ذلك في اللسان، وهو المطلوب.

● **الثاني من درجات دليل الخطاب: تعليق الحكم على شرط: نحو:** ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] يفيد انتفاء وجوب الإنفاق عند انتفاء الحمل، وهو مفهوم الشرط، ونحو: إذا جاءكم كريمُ قومٍ فأكرموه، وإذا كان كذا فافعل كذا؛ إذْ حكم الشرط انتفاء الحكم عند انتفائه، وبعضهم يترجم هذه المسألة: بأنَّ المعلق على شيء بحرف إنْ الشرطية عدم عند عدم ذلك الشيء.

فإن ثبت تعليقه على شرطٍ ثانٍ فصاعدًا لدعوى الحاجة إليه اعتبرناه ولم نحكم بانتفاء الحكم إلَّا بانتفاء جميع شروطه كانتفاء الحكم عند انتفاء البيّنة والإقرار.

قلت: الشرط الذي تعلق عليه الحكم تعلّق عليه الحكم إمَّا مفرد، نحو: إن دخلت الدار فأنت طالق، فلزم انتفاء الطلاق عند انتفاء الدخول، أو متعدد، ثُمَّ تعليق الحكم عليه: إمَّا على الجميع أو على البدل، فإن كان على الجميع نحو: إن قمت، وأكلتِ، وشربتِ، ودخلتِ الدار، وكلمتِ زيدًا فأنت طالق، فلا يقع الطلاق إلَّا عند جميع هذه الأفعال، وينتفي بانتفاء بعضها؛ لأنَّ جميعها شرط واحد، مركب من أجزاء، فلا يؤثر إلَّا وجود جميعها، وإن كان على البدل، نحو: إن قمت أوْ أكلت، أوْ شربت، أوْ دخلت الدار، أو كلمتِ زيدًا فأنت طالق، طَلُقَتْ بوجود أيِّها كان، وانتفى وقوع الطلاق بانتفاء جميعها.

فائدة: قال القرافي: ليس النزاع في المسألة في أنَّ المشروط لا يجب انتفاؤه عند انتفاء الشرط، فإنه متفق عليه، بل في أنَّ ذلك الانتفاء هل دلَّ عليه اللفظ أو الاستصحاب في نحو قوله: أنت طالق إن دخلت الدار؟، وذلك أنَّ في الشرط، نحو هذه الصيغة أمورًا أربعة: أحدها: ارتباط الطلاق بالدخول، وثانيها: ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول، وثالثها: دلالة لفظ التعليق على ارتباط الطلاق بالدخول، ورابعها: دلالة لفظ التعليق على ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول، والثلاثة الأُوَل متفق عليها، والنزاع في الرابع، وهو أنها إذا لم تدخل الدار لم تطلق استصحابًا للعصمة السابقة، والاستصحاب المذكور مع دلالة التعليق، وهو معنى قولنا: المفهوم هنا حجّة. قلت: وهذا تحقيق حسن جدًّا.

• **الثالثة من درجات دليل الخطاب: تعقيب ذكر الاسم العام بصفة خاصة في مَعْرِض الاستدراك والبيان**: أي: بذكر الصفة الخاصة عقيب ذكر الاسم العام فيكون مستدركًا لعمومه بخصوص الصفة، مُبيّنًا أنَّ المراد بعمومه الخصوص، نحو قوله ﷺ: «**في الغنم السائمة الزكاة**» فالغنم اسم عام يتناول السائمة والمعلوفة، فاستدرك عمومه بخصوص السائمة، وبيَّن أنها المراد من عموم الغنم.

وكذلك قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**من باع نخلًا مُؤبرًا، فثمرته للبائع**»[1]، فالنخل عام في المؤبّر وغيره، فاستدرك عمومه بخصوص المؤبّر، وبين أنه المراد من عموم النخل، ونحو: «**الأيم أحق بنفسها من وليّها والبكر تستأذن**»[2]، حجة؛ أي: وممَّا يلحق بتعقيب ذكر الاسم العام بصفة خاصة، وهو في معناه تقسيم الاسم، أو الصنف إلى قسمين، وتخصيص كل قسم منهما بحكم، فإنه يدلُّ على انتفاء ذلك الحكم عن القسم الآخر، كقوله ﷺ: «**الأيّم**» أي التي فارقت زوجها: «**أحقُّ بنفسها من وليّها، والبكر يُستأذن**» فخص البكر بالاستئذان، فدلَّ على نفيه في الأيّم.

وإنَّما قلنا: إن مفهوم الصفة والتقسيم حجة طلبًا لفائدة التخصيص في نحو قوله ﷺ: «**في الغنم السائمة زكاة**»، ولفائدة التقسيم؛ أي: تقسيم المرأة إلى أيّمٍ وبكرٍ، وتخصيص كل واحدة بحكم؛ إذْ لو سوَّينا بين السائمة وغيرها في وجوب الزكاة، وبين الأيّم والبكر في الاستئذان أو عدمه، لبطلت فائدة التخصيص والتقسيم المذكورين.

• **الرابعة من درجات دليل الخطاب: تخصيص وصف غير قارٍّ بالحكم**:

أي: إن تعلَّق الحكم على وصف لا يستقر، بل يطرأ ويزول كالسَّوْم والثيوبة في قولنا: «**في السائمة الزكاة**» و«**البكر تستأذن والثيب أحق بنفسها**» فمفهومه حجّة عندنا وعند أكثر الشافعية؛ طلبًا لفائدة التخصيص.

• **الخامسة من درجات دليل الخطاب: مفهوم العدد**: وهو: تخصيص نوع من العدد بحكم نحو قوله ﷺ: «**لا تُحرّم المصة ولا المصّتان**»[3]، يعني في الرضاع، يدلُّ على مخالفة ما فوقه له؛ يعني: تحريم ثلاث رضعات، فإنَّ تخصيص مقدار من العدد بحكم، كتخصيص صفة من الصفات بحكم، فالأول من باب الكم، والثاني من باب الكيف.

---

(١) رواه البخاري (٢٢٠٤)، ومسلم (١٥٤٣).
(٢) رواه مسلم (١٤٢١).
(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (١٤٥٠).

وقد يحتج على مفهوم العدد؛ بأنَّ اللَّه تعالى لمَّا قال: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، فقال النَّبيّ ﷺ: «**لأزيدن على السبعين**»(١)، فنزلت: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [المنافقون: ٦]، فَوَجْه دلالته: أنَّ النَّبيّ ﷺ فهِمَ أن حكم ما فوق السبعين مخالف لما قبلها، وهو أعلى أهل اللغة رتبة فيها، فدلَّ على صحة ما ذكرناه.

فائدة: تحقيق الكلام في مفهوم العدد: أنَّ الحكم إذا قُيِّد بعدد مخصوص، فمنه ما يدل على ثبوت الحكم فيما زاد على ذلك العدد بطريق الأولى، ولا يدلُّ على ثبوت الحكم فيما نقص عنه، ومنه ما هو بضد ذلك، فالأول: كقوله ﵇: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث**»(٢)، دلَّ بطريق الأوْلى على أنَّ ما زاد على القلتين لا يحمل الخبث، ولم يدلّ على ذلك فيما دون القلتين.

والمثال الثاني: إذا قيل: اجلدوا الزاني مئة جلدة، دلَّ بطريق الأوْلى على وجوب جلده سبعين وما قبلها من مقادير العدد لدخوله في المئة بالتضمن، ولم يدل على الزيادة على المئة، فما لم يدلَّ عليه التقييد بطريق الأوْلى كالناقص عن القلتين، والزائد عن مئة سَوْط، هو محل النزاع في مفهوم العدد؛ لأنَّ ما يُفهم بطريق الأوْلى يكون من باب مفهوم الموافقة، فلا يتّجه فيه الخلاف، واللَّه تعالى أعلم.

● **السادسة من درجات مفهوم الخطاب: مفهوم اللقب**: وهو تخصيص اسم بحكم، وأنكره الأكثرون، قال الآمدي: ليس بحجة؛ خلافًا للحنابلة، وصورتها: إذا عُلّق الحكم باسم جنس كتخصيص الربويّات الستة بتحريم التفاضل، أو اسم علم كقولك: زيد عالم.

قلت: فجعل اسم الجنس والعلم من باب مفهوم اللقب.

وقال القرافي: قال التبريزي: واللقب كالأعلام، وجعلها الأصل، وألحق بها أسماء الأجناس، وغيره أطلق في الجميع.

قلت: كأنه أشار إلى الآمدي وغيره ممَّن أطلق مفهوم اللقب على مفهوم الجنس والعَلَم.

والاسم الذي عُلّق عليه الحكم سواءً كان مُشتقًّا نحو: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام إلَّا مثلًا بمثل**»(٣)، فإنَّ الطعام مشتق من الطَّعْم، أوْ غير مشتق كالحنطة والشعير والتمر والملح والذهب

(١) رواه البخاري (٤٦٧٠).
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (١٥٩٢).

والفضة في حديث عبادة[1] وغيره، وهو المشار إليه بالأعيان الستة الربوية، فإنَّ مفهومه حجة، وإلَّا لمنع التنصيص على الأعيان الستة جريان الربا في غيرها، هذا حجة لمنكري مفهوم اللقب وهم الأكثرون؛ وتقريره: لو كان مفهوم اللقب حجة، لمنع التنصيص على تحريم الربا في الأعيان الستة من أن يجري الربا في غيرها؛ لأنَّ معتمد القائلين به، ما سبق من طلب فائدة تخصيصه بالذكر، والأعيان الستة قد خُصَّت بالذكر في تحريم الربا فيها، فكان يلزم أن لا يثبت الربا في غيرها، لكنه باطل؛ إذْ قد ثبت في كل ما وُجدت فيها علّتها على الاختلاف فيها، وذلك يدلُّ على أنَّ مفهوم اللقب ليس بحجّة.

وقد سبق أن الغزالي جعل مفهوم اللقب أول مراتب دليل الخطاب، قال: وهو أبعدها، وقد أقر ببطلانه كل مُحصل، كتخصيص الأشياء الستة في الربا، الرتبة الثانية: الاسم المشتق الدال على جنس، نحو: «**لا تبيعوا الطعام**»، قال: فيظهر إلحاقه باللقب؛ لأنَّ الطعام لقب لجنسه؛ أي: بالنظر إلى جنسه كالحنطة والشعير، وإن كان مشتقًا ممَّا يتطعّم كالغنم والماشية، فلا يدرك تفرقة بين قوله: «**في الغنم الزكاة**» وبين قوله: «**في الماشية الزكاة**» وإن كانت مشتقة من المشي مثلًا.

وممَّا احتج به منكرو مفهوم اللقب وجوه: أحدها: أنه لو كان حُجَّة لبطل القياس مطلقًا، أو غالبًا، أو كثيرًا؛ إذْ هو تعدية حكم المنصوص عليه إلى غيره بالجامع المشترك، فلو صح مفهوم اللقب لكان النص على الأصل مفيدًا انتفاء الحكم عن غيره، فلا يصح الإلحاق القياسي، الوجه الثاني: لو كان مفهوم اللقب حجة لكان القائل: عيسى رسول اللَّه، كافرًا، لدلالته على نفي الرسالة عن بقيّة الرسل صلوات اللَّه وسلامه عليهم أجمعين، الوجه الثالث: لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قول القائل: زيد يأكل، نافيًا للأكل عن غير زيد[2].

أمَّا معتقد القائلين بمفهوم اللقب، فهو ما سبق من أنَّ المنطوق به لو شارك المسكوت عنه في الحكم، لبطلت فائدة تخصيصه بالذكر، فإنْ بَيَّن الخصم لتخصيصه بالذكر فائدة غير اختصاصه بالحكم قلنا: لا منافاة في ذلك، ويكون اختصاصه بالحكم في جملة فائدته تكثيرًا لها كما سبق في مفهوم الصفة.

نعم، هذا المفهوم ضعيف جدًّا؛ وسبب ضعفه: أنَّ الصفة والشرط ونحوه من الكلام

---

(١) حديث متفق عليه وقد مرَّ تخريجه.

(٢) قال الآمدي في «الإحكام» (٣/ ١١٨): «اتفق الكل على أن مفهوم اللقب ليس بحجة، خلافًا للدقاق وأصحاب الإمام أحمد بن حنبل». اهـ.

مُشعر بالتعليل في المنطوق به، وانتفاء العلة في المسكوت عنه يقتضي انتفاء الحكم فيه، بخلاف اللقب، فإنه لجموده ضعف ظهور التعليل فيه، والأشبه الذي تسكن إليه النفس أنه ليس بحجّة، وأنه في المفهومات كالحديث الضعيف في المنطوقات والقياس الشبهي في الأقيسة.

- **[أصناف مفهوم المخالفة عند الآمدي عشرة:]**

خاتمة: ذكر الآمدي أنَّ مفهوم المخالفة المسمَّى دليل الخطاب عشرة أصناف:

أحدها: اقتران الاسم العام بالصفة الخاصة، نحو: «**في الغنم السائمة الزكاة**».

الثاني: مفهوم الشرط والجزاء، نحو: «إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه».

الثالث: مفهوم الغاية: نحو: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

الرابع: مفهوم «إنَّما» نحو: «**إنَّما الولاء لمن أعتق**»(١).

الخامس: مفهوم التخصيص بالأوصاف التي تطرأ وتزول نحو: في السائمة الزكاة.

السادس: مفهوم اللقب، كتخصيص الأشياء الستة بتحريم الرّبا.

السابع: مفهوم اسم الجنس المشتق، كقوله: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام**»(٢)، وهو قريب من مفهوم اللقب لكون الطعام لقبًا لجنس.

الثامن: مفهوم الاستثناء، كقوله تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [الصافات: ٣٥]، وقول القائل: لا عالم في البلد إلَّا زيد.

التاسع: مفهوم تعليق الحكم بعددٍ خاص، كتخصيص حدّ القذف بثمانين.

العاشر: مفهوم حصر المبتدأ في الخبر، نحو: العالم زيد.

قال: ومستند القائلين بالمفهوم: إنَّما هو النظر إلى فائدة تخصيص محل النطق بالذكر.

- **وذكرها القرافي أيضًا عشرة:**

أحدها: مفهوم العلة: نحو: «**كل شراب أسكر فهو حرام**»(٣).

ومفهوم الصفة، نحو: «**في سائمة الغنم الزكاة**» والفرق بينهما أنَّ العلة في الأول عين

---

(١) متفق عليه، وقد سبق.
(٢) رواه مسلم (١٥٩٢)، وقد مرَّ.
(٣) رواه مسلم (٢٠٠١)، والبخاري (٥٥٨٥)، (٥٥٩٨).

المذكور وهو الإسكار، وفي الثاني السَّوْم ليس علة بل مُكمل للعلة وهي الغنى.

ومفهوم الشرط: نحو: من تطهر صحت صلاته.

ومفهوم الاستثناء، والغاية، والحصر، وأمثلتها ظاهرة وقد سبقت، ومفهوم الزمان والمكان: نحو: سافرت يوم الجمعة وجلست أمام زيد، ومفهوم العدد ومفهوم اللقب، وهو تعليق الحكم على مجرد أسماء الذوات، نحو: «**في الغنم الزكاة**» وهو أضعفها.

- **[الضابط في باب المفهوم:]**

قلت: الضابط في باب المفهوم: أنه متى أفاد ظَنًّا عُرِف من تصرّف الشرع الالتفات إلى مثله خاليًا عن معارض كان حجة يجب العمل به، والظنون المستفادة من دليل الخطاب متفاوتة بتفاوت مراتبه، ومن تدرّب بالنَّظر في اللغة، وعَرَفَ مواقع الألفاظ ومقاصد المتكلمين، سَهُل عنده إدراك ذلك التفاوت، والفرق بين تلك المراتب، واللَّه أعلم». اهـ.

* * *

«فصل»
[١٥]
«الاجتهاد والتقليد»

«(١) الاجتهاد»

وفيه مسائل:

● **المسألة (٢٦٠): تعريف الاجتهاد لغةً وشرعًا:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ١٩٧- ١٩٨):

«وهو لغةً: افتعال من الجُهد[١]، وهو المشقة، وهو الطاقة، ويلزم من ذلك أن يختص هذا الاسم بما فيه مشقة لتخرج عنه الأمور الضرورية التي تدرك ضرورة من الشرع؛ إذْ لا مشقة في تحصيلها، ولا شك أنَّ ذلك من الأحكام الشرعية.

وفي الاصطلاح: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط.

فقولنا «بذل»؛ أي: بحيث يحسّ من نفسه العجز عن مزيد طلب حتى لا يقع لوم في التقصير؛ وإنَّما قلنا: «بطريق الاستنباط» ليخرج بذلك بذل الوسع في نيل تلك الأحكام من النصوص ظاهرًا، أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنى، أو بالكشف عنها من الكتب، فإنه وإن سُمِّي اجتهادًا، فهو لغةً لا اصطلاحًا، وقيل: هو طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه، قال ابن السمعاني: وهو أليق بكلام الفقهاء.

وخرج بـ«الشرعي» اللغوي والعقلي والحسِّي، فلا يسمّى عند الفقهاء مجتهدًا، وكذلك الباذل وُسْعِهِ في نيل حكم شرعي علمي، وإن كان قد يسمى عند المتكلمين مجتهدًا». اهـ.

---

(١) **قال الطوفي في «شرحه» (٣/ ٥٧٥)**: «وهو بضم الجيم وفتحها: الطاقة، وبفتحها فقط المشقة، وهو في اللغة بذل الجهد يعني الطاقة في فعل شاق، وإنَّما وصفنا الفعل بكونه شاقًا لأنَّ الاجتهاد مختص به في عُرف اللغة إذْ يُقال: اجتهد الرجل في حمل الرَّحى ونحوها من الأشياء الثقيلة، ولا يُقال اجتهد في حمل خردلة ونحوها من الأشياء الخفيفة». اهـ.

• **المسألة (٢٦١): الاجتهاد تامّ وناقص، ولا يمكن وقوع الاجتهاد في كل مسألة فقهية:**

قال نجم الدين في «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٥٧٦):

«والتام من الاجتهاد ما انتهى إلى حال العجز عن مزيد طلب، ومن ثَمَّ فإنَّ الاجتهاد ينقسم إلى ناقص وتام، فالناقص هو النظر المطلق في استنباط الحكم وتعرُّفه، وتختلف مراتبه بحسب الأحوال، والتام: هو استفراغ القوة النظرية حتى يُحِسّ الناظر من نفسه العجز عن مزيد طلب، ومثاله: مثال من ضاع منه درهمًا في التراب فقلبه برجله فلم يجد شيئًا فتركه وراح، وآخر إذا جرى له ذلك جاء بغربال فغرْبل التراب حتى يَجِدَ الدّرهم أو يغلب على ظنّه أنه ما عاد يلقاه، فالأوّل اجتهاد قاصر والثاني تام». اهـ.

قال الزركشي في «البحر» (٦/ ٢٠٦):

«مسألة: لا يمكن وقوع الاجتهاد في كل مسألة فقهية، بل فيما هو منها خفي، إذْ الظاهر أنه لا يتحقق بذل الوسع فيطلبها؛ لأنها تُنال بأدنى تأمل». اهـ.

• **المسألة (٢٦٢): الاجتهاد على ضروب: فرض عين وكفاية وندب:**

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ٣٠٣):

«وقد قيل: إنَّ الاجتهاد في حق العلماء على ثلاثة أضرب: فرض عين، وفرض كفاية، وندب، **أمَّا فرضه على الأعيان ففي حالتين**: إحديهما: اجتهاده في حق نفسه فيما نزل به؛ لأنَّ العالم لا يجوز أن يقلد في حقه ولا في حق غيره، والحالة الثانية: اجتهاده فيما تعين عليه الحكم فيه، فإن ضاق وقت الحادثة كان فرضها على الفور، وإن اتَّسع وقتها كان فرضها على التراخي، **وأمَّا فرضه على الكفاية ففي حالتين**:

إحديهما: في حق المستفتي إذا نزلت به حادثة فاستفتى أحد العلماء كان فرضها متوجّهًا على جميعهم، وأخصّهم بفرضها من خُص بالسؤال عنها، فإن أجاب هو عنها أو غيره سقط فرضه عن جميعهم، فإن أمسكوا مع ظهور الصواب لهم أثموا، وإن أمسكوا مع القياسة عليه عُذروا، وإن كان فرض الجواب باقيًا عند ظهور الصواب، والحالة الثانية: أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر، فيكون الاجتهاد مشتركًا بينهما، فأيّهما انفرد بالحكم سقط فرضه عنه.

وأمَّا الندب ففي حالتين: فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل ليسبق إلى معرفة حكمه على نزوله، والحالة الثانية: أن يستفتيه سائل قبل وقوعها به، فيكون الاجتهاد في الحالتين

ندبًا». اهـ قلت: حال السلف كراهة هاتين الحالتين، وأنهم ما كانوا يفتوا فيما لم يحدث ويقولون: «دعونا في عافية، فإن حدث اجتهدنا لكم»، وعابوا على أصحاب الرأي هذه الصورة: أرأيت لو حدث كذا فما الحكم؟ غير أنَّ بعض أهل العلم جوَّزه من باب التنشيط الذهني الفقهي الاستنباطي ليكون على جاهزية إن حدث؛ ومن هنا استحبه البعض، وهذا وجه الندب في كلام السمعاني.

- **المسألة (٢٦٣): شروط الاجتهاد وبيان من يجوز له الاجتهاد:**

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوْضة» (٣/ ٥٧٦/ وما بعدها):

«وشرط الاجتهاد: إحاطته بمدارك الأحكام وهي الأصول المتقدمة وما يعتبر للحكم في الجملة كمية وكيفية: فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد وحصَّل أهليته، وشرط المجتهد: إحاطته بمدارك الأحكام؛ أي: طرقها التي تُدْرك منها ويُتوصل بها إليها وهي: الكتاب والسنَّة والإجماع والقياس والاستدلال والأصول المختلف فيها، وما يعتبر للحكم في الجملة من حيث الكمية والمقدار حيث يعتبر ذلك للحكم، أو من حيث الكيفية، كتقديم ما يجب تأخيره، وتأخير ما يجب تقديمه؛ لأنَّ ذلك كله آلة للمجتهد في استخراج الحكم فوجب اشتراطه كالقلم للكاتب والقدوم ونحوه للنجّار». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر» (٦/ ١٩٩):

«المجتهد الفقيه وهو البالغ العاقل ذو ملكة يتقدر بها على استنتاج الأحكام من مآخذها، وإنَّما يتمكن من ذلك بشروط». اهـ.

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ٣٠٢/ وما بعدها):

«ثُمَّ اعلم أنَّ المخاطب بالاجتهاد أهله وهم العلماء دون العامة، فإذا نزلت بالعالم نازلة وجب عليه طلبها في النصوص والظواهر في منطوقها إلى مفهومها، ومن أفعال الرسول ﷺ، وإقراره، وفي إجماع علماء الأنصار، فإن وجد في شيء من ذلك ما يدلُّ عليه قضى به، وإن لم يجده طلبه في الأصول والقياس عليها، وبدأ في طلب لعلة النص، فإن وجد التعليل منصوص عليه عمل به، فإن لم يجد في النص عدل إلى المفهوم، فإن لم يجد نظر في الأوصاف المؤثرة في ذلك الحكم، والمؤثر ما بيّناه قبل، فنذكر من يجوز له الاجتهاد فنقول: صحة الاجتهاد تكون بمعرفة الأصول الشرعية، ومعرفتها بستة شروط: أحدها: أن يكون عارفًا بلسان العرب من لغةً وإعراب وموضوع خطابهم في الحقيقة والمجاز في الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، إلى غير ذلك؛ لأنَّ السمع في شرع الإسلام ورد بلسان العرب؛ لأنه

مأخوذ من الكتاب والسنَّة وهو ما ورد بلسان العرب، قال اللَّه تعالى في الكتاب: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال عز مِنْ قائل: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤].

فإن قيل: إحاطة المجتهد بجميع لسان العرب ممتنع؛ لأنَّ أحدًا من العرب لا يحيط بجميع لغاتهم وكيف يحيط؟؛ ولأنَّ الإحاطة بجميعه شاغل عن الاشتغال بغيره.

قيل: لسان العرب وإن لم يُحِط به واحد من العرب، فإنه يحيط به جميع العرب، كما قيل لبعض أهل العلم: من يعرف كل العلم، قال: كل النَّاس، والذي يلزم في حق المجتهد أن يكون محيطًا بأكثر كلام العرب، ويرجع فيما عزب عنه إلى غيره، وهو كما أنَّ جميع السبب لا يحيط به أحد من العلماء، وإنَّما يحيط به جميع العلماء، فإذا كان المجتهد محيطًا بأكثرها صح اجتهاده ويرجع فيما عزب عنه إلى من يعلمه، فكذلك هاهنا». اهـ.

قال الزركشي في «البحر» (٦/ ٢٠٢- ٢٠٣):

«**وسادسها**: أن يكون عارفًا بلسان العرب وموضوع خطابهم لغةً ونحوًا وتصريفًا، فليعرف القدر الذي يفهم به خطابهم وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميّز به بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله ومبيّنه، وعامه وخاصه، وحقيقته ومجازه، قال الأستاذ أبو إسحاق: ويكفيه من اللغة أن يعرف غالب المستعمل، ولا يشترط التبحر، ومن النحو الذي يصح به التمييز في ظاهر الكلام؛ كالفاعل والمفعول، والخافض والرافع، وما تتفق عليه المعاني في الجمع والعطف والخطاب والكنايات والوصل والفصل.

وقال ابن حزم في «التقريب»: يكفيه معرفة ما في كتابِ «الجُمَل» لأبي القاسم الزجاجي، ويفصِّل ما يختص منه بالأسماء والأفعال؛ لاختلاف المعاني باختلاف العوامل الداخلة عليها.

قال ابن دقيق العيد: واشتراط الأصل فيه متعين؛ لأنَّ الشريعة عربية متوقفة على معرفة اللغة، نعم لا يشترط التوسع الذي أحدث في هذا العلم، وإنَّما المعتبر معرفة ما يتوقف عليه فهم الكلام.

قال الماوردي: ومعرفة لسانه فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره، وقد قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: على كل مسلم أن يتعلَّم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه ويلتحق بالعربية: التصريف، لما يتوقف عليه من معرفة أبنية الكلم، والفرق بينهما، كما في باب المُجْمل من لفظ «مختار»، ونحوه، فاعلًا ومفعولًا». اهـ.

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (٣٠٤/ وما بعدها) تكملة لكلامه السابق:

«**وأمَّا الشرط الثاني**: هو أن يكون مشرفًا على ما تضمنه الكتاب من الأحكام الشرعية من

عموم وخصوص ومبين ومجمل وناسخ ومنسوخ بنص أو فحوى أو ظاهر أو مجمل؛ ليستعمل النص فيما ورد فيه، والفحوى فيما يفيده، والظاهر فيما يقتضيه، والمجمل يطلب المراد منه، فإذا كان عالمًا بأحكام القرآن هل يشترط أن يكون حافظًا لتلاوته، فذهب كثير من أهل العلم إلى أنه يلزم أن يكون حافظًا للقرآن؛ لأنَّ الحافظ أضبط لمعانيه من الناظر فيه.

وقال آخرون: لا يلزم حفظ تلاوته، ويجوز أن يقتصر على مطالعته والنظر فيه كما في السنن، وقال آخر: ويجب عليه أن يحفظ ما اختص بالأحكام، ولا يلزمه أن يحفظ منه القصص والأمثال والزواجر». اهـ.

قال نجم الدين في «شرحه» (٣/ ٥٧٧- ٥٧٨):

«أمَّا الكتاب: فالواجب عليه أن يعرف منه ما يتعلق بالأحكام، وهو قدر خمس مئة آية كما قال الغزالي وغيره، والصحيح: أنَّ هذا التقدير غير معتبر، وأنَّ مقدار أدلة الأحكام في ذلك غير منحصر، فإنَّ أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي، كذلك تستنبط من الأقاصيص والمواعظ ونحوها، فقَلَّ أن يُوجد في القرآن الكريم آية إلَّا ويستنبط منها شيء من الأحكام، وإذا أردت تحقيق هذا، فانظر إلى كتاب: «أدلة الأحكام» للشيخ عز الدين بن عبد السلام، وكأن هؤلاء الذين حصروها في خمس مئة آية، إنَّما نظروا إلى ما قصد منه بيان الأحكام دون ما استفيدت منه، ولم يُقصد به بيانها، والقدر المعتبر معرفته للمجتهد من القرآن الكريم: بحيث يمكن استحضارها للاحتجاج بها لا حفظها، وإنَّ حفظها لا يشترط حفظه بلفظه، بل يكفيه أن يكون مستحضرًا، بمعنى أنه يعرف مواقعه من مظانّه ليحتج به عند الحاجة إليه، وأنَّ مقصود الاجتهاد -وهو إثبات الحكم بدليله- لا يحصل إلَّا بذلك». اهـ.

قال السمعاني في «القواطع» (٢/ ٣٠٥/ وما بعدها تكملة لما سبق:

«**وأمَّا الشرط الثالث**: هو بمعرفته لما تضمنّته السنَّة من الأحكام، وعليه فيها خمسة شروط: معرفة طرقها من تواتر وآحاد، ليكون المتواتر معلومة والآحاد مظنونة[1].

والثاني: معرفة صحة طرق الآحاد ومعرفة رواتها ليعمل بالصحيح منه، ويعدل عن ما لا يصح منه، والثالث: أن يعرف أحكام الأفعال والأقوال؛ ليعلم بما يوجبه كل واحد منهما، والرابع: أنَّ يحفظ معاني ما انتفى الاحتمال عنه، ويحفظ ألفاظ ما دخله الاحتمال، ولا يلزمه حفظ الأسانيد وأسماء الرواة إذا عرف عدالتهم، والخامس: ترجيح ما يعارض من

(١) مرَّ فصل القول في خبر الآحاد وأنه يفيد العلم وأنه حجة بنفسه عند صحته.

الأخبار ليأخذ ما يلزم العمل به.

وقال بعض أصحابنا: إذا عرف من اللغة ما يعلم به مراد اللَّه تعالى ورسوله ﷺ من الكتاب والسنَّة والخطاب الوارد فيهما، وعرف موارد الخطاب ومصادره من الكتاب والسنَّة، والحقيقة والمجاز، والأمر والنهي، والعام والخاص، والمجمل والمفصّل، والمنطوق والمفهوم، والمطلق والمقيّد، وعرف الناسخ والمنسوخ، وعرف أحكام النسخ، فهذا القدر الكاف، وهذا الأوْلى في الشرائط التي سبق ذكرها.

وأمَّا الشرط الرابع: هو معرفة الإجماع والاختلاف، وما ينعقد به الإجماع وما لا ينعقد به الإجماع، ومن يعتد به في الإجماع ومن لا يعتد به في الإجماع ليتبع الإجماع ويجتهد في الاختلاف.

وأمَّا الشرط الخامس: هو معرفة القياس والاجتهاد، والأصول التي يجوز تعليلها وما لا يجوز تعليلها، والأوصاف التي يجوز أن يعلل بها وما لا يجوز أن يعلل بها، وترتيب الأدلة بعضها على بعض، ومعرفة الأوْلى فيها، فيُقدم الأوْلى ويؤخر ما لا يكون أوْلى، ويعرف وجوه الترجيح ليقدّم الراجح على المرجوح.

وأمَّا الشرط السادس: فهو أن يكون ثقة مأمونًا غير متساهل في أمر الدين.

فإذا تكاملت هذه الشروط في المجتهد صح اجتهاده في جميع الأحكام، وإن لم يوجد واحد من هذه الشروط خرج عن أهلية الاجتهاد، واعلم أنَّ الثقة والأمانة في أن لا يكون مُتساهلًا في أمر الدين فلابدَّ منه؛ لأنه إذا لم يكن كذلك لا يستقصي النظر في الدلائل، ومن لا يستقصي النظر في الدلائل لا يصل إلى المقصود.

وقد ذكر المتكلمون كلامًا في شرائط الاجتهاد على غير هذا الوجه، وهذا الذي قلناه كلام الفقهاء، وهو الصحيح». اهـ.

وذكر الطوفي في «شرحه» كتب أدلة الأحكام في شرط معرفة السنة، ككتاب «المنتقى» للمجد بن تيمية وهو أشملها، والأحكام الكبرى والصغرى للحافظ عبد الغني عبد الواحد المقدسي (ت٦٠٠هـ)، وعبد الحق الإشبيلي الأحكام الصغرى والكبرى أيضًا.

وجعل كتاب «الأحكام الكبرى» لمحب الدين أحمد بن عبد اللَّه الطبري الحافظ الفقيه **(ت٦٩٤هـ)** من أجمع كتب أدلة الأحكام، وهو كذلك، فقد حوى على: **(١٣٢٦٥)** حديثًا.

وذكر في كتب الناسخ والمنسوخ في القرآن والسنَّة: «ناسخ القرآن ومنسوخه» لأبي جعفر النحاس، والقاضي أبي بكر بن العربي، وابن الجوزي، ولناسخ الحديث: الشافعي، وابن قتيبة

وابن شاهين وابن الجوزي وقال: «ويعرف ذلك معرفة جيدة من تفاسير القرآن والحديث البسيطة كتفسير القرطبي، وشرح مسلم للنووي وغيرهما». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر» (٦/ ٢٠١) في شرط القياس:

«**ورابعها القياس**: فليعرفه بشروطه وأركانه؛ فإنه مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعّب الفقه، ويحتاج إليه في بعض المسائل، فمن لا يعرف ذلك لا يمكنه الاستنباط في تلك المواضع». اهـ.

وقال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ١٠٣٢):

«**الشرط الرابع**: أن يكون عالمًا بعلم أصول الفقه، لاشتماله على ما تمسّ الحاجة إليه، وعليه أن يطول الباع فيه، ويطلع على مختصراته ومطوّلاته بما تبلغ إليه طاقته، وعليه -أيضًا- أن ينظر في كل مسألة من مسائله نظرًا يوصلُهُ إلى ما هو الحق فيها، فإنه إذا فعل ذلك تمكن من رد الفروع إلى أصولها بأيسر عمل، وإذا قصَّر في هذا الفن صعب عليه الرَّد وخبَّط فيه وخلّط.

قال الفخر الرَّازي في «المحصول» -وما أحسن ما قال-: إنَّ أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه. انتهى.

قال الغزالي: إنَّ أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون: الحديث، واللغة وأصول الفقه». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ٢٠٥):

«**والحاصل**: أنه لابدَّ أن يكون المجتهد محيطًا بأدلة الشرع في غالب الأمر، متمكّنًا من اقتباس الأحكام منها، عارفًا بحقائقها ورُتبها، عالمًا بتقديم ما يتقدم منها، وتأخير ما يتأخر منها، **وقد عبر الشافعي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ **عن الشروط كلها بعبارة وجيزة وجامعة فقال: من عرف كتاب اللَّه نصًّا واستنباطًا استحق الإمامة في الدين**». اهـ.

- **المسألة (٢٦٤): ليس من شرط المجتهد أن يكون عالمًا بكل مسألة:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ٢٠٥):

«وليس من شرط المجتهد أن يكون عالمًا بكل مسألة ترد عليه، فقد سُئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين مسألة: لا أدري، وكثيرًا ما يقول الشافعي: لا أدري، وتوقّف كثير من الصحابة في مسائل، وقال بعضهم: من أفتى في كل ما سُئل عنه فهو مجنون، هذا كله في المجتهد المطلق، أمَّا المجتهد في حكم خاص فإنَّما يحتاج إلى قوة تامة في النوع الذي هو فيه مجتهد». اهـ.

قلت: وهذا أمر لا خلاف فيه قال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦].

● **المسألة (٢٦٥): فيما ينبغي للمجتهد أن يعمله في اجتهاده ويعتمد عليه، وانقسام الاجتهاد إلى ثمانية أقسام:**

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ١٠٥٦/ وما بعدها):

«**المسألة السادسة**: فيما ينبغي للمجتهد أن يعمله في اجتهاده ويعتمد عليه: فعليه أولًا: أن ينظر في نصوص الكتاب والسنَّة، فإن وَجَدَ ذلك فيهما قدَّمه على غيره، فإن لم يجده أخذ بالظواهر منهما، وما يُستفاد بمنطوقهما ومفهومهما، فإن لم يجد نظر في أفعال النَّبِيّ ﷺ، ثُمَّ في تقريراته لبعض أمته، وما أحسن ما قاله الإمام الشافعي فيما حكاه عنه الغزالي: أنها إذا وقعت الواقعة للمجتهد فليعرضها على نصوص الكتاب، فإن أعْوَزَهُ عرضها على الخبر المتواتر ثُمَّ الآحاد، فإن أعوزه لم يخض في القياس بل يلتفت إلى ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهرًا نظر في المخصّصات من قياس وخبر، فإن لم يجد مخصصًا حكم به، وإن لم يعثر على ظاهر من كتاب ولا سنة نظر إلى المذاهب، فإن وجدها مجمعًا عليها اتبع الإجماع، وإن لم يجد إجماعًا خاض في القياس، ويلاحظ القواعد الكلية أوَّلًا ويقدّمها على الجزئيات، كما في القتل بالمُثقِّل، فيقدم قاعدة الردْع على مراعاة الألم، فإن عدم قاعدة كلية نظر في المنصوص ومواقع الإجماع، فإن وجدها معنى واحد ألحق به وإلَّا انحدر به إلى القياس، فإن أعوزه تمسّك بالشَّبَه ولا يعوِّل على طردٍ[١]. انتهى[٢].

وإذا أعوزه ذلك كله تمسك بالبراءة الأصلية، وعليه عند التعارض بين الأدلة أن يقدم طريق الجمع على وجه مقبول، فإن أعوزه ذلك يرجع إلى الترجيح بالمرجِّحات التي سيأتي ذكرها إن شاء اللَّه تعالى.

قال الماوردي: الاجتهاد بعد النَّبِيّ ﷺ ينقسم إلى ثمانية أقسام:

أحدها: ما كان الاجتهاد مستخرجًا من معنى النَّص، كاستخراج علَّة الربا، فهذا صحيح.

---

(١) الطرد: مصدر بمعنى الاطراد، ومعناه: وجود الحكم مع وجود الوصف الذي لا مناسبة بينه وبين الحكم لا بالذات وبالتبع في جميع الصّور ما عدا الصورة المتنازع فيها.
ومنها قياس الطرد الذي يقتضي إثبات الحكم في الفرع لثبوت علة الأصل فيه [«معجم غريب الفقه والأصول» (ص: ٣٧٦)، «إعلام الموقعين» (١/ ١٣١)].

(٢) رواه الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (٢/ ١٥٧)، وأبو عمر بن عبد البر في «جامعه» (١١٢٤) الصحيح وسيأتي لفظه.

ثانيها: ما استخرجه من شَبَه النص، كالعبد؛ لتردد شبهه بالحر في أنه يملك لأنه مكلف، وشبهه بالبهيمة في أنه لا يملك لأنه مملوك، فهذا صحيح غير مدفوع.

ثالثها: ما كان مستخرجًا من عموم النص، كالذي بيده عقد النكاح في قوله: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، فإنه يعم الأب والزوج، والمراد به أحدهما، وهذا صحيح يتوصل إليه بالترجيح.

رابعها: ما استخرج من إجماع النص، كقوله في المتعة: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٦] فيصح الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزَّوْجين.

خامسها: ما استخرج من أحوال النص، كقوله في التمتع ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْۗ﴾ [البقرة: ١٩٦] فاحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه وإذا رجع إلى أهله، فيصح الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى.

سادسها: ما استخرج من دلائل النص، كقوله: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [الطلاق: ٦]، فاستدلالنا على نفقة الموسر بمُدَّين؛ بأنَّ أكثر ما جاءت به السنَّة في فدية الآدميّ، أنَّ لكل مسكين مُدَّيْن، فاستدللنا على تقدير نفقة المُعْسر بمُدٍّ، بأنه أقل ما جاءت به السنَّة في كفارة الوطء، أنَّ لكل مسكين مُدًّا.

سابعها: ما استخرج من أمارات النص، كاستخراج دلائل القبلة لمن خَفِيَتْ عليه من قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦]، فيكون الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلائل عليها من هبوب الرياح ومطالع النجوم.

ثامنها: ما استخرج من غير نص ولا أصل، فاختلف في صحة الاجتهاد، فقيل: لا يصح حتى يقترن بأصل، وقيل: يصح لأنه في الشرع أصل» انتهى.

وعندي: أنَّ من استكثر من تتبع الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وجعل ذلك دأبه ووجّه إليه همَّته واستعان باللَّه ﷻ، واستمد منه التوفيق، وكان معظم همَّه ومَرْمَى قصده، الوقوف على الحق والعثور على الصواب، من دون تعصب لمذهب من المذاهب، وجد فيهما ما يطلبه، فإنهما الكثير الطيب، والبحر الذي لا ينزف، والنهي الذي يشرب منه كل وارد عليه، العذب الزلال، والمعتصم الذي يأوي إليه كل خائف، فاشدد يديك على هذا، فإنك إن قَبلته بصدر منشرح وقلب موفَّق وعقل قد حلَّت به الهداية، وجدت فيهما كل ما تطلبه من أدلة الأحكام التي تريد الوقوف على دلائلها كائنًا من كان.

فإن استبعدت هذا المقال، واستعظمت هذا الكلام، وقلت كما قاله كثير من النَّاس: إنَّ

أدلة الكتاب والسنَّة لا تفي بجميع الحوادث، فمن نفسك أُوتيت، ومن قِبَل تقصيرك أُصبت وعلى نفسها براقش تجني، وإنَّما تنشرح لمثل هذا الكلام صدور قوم موفّقين، وقلوب رجال مستعدين لهذه المرتبة العليَّة». اهـ.

وقال الحافظ أبو عمر بن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» «صحيح الجامع» الباب (٤٩) «اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة»:

«(١١٠٢) عن الشعبي قال: كتب عمر بن الخطاب ﵁ إلى شريح القاضي: «إذا وجدت شيئًا في كتاب اللَّه فاقض به ولا تلتفت إلى غيره، وإذا أتى شيء ليس في كتاب اللَّه وليس في سنة رسول اللَّه ولم يقل به أحد قبلك، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، وما أرى التأخر إلَّا خيرًا لك».

(١١٠٣)، وعن عبد الرحمن بن يزيد قال: أكثر النَّاس يومًا على عبد اللَّه بن مسعود يسألونه فقال: «أيها النَّاس! إنه قد أتى علينا زمان ولسنا نقضي ولسنا هنالك، فمن ابتلي بقضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب اللَّه، فإن أتاه ما ليس في كتاب اللَّه ولم يقل فيه نبيّه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فإن أتاه أمر لم يقض به الصالحون، وليس في كتاب اللَّه، ولم يقض به نبيّه ﷺ فليجتهد رأيه، ولا يقولن: إني أرى وأخاف، فإنَّ الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبين ذلك مشتبهات، فدعوا ما يريبكم إلى ما لا يريبكم»[(١)].

قال أبو عمر: هذا يوضح لك أنَّ الاجتهاد لا يكون إلَّا على أصول يُضاف إليها التحليل والتحريم، وأنه لا يجتهد إلَّا عالم بها، ومن أشكل عليه شيء لزمه الوقوف ولم يجز له أن يحيل على اللَّه قولًا في دينه لا نظير له من أصل ولا هو في معنى أصل، وهذا الذي لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديمًا وحديثًا فتدبّره.

(١١٢٤)، وقال الشافعي ﵀: لا يقيس إلَّا من جمع آلات القياس وهي: العلم بالأحكام من كتاب اللَّه فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصة وإرشاده وندبه، ويستدلُّ على ما احتمل التأويل منه بسنن النَّبِيّ ﷺ، وبإجماع المسلمين، فإذا لم يكن سنة ولا إجماع فالقياس على كتاب اللَّه، فإن لم يكن فالقياس على سنة رسول اللَّه ﷺ، فإن لم يكن فالقياس على قول عامة السلف الذين لا يعلم لهم مخالف، ولا يجوز القول في شيء من العلم إلَّا من هذه الأوْجه أو من القياس عليها، ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالمًا بما

---

(١) وروى ذلك عن ابن عباس (١١٠٦)، وابن عمر (١١١٠)، وعلي (١١١٨)، ومسروق (١١٠٨)، والحسن (١١١٣)، ومن فعل عمر بن الخطاب (١١١٦)، والزهري (١١١٧)، وغيرهم.

مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع النَّاس واختلافهم ولسان العرب، ويكون صحيح العقل حتى يُفرّق بين المشتبه ولا يعجل بالقول، ولا يمتنع من الاستماع ممَّن خالفه؛ لأنَّ له في ذلك تنبيهًا على غفلة ربَّما كانت منه، أو تنبيهًا على فضل ما اعتقد من الصواب، وعليه بلوغ عامة جهده والإنصاف من نفسه حتى يعرف من أين قال ما يقوله، فإذا قاس من له القياس واختلفوا وَسَعَ كُلًّا أن يقول بمبلغ اجتهاده ولم يَسَعْه اتباع غيره فيما أَدَّاه إليها اجتهاده، والاختلاف على وجهين: فما كان منصوصًا لم يحل معنًى يحتمل، وخالفه غيره، لم أقل إنه يُضيّق عليه ضيق الاختلاف في المنصوص» قال أبو عمر: قد أتى الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا الباب بما فيه كفاية وشفاء، وهذا باب يتَّسع فيه القول جدًّا وقد ذكرنا فيه الكفاية، وقد جاء عن الصحابة -رضي اللَّه عنهم أجمعين- من اجتهاد الرأي والقول بالقياس على الأصول عند عدمها ما يطول ذكره». اهـ.

● **المسألة** (٢٦٦): **كيف تصير للفقيه ملكة الاستنباط؟**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ٢٢٨):

«**فصل في تحليل الحُجج**: ليس يكفي في حصول المَلَكَةُ على شيء تُعَرِّفُه، بل لابدَّ مع ذلك من الارتياض في مباشرته، فلذلك إنَّما تصير للفقيه ملكة الاحتجاج واستنباط المسائل: أن يرتاض في أقوال العلماء وما أتوا به في كتبهم، وربَّما أغناه ذلك عن العناء في مسائل كثيرة، وإنَّما ينتفع بذلك إذا تمكن من معرفة الصحيح من تلك الأقوال من فاسدها؛ وممَّا يُعينه على ذلك: أن تكون له قوة على تحليل ما في الكتب ورده إلى الحجج، فما وافق منها التأليف الصواب فهو صواب، وما خرج عن ذلك فهو فاسد، وما أشكل أمره توقف فيه، واعلم أنه حق على المجتهد أن يطلب لنفسه أقوى الحجج عند اللَّه ما وجد إلى ذلك سبيلًا؛ لأنَّ الحجة كلما قويت أَمِنَ على نفسه من الزلل». اهـ.

قلت: ما قاله الزركشي آنفًا خلاصة ما تقدم في هذا الكتاب من مسائل أصول الفقه من أوّلها إلى هنا، ثُمَّ بيَّن أهمية الاطلاع على كلام أهل العلم ومباشرته قراءة وتحليلًا وفهمًا، وإنَّما يكون هذا بالوقوف على كتب الفقه المقارن للأئمة الفقهاء الأصوليين، ككتاب «المحلى» لابن حزم، و(المغني» لابن قدامة، و«موسوعة الأم» للإمام الشافعي، و«الذخيرة في فروع المالكية» للقرافيِّ، و«المبسوط» للإمام السَّرَخْسي الحنفي، ومن كتب من بعدهم: «سبل السلام» للفقيه الأصولي الصنعاني، و«نيل الأوطار» للفقيه الأصولي الشوكاني.

فإنَّ الوقوف على المسألة الفقهية ومعرفة آراء العلماء فيها، وطرق الترجيح مع معرفة

صحة الحديث من ضعفه، ومعرفة دلالة النص، والاختلاف في الدلالات للنص الواحد، والقواعد الأصولية التي بها حدث الاستنباط والترجيح، وكيفية الترجيح بين القواعد الأصولية، مع معرفة مقاصد الشريعة، والقواعد الكلية التي قام عليها هذا الدين، كل ذلك يُعرف ويُباشر بالوقوف على كتب الفقه المقارن دراسة وبحثًا، فتحدث الدَّرَبَة والمَلَكَةُ، وتتكون لدى الباحث الآلية الصحيحة المستخدمة في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية عن طريق الاجتهاد الذي يحدث بذلك كله.

● **المسألة** (٢٦٧): **الاجتهاد يتجزّأ**[(١)]:

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٥٨٥/ وما بعدها):

«ومَنْ حَصَّلَ شروط الاجتهاد في مسألة فهو مجتهد فيها وإن جهل حكم غيرها يعني: أنَّ هذه الشروط المذكورة كلها إنَّما تُشترط للمجتهد المطلق الذي يُفتي في جميع الشرع كالآئمة الأربعة ونحوهم، أمَّا من أفتى في فنّ واحد، أو في مسألة واحدة، وُجد فيه شروط الاجتهاد بالنسبة إلى ذلك الفن أو تلك المسألة، فلا يُشترط له ذلك، وجاز له أن يجتهد فيما حصَّل شروط الاجتهاد فيه، كمن عرف أصول الفرائض والحساب، وهو فقيه النفس فيها عارفًا بمعانيها؛ جاز له أن يجتهد، وإن لم يكن له معرفة بمسائل البيع والنكاح والأخبار الواردة فيها، ونحوها من مسائل الفروع.

ومنع ذلك قوم من الأصوليين فقالوا: لا يجتهد في مسألة إلَّا من حَصَّلَ شروط الاجتهاد المطلق؛ لجواز تعلق مدارك تلك المسألة بما يجهله؛ فإنَّ العلوم والفنون والمسائل يَمُدُّ بعضها بعضًا، ويُبرهن في بعضها على بعض، فمن جهل فَنًّا، نقص عليه مادةُ فنّ آخر؛ ولهذا تزيد مادة العلم في فنّ بتحصيله فنًّا آخر، وإذا عرف الحساب والهندسة ظهر أثر ذلك في مهارته في الفرائض والوصايا، وإذا جاز تعلُّق بعض مدارك المسألة بما يجهله من المسألة لم يكن مجتهدًا فيها مطلقًا، فلا يجوز له الاجتهاد.

وأصل هذا الخلاف في تجزّؤ الاجتهاد، فهل منصب الاجتهاد يتجزّأ، بمعنى أن ينال العالم رتبة الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض؟ وقد أجازه الغزالي وغيره، وهو الحق، وتقرير دليلنا: أنَّ كثيرًا من أئمة السلف، الصحابة وغيرهم كانوا يُسألون عن بعض مسائل الأحكام فيقولون: لا ندري، حتى قال مالك: لا أدري في ستّ وثلاثين مسألة من ثمانٍ

(١) وقال كذلك بتجّزؤ الاجتهاد الإمام ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٤/ ٤٥٧) الفائدة (٣٢).

وأربعين سُئل عنها، وقد توقّف الشافعي وأحمد بل والصحابة والتابعون ﵃ في الفتاوى كثيرًا، فلو كان الاجتهاد المطلق في جميع الأحكام شرطًا في الاجتهاد في كل مسألة على حِدَتِها، لما كان هؤلاء الأئمة مجتهدين، لكنه خلاف الإجماع، فدلَّ على أنَّ ذلك لا يشترط، قال المانعون:

ولا نُسلِّم أنَّ قول مالك وغيره: لا أدري كان لعدم آلة الاجتهاد فيما سُئلوا عنه، وإنَّما كان ذلك لتعارض الأدلة عندهم، وذلك لا يقدح في كونهم مجتهدين؛ إذْ شأن المجتهد الجواب تارة والتوقف أخرى، بحسب ظهور الدليل وخفائه، وحينئذ ما اجتهد منهم آحاد المسائل إلَّا مجتهد مطلق باجتهاد كلِّيٍّ لا جزئي، وحينئذ لا يصح دليلكم على تجرؤ الاجتهاد وتقرير الجواب من وجهين:

أحدها: أنَّ قول الواحد منهم: لا أدري أعمُّ من أن يكون لتعارض الأدلة في تلك المسألة، أو لعدم اجتهاده فيها، فحمْله على أحدهما لا دليل عليه، إذْ هو أمر خفيٌّ لا يُعرف إلَّا من جهة الإمام المفتي، ولم يُوجد منه إخبار به.

والوجه الثاني: أنَّ الأصل عدم علم ذلك الإمام بحكم تلك المسألة، فيُستصحب فيه الحال، ويُحمل على أنه إنَّما وقف في الجواب لعدم علمه به، فمن ادَّعى خلاف ذلك فعليه الدليل». اهـ.

قلت: ويستدلّ على هذه المسألة بما رواه الحاكم في «المستدرك» (**٥٧٨٤**)، وصححه ووافقه الذهبي، وابن ماجه في «سننه» (**١٥٤**)، والترمذي في «سننه» (**٣٧٩٩**)، وقال: حسن غريب وبعضه عند البخاري (**٣٧٤٤**) من حديث أنس بن مالك ﵁ أنَّ رسول اللَّه ﷺ قال: «**أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدُّهم في دين اللَّه عمر، وأصدقهم حياءً عثمان، وأقضاهم علي بن أبي طالب، وأقرؤهم لكتاب اللَّه أُبَيّ بن كعب، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضُهم زيد بن ثابت، ألا وإنَّ لكل أمة أمينًا، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح**»، والحديث ظاهر في الدلالة على التميّز في بعض علوم الشريعة.

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٨/ ٣٨٨٦/ وما بعدها):

«أصحابنا والأكثر: الاجتهاد يتجزَّأ، قال الشيخ تقي الدين ابن تيمية في: الرد على الرافضي: «جمهور العلماء المسلمين على أنَّ القدرة على الاجتهاد والاستدلال ممَّا ينقسم ويتبعض، فقد يكون الرجل قادرًا على الاجتهاد والاستدلال في مسألة، أوْ نوع من العلم دون الآخر، وهذا حال أكثر علماء المسلمين، لكن يتفاوتون في القوة والكثرة، فالأئمة

المشهورون أقدر على الاجتهاد والاستدلال في أكثر مسائل الشرع من غيرهم، وأمَّا أن يدّعي أنَّ واحدًا منهم قادر على أن يعرف حكم اللَّه في كل مسألة من الدين بدليلها، فمن ادَّعى هذا فقد ادَّعى ما لا علم به، بل ادَّعى ما يعرف أنه باطل»[1] انتهى.

وقال أبو الخطاب في «التمهيد»:

«فإن كان عالمًا بالمواريث وأحكامها دون بقية الفقه جاز له أن يجتهد فيها ويفتي غيره بها دون بقية الأحكام؛ لأنَّ المواريث لا تنبني على غيرها، ولا تستنبط من سواها إلَّا في النادر، والنادر لا يقدح الخطأ فيه في الاجتهاد» انتهى.

وقال ابن حمدان في «آداب المفتي»:

«المجتهد في نوع من العلم من عرف القياس وشروطه، فله أن يفتي في مسائل منه قياسية لا تتعلق بالحديث، ومن عرف الفرائض فله أن يفتي فيها وإن جهل بأحاديث النكاح». اهـ.

قلت: وما قاله الأئمة آنفًا يعتبر في ضوء الحديث المذكور آنفًا، ولا يحضرني الآن أنَّ أحدًا استدلَّ به في المسألة، ولكن ظاهره بيِّن في ذلك، فكون علي بن أبي طالب أقضى الصحابة ﷺ، يدلُّ على تميِّزه في القضاء إلى درجة الاجتهاد، في حين زيد بن ثابت له هذه المنزلة في علم الفرائض، وكهذا، فالحديث أحسن ما يُستدلَّ به في هذه المسألة واللَّه أعلم.

قال الآمدي في «الإحكام» (٤/ ٢٤٧):

«المسألة التاسعة: المكلف إذا كان قد حصلت له أهلية الاجتهاد بتمامها في مسألة من المسائل؛ فإن اجتهد فيها وأدَّاه اجتهاده إلى حكم فيها فقد اتفق الكل على أنه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما أوجبه ظنّه وترك ظنّه». اهـ. فهذا إجماع في المسألة يرفع الشك فيها.

- **المسألة (٢٦٨): الدليل على جواز الاجتهاد:**

قد مرَّ من قبل حديث معاذ المشهور وإقرار النَّبِيّ ﷺ، واستحسانه على ما قاله معاذ رضي الله عنه عندما سأله: «**بم تقضي؟**»، وفيه: «أجتهد رأيي ولا آلو»، وقد مرَّ بيان ثبوت هذا الحديث.

ومرَّ أيضًا قريبًا في المسألة (٢٦٥) إجماع الصحابة على الاجتهاد، وكذلك ذلك في التابعين فمن بعدهم وعند الأئمة الأربعة فكلهم اجتهد واجتهد أصحابهم وأئمة هذا الدين من قبل ومن بعد.

---

(١) «منهاج السنَّة النبوية» (٢/ ٢٤٤- ٢٤٥) لشيخ الإسلام ابن تيمية.

ويؤكد ذلك ما رواه البخاري في «صحيحه» (٣٠٤٣)، ومسلم (١٧٦٨) عن أبي سعيد الخدري قال: لما نزلت بنو قريظة على حكم سعد بن معاذ بعث رسول اللَّه ﷺ إلى سعد، وكان قريبًا منه، فجاء على حمار فلمَّا دنا قال رسول اللَّه ﷺ: «**قوموا إلى سيدكم**» فجاء فجلس إلى رسول اللَّه ﷺ فقال له: «**إنَّ هؤلاء نزلوا على حُكمك**» قال، فإني أحكم أن تُقتل المقاتِلة، وأن تُسْبَى الذّرية، قال ﷺ: «**لقد حكمت فيهم بحكم الملك**»، وفي رواية (٣٨٠٤): «**بحكم اللَّه**»، وهذا تصويب من رسول اللَّه ﷺ لحكم سعد باجتهاده.

وكذلك الحديث المتفق عليه عند البخاري (١٤٥٨)، ومسلم (١٩)، وقد مرَّ لما بعث النَّبِيّ ﷺ معاذًا وأبا موسى الأشعري إلى اليمن ليقيما لهم دينهم ويعلموهما الإسلام، ولا يخلو الأمر من الاجتهاد قطعًا.

وما رواه البخاري (٣١٤٢)، ومسلم (١٧٥١) عن أبي قتادة في غزوة حُنَيْن لما قال رسول اللَّه ﷺ: «**من قتل قتيلًا له عليه بيّنة فله سَلَبُه**» يعني ما كان مع القتيل من سلاح وثياب ومتاع، فقال أبو قتادة: «من يشهد علي؟» فقام رجل فقال: «صدق يا رسول اللَّه سَلَبُ ذلك القتيل عندي فأَرْضِهِ من حقه» يعني أخذ السلب هذا الرجل من قتيل قتادة فقال أبو بكر رضي الله عنه: «لَاهَا اللَّه! إذًا يَعْمِدُ أسدٌ من أُسُدِ اللَّه يقاتل عن اللَّه وعن رسوله فيعطيك سَلَبَه؟! فقال رسول اللَّه ﷺ: «**صدق، فأعطه إيّاه**».

ذكر المرداوي هذا الحديث في: «التحبير» (٨/ ٣٩١٦) فقال:

«وأبو بكر إنَّما قال ذلك اجتهادًا، وإلَّا لأسنده إلى النص؛ لأنه أدْعى إلى الانقياد، وأقرَّه النَّبِيّ ﷺ على ذلك». اهـ ثُمَّ قال: «ونزل بنو قريظة على حكم ابن معاذ فأرسل إليه ﷺ فجاء فقال الهنديُّ: «نزل به جواز الاجتهاد». اهـ.

وكذلك ما رواه الترمذي (١٣٣١)، وقال: حديث حسن، وأقره المنذري في «مختصر السنن» (٦/ ٤١٩)، وأبو داود في «سننه» (٣٥٧٩)، وابن ماجه (٢٣١٠)، والحاكم في «المستدرك» (٤٦٥٨)، وصححه ووافقه الذهبي، عن علي رضي الله عنه قال: بعثني رسول اللَّه ﷺ إلى اليمن قاضيًا، فقلت يا رسول اللَّه تُرْسِلُني وأنا حديث السِّنّ ولا علم لي بالقضاء، فقال: «**إنَّ اللَّه سيهدي قلبك، ويثبّت لسانك، فإذا جلس بين يديك الخَصْمَان فلا تقضِيَنَّ حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبيّن لك القضاء**» فهذا أمر من النَّبِيّ ﷺ لعليٍّ رضي الله عنه بالاجتهاد الذي لا يخلو منه تحكيم بين خَصْمَيْن.

وكذلك حديث البخاري (٤١١٩)، ومسلم (١٧٧٠) مرفوعًا: «**لا يصلين أحد العصر**

إِلَّا في بني قريظة»، وهو حديث مشهور.

فاجتهد الصحابة فمنهم من صرف اللفظ عن ظاهره وصلى بالطريق قبل الوصول إلى بني قريظة، ومنهم من صلى في بني قريظة بعد خروج وقت العصر والأصل الصلاة في الوقت، وقد أقرَّ النَّبِيّ ﷺ الفريقين على ما فعلاه.

والأحاديث في هذا الباب كثيرة جدًّا.

واجتهد رسول اللَّه ﷺ نفسه في وقائع كثيرة، وكذلك الأنبياء عليهم السلام من قبله:

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٥٩٥/ وما بعدها):

«لنا على وقوع الاجتهاد منه ﷺ، وجوه:

أحدها: قوله عز وجل: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وهو عامٌّ في الرسول وغيره، فيتناوله الأمر بالاعتبار، وهو الاجتهاد، ويجب عليه الامتثال وإلَّا كان عاصيًا، وهو مع عِصْمة النبوة محال، قلت: هذا يقتضي وجوب الاجتهاد عليه.

الوجه الثاني: أنه عليه السلام عُوتب في أُسَارَى بدر، حيث قبل منهم الفداء، ولم يقتلهم بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿لَّوْلَا كِتَـٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧، ٦٨][(١)]، وعُوتب في إِذْنه للمخلفين عن القتال في غزاة تبوك بقوله عز وجل: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] ولو كان ذلك عملًا منه بالنص لما عُوتب، فدلَّ على أنه كان بالاجتهاد[(٢)].

الوجه الثالث: أنه -عليه الصلاة والسلام- لمَّا قال في شأن مكّة شَرَّفها اللَّه تعالى: «**لا يُخْتَلَى خَلالها ولا يُعْضَدُ شجرها**» قال العباس رضي الله عنه: إِلَّا الإِذْخِرَ يا رسول اللَّه فإنه لِبيوتنا وقبورنا، فقال: «**إِلَّا الإذخر**»[(٣)].

وهذا يدلُّ على أنه استثناه باجتهاده؛ إجابة للعباس إلى المصلحة العامة، إِذْ لو دخل الإِذْخر في عموم المنع منه لما جاز أن يجيب العباس إليه.

ولمَّا سأله الأقرع بن حابس عن الحج: ألعامنا هذا أم للأبد؟ فقال: «**للأبد، ولو قلت لعامنا لوجبت**»[(٤)]، الكلمة أو الحجَّة مكررة كل عام، وهذا يدلُّ على أنه قاله باجتهاده.

---

(١) روى الحديث مسلم في «صحيحه» (١٧٦٢).
(٢) انظر «تفسير ابن كثير» (٤/ ١٠١).
(٣) رواه البخاري (١٣٩٠)، ومسلم (١٣٥٣).
(٤) رواه مسلم (٤١٢/ ١٣٣٧) عن أبي هريرة، والنسائي في «سننه الصغرى» (٢٦٢٠)، وهي رواية الحابس=

الوجه الرابع: أنَّ داود وسليمان ﷺ حكما في الحرث إذْ نفشت فيها غنم القوم باجتهادهما، أمَّا داود؛ فلأنه لو لم يكن حكم باجتهاده لما جاز لسليمان ﷺ أن يخالفه، ولا داود أن يرجع إليه، وأمَّا سليمان؛ فلأنه لو لم يكن حكم باجتهاده لما خصَّ بالتفهيم بقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] على طريق المدح». اهـ.

قلت: وروى مسلم في «صحيحه» (**١٨٨٥**) لما سُئل رسول اللَّه ﷺ عمَّنْ قُتل في سبيل اللَّه يكفِّر عنه خطاياه؟ فقال النَّبِيّ ﷺ «**نعم**» ثُمَّ قال: «**كيف قلت؟**» فأعاد فقال: «**نعم إلَّا الدين، فإنَّ جبريل** ﷺ **قال لي ذلك**» فاجتهد النَّبِيّ وردَّ بنعم مطلقًا ثُمَّ نزل جبريل بالوحي يستثنى الدين، ونقل شيخ الإسلام في «المجموع» (**١٩/ ١٢٢**) إجماع الصحابة على إقرار بعضهم لبعض الاجتهاد.

● **المسألة (٢٦٩): ليس كل مجتهد مصيبًا؛ لأنَّ الحق عند اللَّه واحد أصابه من أصابه وأخطأه من أخطأه.**

روى البخاري في «صحيحه» (**٧٣٥٢**)، ومسلم (**١٧١٦**) عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه سمع رسول اللَّه ﷺ يقول: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثُمَّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثُمَّ أخطأ فله أجر**».

والحديث ظاهر في أنَّ الحق واحد أصابه من أصابه، وأخطأه من أخطأه، وإذا كان كل مجتهد مصيبًا لأصاب كل مجتهد الحق وهذا خلاف ظاهر الحديث.

قال ابن حجر في «فتح الباري» (١٣/ ٣٥١/ وما بعدها):

«قوله: «باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ» يشير إلى أنه لا يلزم من ردِّ حكمه أوْ فتواه إذا اجتهد فأخطأ أن يأثم بذلك، بل إذا بذل وسعه أُجِر، فإن أصاب ضُوعِفَ أجْرُهُ، لكن لو أقدم فحكم أو أفتى بغير علم لحقه الإثم، قال ابن المنذر: وإنَّما يؤجر الحاكم إذا أخطأ؛ إذا كان عالمًا بالاجتهاد فاجتهد، وأمَّا إذا لم يكن عالمًا فلا، واستدلَّ بحديث: «**القضاة ثلاثة**»، وفيه: «**وقاض قضى بغير حق فهو في النار، وقاض قضى وهو لا يعلم فهو في النار**»[1]، وهو حديث أخرجه أصحاب السنن عن بريدة، وقد جمعت طرقه في جزء منفرد، ويؤيد حديث الباب: ما وقع في قصة سليمان في حكم داود ﷺ في أصحاب الحرث.

= وصححها المجد في «المنتقى» (١٧٨٤).

(١) رواه ابن ماجه في «سننه» (٢٣١٥)، وأبو داود (٣٥٧٣)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠/ ١١٦)، قال المجد في «المنتقى» (ح٣٨٨٩): «صحيح بمجموع طرقه».

وقال الخطابيِّ في «معالم السنن»: إنَّما يؤجر المجتهد إذا كان جامعًا لآلة الاجتهاد فهو الذي نعذره بالخطأ بخلاف المتكلف فيُخاف عليه[١].

قال أبو بكر بن العربيِّ: تعلق بهذا الحديث من قال إنَّ الحق في جهة واحدة؛ للتصريح بتخطئة واحد لا بعينه، وهي نازلة في الخلاف عظيمة.

وقال المازَرِيُّ: تمسك بالحديث كل من الطائفتين من قال إنَّ الحق في طرفين، ومن قال إنَّ كل مجتهد مصيب، أمَّا الأولى فلأنه لو كان كلٌّ مُصيبًا لم يطلق على أحدهما الخطأ لاستحالة النقيضين في حالة واحدة؛ وأمَّا المصوّبة فاحتجوا بأنه ﷺ جعل له أجرًا، فلو كان لم يصيب لم يؤجر، وأجابوا عن إطلاق الخطأ في الخبر على من ذهل عن النص أو اجتهد فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد من القطعيات فيما خالف الإجماع، فإنَّ مثل هذا إن اتفق له الخطأ فيه نسخ حكمه وفتواه، ولو اجتهد بالإجماع، وهو الذي يصح عليه الخطأ، وأمَّا من اجتهد في قضية ليس فيها نص ولا إجماع فلا يطلق عليه الخطأ، وأطال المازَرِيّ في تقرير ذلك والانتصار له، وختم كلامه بأن قال: إنَّ من قال إنَّ الحق في طرفين هو قول أكثر أهل التحقيق من الفقهاء والمتكلمين، وهو مروي عن الأئمة الأربعة وإن حُكي عن كل منهم اختلاف فيه.

قلت: والمعروف عن الشافعي الأول». اهـ.

وقال النووي في «شرح مسلم» (١٢/ ١١- ١٢):

«والأصح عند الشافعي وأصحابه أنَّ المصيب واحد؛ لأنه سمَّاه مخطئًا، فلو كان مصيبًا لم يُسمّه مخطئًا، وأمَّا الأجر فإنه حصل له على تعبه في الاجتهاد.

وهذا الاختلاف إنَّما هو في الاجتهاد في الفروع، فأمَّا أصول التوحيد فالمصيب فيها واحد بإجماع من يعتد به، ولم يخالف إلَّا عبد اللَّه بن الحسن العنبري وداود الظاهري فصوَّبا المجتهدين في ذلك، قال العلماء: الظاهر أنهما أرادا المجتهدين من المسلمين دون الكفار». اهـ.

---

(١) **وقال النووي في «شرح مسلم» (١٢/ ١١)**: «أجمع المسلمون على أنَّ هذا الحديث في حاكم عالم أهل للحكم، فأمَّا من ليس بأهل للحكم فلا يحل له الحكم، فإن حكم فلا أجر له، بل هو آثم ولا ينفذ حكمه». اهـ.

وقال الشوكاني في «نيل الأوطار» (ح٣٨٨٩): «في هذا الحديث أعظم وازع للجهلة عن الدخول في هذا المنصب الذي ينتهي بالجاهل والجائر إلى النار». اهـ يعني حديث «**القضاة ثلاثة**».

قلت: وهو كذلك ولابدَّ؛ لأنَّ لازم ذلك تصويب اليهود والنصارى وهذا باطل محض لا يقول به مسلم، وهذا رواية للعنبري كما سيأتي.

وما قال الشافعي وأصحابه هو الحق، وإنَّما أخذ المخطئ أجرًا لنيّة الوصول للحق ولنصبه في ذلك، ولا يستقيم أن يكون الحق مع الطرفين الذي قال بالحل والذي قال بالحُرمة مثلًا في المسألة الواحدة وأنَّ هذا جمع بين الضدِّين ومراد اللَّه واحد بلا تضاد، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ ۝٤١ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢] ووجه الدلالة من الآية: اتحاد مراد اللَّه في مسائل الشريعة حتى الاجتهادية؛ لأنه يُتعبد بها، ولا يجوز التعبد بالاضطراب وعدم الإحكام، واللَّه أعلم.

قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ٢٦٨):

«**دلالة النصوص نوعان**: دلالة حقيقة وإضافية، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع، وإدراكه، وجوده فكره، وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافًا متباينًا بحسب تباين السامعين في ذلك». اهـ.

قلت: وفهم دلالة النصوص نوع من الاجتهاد؛ لذلك قال الشاطبي في «الموافقات» (٤/ ٣٨١/ وما بعدها):

«الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها، وإن كَثُر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك، والدليل عليه أمور أحدها: أدلة القرآن، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: ٨٢] فنفى الخلاف ألبتة، ولو كان فيه ما يقتضي مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على كل حال». اهـ. وأطال في ذلك رَحِمَهُ اللَّهُ.

وقال شيخ الإسلام في «المجموع» (١٩/ ٢٠):

«وسُئل: هل كل مجتهد مصيب؟ أم المصيب واحد والباقي مخطئون؟ فأجاب: قد بسط الكلام في هذه المسألة في غير موضع وذكر نزاع النَّاس فيها، وذكر أنَّ لفظ الخطأ قد يراد به الإثم، وقد يراد به عدم العلم، فإن أريد الأول: فكل مجتهد اتقى اللَّه ما استطاع فهو مصِيب، فإنه مطيع للَّه ليس بآثم ولا مذموم، وإن أريد الثاني، فقد يُخَصُّ بعض المجتهدين بعلم خفي على غيره، ويكون ذلك علمًا بحقيقة الأمر لو اطلع عليه الآخر لوجب عليه اتباعه، لكن سقط عنه وجوب اتباعه لعجزه عنه وله أجر على اجتهاده، ولكن الواصل إلى الصواب له أجران». اهـ فذكر الحديث.

وعليه فالمجتهد غير المصيب للحق ليس بآثم بلا شك.

وذكر الطوفي في «شرحه» (٣/ ٦٠٢) أنَّ الحنابلة أيضًا على أنَّ المصيب واحد وكذلك هو قول بعض الحنفية والشافعية واختاره الطوفي، وهو قول ابن فورك والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، ونُقل عن الشافعي وأبي حنيفة وأحمد والأشعري: قولان: التصويب والتخطئة، قال: «والمختار إنَّما هو تصويب الواحد وأنه غير معين». اهـ

قلت: نعم لأنَّ الكل يجتهد بما عنده من آلة الاستنباط ويقول بما ذهب إليه ترجيحًا إلى أن يتوفَّاه اللَّه ولا يدري الحق في الأقوال إلَّا اللَّه، لاسيما في المسائل التي تتجاذبها الأدلة وطرق الترجيح.

ثُمَّ قال نجم الدين في «شرحه» (٣/ ٦٠٥):

«احتج القائل: أنَّ الحق في قول واحد بعينه بقوله ﷻ: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ۝٧٨ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩] ولولا أنَّ الحق في جهة بعيْنها لما خُصَّ سليمان بالتفهم إذْ كان يكون مرجوحًا بلا مُرجّح؛ ولولا سقوط الإثم عن المخطئ لما مدح داود عليه بقوله ﷻ: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩]؛ لأنَّ المخطئ في الفروع غيرُ آثم [ثُمَّ عرض قول الجاحظ في عذره للكفار فقال:] بل منهم من عاند مع اتضاح الحقّ له كما أخبر اللَّه ﷻ عن أهل الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: ١٤٤]، وقوله ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦]، فالكفار إذن طائفتان: معاند ومقصّر في الاجتهاد، فعوقبوا لعنادهم وتقصيرهم، ونحن إنَّما نعذر من اجتهد غاية وسُعِهِ فلم يدرك وخلا عن العناد فظهر الفرق.

قلت: ومنذ خطر لي هذا الاعتذار عن الجاحظ، كان يغلب على ظنِّي قوته وإلى الآن، والجمهور مُصرّون على الخلاف، ولا يتمشى لهم حال، إلَّا على القول بتكليف المحال لغيره، وتساعدهم ظواهر النصوص، نحو قوله ﷻ: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٢٧] فتوعّدهم بالنَّار على كفرهم ولم يعذرهم بالخطأ، وبالجملة فالجمهور على خلاف الجاحظ، والعقل مائل إلى مذهبه، وقوله على كل حال مخالف للإجماع». اهـ ومخالف الإجماع هالك ولا كرامة.

قال الآمدي في «الإحكام» (٤/ ٢١٦- ٢١٧) ردًّا على الجاحظ والعنبري:

«وهو أبعد في القبح، ولا شك أنه غير محال عقلًا، وإنَّما النزاع في إحالة ذلك وجوازه

شرعًا، وقد احتج الجمهور على مذهبهم بالكتاب والسنَّة وإجماع الأمة: أمَّا الكتاب: فقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٢٧]، وقوله: ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ﴾ [فصلت: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍۚ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾ [المجادلة: ١٨] ووجه الاحتجاج بهذه الآيات أنه ذمهم على معتقدهم وتوعدهم بالعقاب عليه، ولو كانوا معذورين فيه لما كان كذلك.

وأمَّا السنَّة، فما علم منه ﷺ علمًا لا مراء فيه تكليفه للكفار من اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته وذمهم على معتقداتهم وقتله لمن ظفر به منهم وتعذيبه على ذلك، مع العلم الضروري بأنَّ كل من قاتله وقتله لم يكن معاندًا بعد ظهور الحق بدليله، فإنَّ ذلك ممَّا تحيله العادة، ولو كانوا معذورين في اعتقاداتهم، وقد أتوا بما كلفوا به لما ساغ ذلك منه.

وأمَّا الإجماع، فهو أنَّ الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين اتفقوا أيضًا على قتال الكفار وذمهم ومهاجرتهم على اعتقادهم، ولو كانوا معذورين في ذلك لما ساغ ذلك من الأمة المعصومة من الخطأ». اهـ.

- **نقل الإجماع القديم على أنَّ الحق واحد:**

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ٣١٣/ وما بعدها):

«والمعتمد من الدليل: الإجماع من الصحابة؛ فإنهم اتفقوا على الاجتهاد في المسائل وأنكر بعضهم على بعض وخطّأ بعضهم بعضًا، ونصُّوا على الخطأ في اجتهادهم، فلو كان كل مجتهد مصيبًا، وكانوا يعتقدون ذلك لم يصح تخطئة بعضهم بعضًا، ولا إنكار بعضهم على بعض، ولكن لا يجوز لبعضهم إذا بلغ إليهم قول البعض أن يخالفه؛ لأنه حينئذ يكون مخالفًا للحق، والصواب، وبيان ما ادعيناه من أقوال الصحابة وقول أبي بكر رضي الله عنه: أقول في الكلالة برأيي، فإن كان صوابًا فمن اللَّه، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان.

ويدلّ عليه: أنَّ عمر رضي الله عنه حكم بحكم فقال رجل حضر: هذا واللَّه الحق، ثُمَّ حكم بحكم آخر، فقال الرجل: هذا واللَّه الحق، فقال عمر: إنَّ عمر لا يعلم أنه أصاب الحق، لكنه لا يألو جهدًا.

وعن عمر رضي الله عنه أنه قال لكاتبه: اكتب: هذا ما رأى عمر، فإن كان خطأً فمنه، وإن كان صوابًا فمن اللَّه.

وعن علي رضي الله عنه قال في قصة المجهضة: إن كانوا لم يجتهدوا فقد غشوك، وإن كانوا اجتهدوا فقد أخطأوا، عليك وعلى قومك الدية.

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: أقول فيها برأيي، فإن كان صوابًا فمن اللَّه تعالى، وإن خطأ فمنّي ومن الشيطان.

وقال عثمان رضي الله عنه في امرأة أقرت بالزنا عند عمر رضي الله عنه: أراها تستهل كأنها لا تعلم، وإنَّما الحد على من علم، فبين خطأه في اجتهاده.

وعن علي رضي الله عنه: أنه ندم على إحراق المرتدين، لما بلغة قول ابن عباس رضي الله عنهما: «لا يعذب بالنَّار إلَّا ربها».

وقال عبيدة السلماني في مسألة بيع أم الولد: رأيك مع الجماعة أحبّ إلينا من رأيك في الفرقة، وهذا تعريض له أنه قد أخطأ.

وروي أنَّ عليًا وزيدًا وابن مسعود خطّأوا ابن عباس في ترك القول بالعول، حتى قال ابن عباس: من شاء باهلته؛ إنَّ الذي أحصى رمل عالج عددًا لم يجعل في مال واحد نصفًا ونصفًا وثلثًا، ذهب النصفان بالمال، فأين موضع الثلث؟

وروي عن ابن عباس أنه قال: ألا يتق اللَّه زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنًا، ولا يجعل أب الأب أبًا؟ وهذا طريق المبالغة في التخطئة، وليس على طريق أنه ترك التقوى، **فهذا إجماع منهم على أنَّ جميع المجتهدين ليسوا مصيبين وأنَّ بعضهم مخطئ وبعضهم مصيب، وهذا الإجماع دليل مقطوع به، لا يجوز العدول عنه بحال**». اهـ.

وأطال في ذلك رحمه الله، فثبت أنَّ الحق واحد.

ونقل الزركشي طرفًا مثل كلام السمعاني في «البحر المحيط» (٦/ ٢٤١) فقال:

«ولأنَّ الصحابة تناظروا في المسائل واحتج كل واحد على قوله وخطأ بعضهم بعضًا، وهذا يقتضي أنَّ كل واحد يطلب إصابة الحق، [ثُمَّ قال (٦/ ٢٥٧)]: «ويحتج للمخطّئة بحديث: «**إذا اجتهد الحاكم**»، وبقوله عليه السلام لأمير السرية: «**وإن طلب منك أهل حصن النزول على حكم اللَّه فلا تنزلهم على حكم اللَّه، فإنك لا تدري أتصيب حكم اللَّه فيهم أم لا**»[1]». اهـ.

● **المسألة (٢٧٠): الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد بالإجماع:**

قال المرداوي في «التحبير شرح التحرير» (٨/ ٣٩٧١/ وما بعدها):

«الأئمة الأربعة وغيرهم: لا ينقض حكمٌ في مسائلة اجتهادية، إلَّا ما سبق في أنَّ المصيب واحد؛ وذلك للتساوي في الحكم بالظن، وإلَّا نقض بمخالفة قاطع، في مذهب

---

(١) رواه مسلم (٣/ ١٧٣٠).

الأئمة الأربعة، وذكره الآمدي اتفاقًا؛ لأنه عمل الصحابة، وللتسلسل، فتفوت مصلحة نصب الحاكم، إذْ لو جاز النقض لجاز نقض النقض، وهكذا فيفوت مصلحة حكم الحاكم، وهو قطع المنازعة لعدم الوثوق حينئذ بالحكم.

وهو معنى قول الفقهاء في الفروع: لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد؛ لأنَّ الصحابة أجمعوا على ذلك؛ فإنَّ أبا بكر حكم في مسألة باجتهاده وخالفه عمر فلم ينقض أحكامه، وعليٌّ خالف عمر في اجتهاد فلم ينقض أحكامه، وخالفهما عليٌّ فلم ينقض أحكامهما؛ فإنَّ أبا بكر سوَّى بين النَّاس في العطاء، فأعطى العبيد، وخالفه عمر ففاضل بين النَّاس، وخالفهما عليٌّ فسوَّى بين الناس وحرم العبيد، ولم ينقض أحد منهم ما فعله مَنْ قبله.

- **وينقض الاجتهاد بمخالفة نص كتاب أو سنة ولو آحاد أو إجماع قطعي:**

لا ظنِّي في الأصح ولا قياس ولو جليًّا خلافًا لمالك والشافعي وابن حمدان في القياس الجليِّ، زاد مالك: والقواعد الشرعية، أي ينقض بمخالفتها.

لا شك أنَّ الحكم يُنقض بمخالفة الإجماع القطعي، وكذلك بمخالفة النص من كتاب أو سنة؛ لأنه قضاء لم يصادف شرطه فوجب نقضه، وبيان مخالفته للشرط: أنَّ شرط الحكم بالاجتهاد عدم النص؛ بدليل خبر معاذ، ولأنه إذا ترك الكتاب والسنَّة فقد فَرَّط فوجب نقض حكمه، كقتل مسلم بكافر، فيلزمه نقضه، نص عليه الإمام أحمد.

والإجماع إجماعان: إجماع قطعيٌّ فينقض بمخالفته قطعًا، وإجماع لا ينقض بمخالفته على الصحيح قدمه في «الفروع»، وقيل ينقض وهو ظاهر كلام كثير من الأصحاب، وعن داود وأبي ثور: يُنقض جميع ما بان له خطؤه؛ لأنَّ عمر رضي الله عنه كتب إلى أبي موسى: «لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس ثُمَّ راجعت نفسك فيه فهُديت لمرشد أن تراجع فيه الحق، فإنَّ الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل»[1]؛ ولأنه خطأ فوجب الرجوع عنه، وجوَّز ابن القاسم بعض ما بان غيره أصوب، وهو قريب من الذي قبله، قال البرماويُّ: إذا بان أنَّ الحكم خالف ذلك ارتفع حكم الاجتهاد، وحكم الحاكم بخلاف اجتهاده باطل ولو قلَّد غيره عند الأئمة الأربعة وغيرهم.

قال ابن مفلح: وحكمه بخلاف اجتهاده باطل ولو قلد غيره، وذكره الآمدي اتفاقًا.

---

(١) وهو جزء من رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما هذا الكتاب المشهور وقد رواه الدارقطني في «سننه» (٤/ ٢٠٦)، وقد مرَّ تخريجه وبيان تلقّي الأئمة له بالقبول.

• **إذا اجتهد فتزوج بدون وليٍّ ثُمَّ تغيّر اجتهاده حرمت في الأصح، ولا يحرم على مقلد بتغير اجتهاد إمامه**: وعند الشافعية وابن حمدان يحرم، وهو متجه، كالتقليد في القبلة.

إذا قلنا بنقض الاجتهاد فالنظر فيه حينئذ في أمرين:

أحدهما: فيما يتعلّق بنفسه، **والثاني**: فيما يتعلّق بغيره.

أمَّا الأول: فهو ما يتعلق بنفسه كما إذا أدَّاه اجتهاده إلى صحة النكاح بلا وليٍّ ثُمَّ تغير اجتهاده فرأى أنه باطل، فالأصح التحريم مطلقًا، وقيل لا تحرم مطلقًا. والقول الثالث: إن حكم به لم تحرم وإلَّا حرمت، وهو الذي قاله القاضي أبو يعلى والموفق ابن قدامة وابن حمدان والطوفي والآمدي، وجزم به البيضاوي والهندي؛ لئلا يلزم نقض الاجتهاد بالاجتهاد، وأيضًا استدامة حلها بخلاف معتقده خلاف الإجماع.

وأمَّا الثاني: وهو ما يتعلّق بغيره، فإذا أفتى مجتهدٌ عاميًّا باجتهاد ثُمَّ تغيّر اجتهاده لم تحرم عليه على الأصح؛ لأنَّ عمله بفتواه كالحكم، ومعناه: أنه إذا اجتهد وحكم في واقعة ثُمَّ تغير اجتهاده بعد ذلك: فالحكم بالأول باق على ما كان عليه، فكذا إذا أفتاه أو قلَّده.

قال ابن مفلح في «أصوله»: أمَّا إن لم يعمل بفتواه لزم المفتي تعريفه.

قال ابن السمعاني: إذا كان عمل به لم يلزمه إعلامه، وإلَّا فينبغي أن يُعرّفه إن تمكن منه؛ لأنَّ العاميَّ إنَّما يعمل به؛ لأنه قول المفتي، ومعلوم أنه في تلك الحالة ليس ذلك قوله الذي يريد به.

• **وإن عمل بفتياه في إتلاف فبان خطؤه قطعًا ضمنه، وكذا إن لم يكن أهلًا للفتيا**:

والذي ينبغي أن يُنظر إن كان المستفتي يعلم أنه ليس أهلًا للفتيا واستفتاه لم يضمن؛ لأنه الجاني على نفسه، وإن لم يعلمه ضمن المفتي». اهـ.

وقال الآمدي في «الإحكام» (٤/ ٢٤٥/ وما بعدها):

«اتفقوا على أنَّ حكم الحاكم لا يجوز نقضه في المسائل الاجتهادية لمصلحة الحكم؛ فإنه لو جاز نقض حكمه إمَّا بتغير اجتهاده أو بحكم حاكم آخر، لأمكن نقض الحكم بالنقض، ونقض نقض الحكم إلى غير نهاية، ويلزم من ذلك اضطراب الأحكام وعدم الوثوق بحكم الحاكم، وهو خلاف المصلحة التي نُصب الحاكم لها.

وإنَّما يمكن نقضه بأن يكون حكمه مخالفًا لدليل قاطع من نص أو إجماع أو قياس جليٍّ، وهو ما كانت العلة فيه منصوصة، أو كان قد قُطع فيه بنفي الفارق بين الأصل

والفرع، ولو كان حكمه مخالفًا لدليل ظنيٍّ فلا يُنقض ما حكم به بالظنّ؛ لتساويهما في الرُّتبة، ولو حكم على خلاف اجتهاده مقلّدًا لمجتهد آخر فقد اتفقوا على امتناعه وإبطال حكمه، وإذا أدَّاه اجتهاده إلى حكم في حق نفسه كتجويز نكاح بلا ولي ثُمَّ تغيَّر اجتهاده لزمه مفارقة الزوجة وإلَّا كان مستديمًا لحلّ الاستمتاع بها على خلاف معتقده، وهو خلاف الإجماع». اهـ.

- **لا يجوز للمجتهد أن يقلد غيره فيما اجتهد فيه بالاتفاق.**

قال الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٦٢٩):

«إذا اجتهد المجتهد وغلب على ظنِّه أنَّ الحكم كذا لا يجوز تقليد غيره بالاتفاق؛ لا خلاف في هذا لوجود أهلية الاجتهاد». اهـ.

وقال الآمدي في «الإحكام» (٤/ ٢٤٧):

«المكلف إذا كان قد حصلت له أهلية الاجتهاد بتمامها في مسألة من المسائل، فإن اجتهد فيها وأدَّاه اجتهاده إلى حكم فيها، فقد اتفق الكل على أنه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما أوْجبه ظنه وترك ظنه، وإن لم يكن قد اجتهد فيها فقد اختلفوا». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٨/ ٣٩٨٧):

«لو أدَّاه اجتهاده إلى حكم، حرم التقليد إجماعًا». اهـ.

- **الإجماع على جواز تقليد العامي للمجتهد:**

قال الطوفيّ في «شرحه» (٣/ ٦٢٩):

«يجوز للعامي تقليد المجتهد بالاتفاق، وذلك لعدم أهلية الاجتهاد». اهـ

- **المسألة (٢٧١): إذا حدثت مسألة لا قول فيها من قبل ساغ الاجتهاد فيها:**

هذه المسألة عقدت فيها مصنّفًا كاملًا وهو: «**قول الإمام أحمد إيَّاك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام بين الإطلاق والتقييد**» فقد نزلت مئات المسائل بل آلاف كما قال ابن حزم لم يتكلم فيها الأولون، ثُمَّ تكلم فيها الأئمة من بعد؛ لضرورة احتياج المسلمين للفتوى فيما يستجدّ في دنيا النَّاس وإلَّا لتعطلت المصالح، كل ما في الأمر أن يكون التكلم في الجديد بقوانين القديم، ومنهج الاستدلال الاستنباطي السلفي، فإذا تشابهت آلة الاستنباط كان الناتج واحدًا لا محالة، فالسلفية في كيفية الاستنباط القائم على الأدلة الشرعية الصحيحة المعتبرة، مؤدية إلى سلفية النتائج.

قال المرداوي في «التحبير» (٨/ ٤٠٠٥/ وما بعدها):

«إذا حدثت مسألة لا قول فيها ساغ الاجتهاد فيها وهو أفضل، وقيل: التوقف، وقال ابن القيم: قد يُسَنّ أو يجب عند الحاجة، وأومأ أحمد إلى المنع، وقيل: لابدَّ من الجواب.

قال ابن مفلح: إذا حدثت مسألة لا قول فيها فللمجتهد الاجتهاد فيها والفتوى والحكم، وهل هذا أفضل أم التوقف، أم توقفه في الأصول؟ فيه أوجه لنا، ذكرها ابن حامد، وأنَّ أحمد أومأ إلى المنع؛ لقوله للميموني: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام.

وفي خطبة «الإرشاد» لأبي موسى: لابدَّ من الجواب -قال: وليس من حادثة تحدث ولا من نازلة تنزل بأحد إلَّا وفي كتاب اللَّه تعالى حكمها إمَّا نصًّا أو دليلًا-. انتهى.

وقدَّم ابن مفلح أنَّ محل الخلاف في الأفضلية لا في الجواز وعدمه.

وقال في: «إعلام الموقعين» (٤، ١٩٢) بعد أن حكى الأقوال: والحق التفصيل، وأنَّ ذلك يجوز، بل يستحبّ، ويجب عند الحاجة وأهلية المفتي والحاكم، فإن عدم الأمران لم يَجُز، وإن وُجِد أحدهما احتمل الجواز والمنع، والجواز عند الحاجة دون عدمها. انتهى». اهـ.

قلت: لذلك أفتي الإمام أحمد بجواز طواف الحائض للضرورة مع الفدية، وجوّزه كذلك أبو حنيفة، وقال شيخ الإسلام يجوز بلا فدية ودمّ، وبيّن ما دفعه للتكلم في هذه المسألة التي لم يتكلموا فيها إلَّا حاجة المسلمين الملحة.

قلت: وهذا الذي لا تستقيم أمور المسلمين إلَّا به، فلقد قام هذا الدين على جلب المصالح ودفع المفاسد، وأي مفسدة أعظم من عدم القيام بحاجة المسلمين في الفتوى التي لا غنى للنَّاس عنها؟! وقد توجّب الردّ؟! ولا يُسمَّى عدم الردّ حينئذ أمام العوام إلَّا العجز عن تلبية حاجاتهم وهذا منهم طعن في أصل الدين، ولابدَّ للنَّاس من مفتي وحاكم بينهم.

• **المسألة (٢٧٢): إذا أفتى المجتهد للعامّي في مسألة ثُمَّ حدث مثل تلك الواقعة، هل يجدد الاجتهاد أم لا؟**

قال الآمدي في «الإحكام في أصول الأحكام» (٤/ ٢٨٣):

«إذا استفتى العامي عالمًا في مسألة فأفتاه، ثُمَّ حدث مثل تلك الواقعة، فهل يجب على المفتي أن يجتهد لها ثانيًا ولا يعتمد على الاجتهاد الأول؟ اختلفوا فيه، فمنهم من قال: لابدَّ من الاجتهاد ثانيًا لاحتمال أن يتغيّر اجتهاده ويطلع على ما لم يكن اطلع عليه أوَّلًا، ومنهم من قال: لا حاجة إلى اجتهاد آخر؛ لأنَّ الأصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه أولًا، والمختار

إنَّما هو التفصيل، هو أنه إمَّا أن يكون ذاكرًا للاجتهاد الأول، أوْ غير ذاكرٍ له، فإن كان الأول فلا حاجة إلى اجتهاد آخر، كما لو اجتهد في الحال، وإن كان الثاني فلابدَّ عن الاجتهاد لأنه في حكم من لم يجتهد». اهـ.

وذكر مثل ذلك الزركشي في «البحر» (٦/ ٣٠٢/ وما بعدها).

ونقل أنه لو أفتاه قبل التبحر في الاجتهاد ثُمَّ تبحّر أعاد فتواه، أوْ لأنه أفتاه في حال فلربما يتغير اجتهاده فالأوْلى تجديده بتغير الأحوال والزمان.

وقال مثله أيضًا ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٤/ ٤٩١) الفائدة (٦٥).

❊ ❊ ❊

«(٢) التقليد»

وفيه مسائل:

● **المسألة (٢٧٣): تعريف التقليد لغةً وشرعًا:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ٢٧٠):

«**التقليد**: مأخوذ من القلادة التي يقلّد غيره بها، ومنه: قلَّدت الهَدْيَ، فكأنَّ الحكم في تلك الحادثة قد جُعِلَ كالقلادة في عنق من قَلَّد فيه، واختلفوا في حقيقته: هل هو قبول قول القائل وأنت لا تعلم من أين قاله؟ أي من كتاب أو سنة أو قياس؟

أو قبول القول من غير حجة تظهر على قوله؟». اهـ.

وقال المرداوي في «التحبير» (٨/ ٤٠١١/ وما بعدها):

«لمَّا فرغنا من الاجتهاد ومباحثه، شَرَعْنَا في مقابله وهو التقليد وأحكامه: التقليد في اللغة: جعل الشيء في العنق من دابة وغيرها محيطًا بها، وهذا احتراز ممَّا لم يكن محيطًا بالعنق، فلا يُسَمَّى قلادة في عرف اللغة ولا غير -كالعقود والمرسلات في حلوق النساء والصبيان-، والشيء المحيط بشيء يُسمَّى قِلادة وجمعها قلائد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ﴾ [المائدة: ٢] يعني: ما يقلده الهدي في عنقه من النعال وآذان القِرَب.

ومعناه في عرف الأصوليين: أخذ مذهب الغَير بلا معرفة دليله، أي المستوجب له؛ أي: الذي اقتضاه وأوجب القول به، فـ«أخذ» جنس، والمراد به اعتقاد ذلك، ولو لم يعمل به لفسق أو لغيره، وقولنا: «مذهب» يشمل ما كان قولًا له أو فعلًا، فهو أحسن من التعبير بأخذ القول لقصوره عن الفعل، إلَّا أن يراد بالقول الرأي فيكون شاملًا، ونسبة المذهب إلى الغير: يخرج به ما كان معلومًا بالضرورة، ولا يختص به ذلك المجتهد إذا كان من أقواله وأفعاله التي ليس له فيها اجتهاد، فإنها لا تُسمَّى مذهبه، وقولنا: «بلا معرفة دليله» يشمل المجتهد إذا لم يجتهد ولا عرف الدليل، وجوّزنا له التقليد حينئذ، فإنه حينئذ كالعامي في أخذه بقول الغير من معرفة دليله، فيخرج عنه المجتهد إذا عرف الدليل ووافق اجتهاده اجتهاد آخر، فلا يسمى تقليدًا، كما يُقال: أخذ الشافعي بمذهب مالك في كذا، وأخذ أحمد بمذهب الشافعي في كذا؛ وإنَّما خرج ذلك لأنه وإن صدق عليه أنه أخذ بقول الغير، لكنه مع معرفة دليله حق المعرفة، فما أخذ حقيقة

إلَّا من الدليل لا من المجتهد، فيكون إطلاق الأخذ بمذهبه فيه تجوز.

وعبَّر الآمدي وابن الحاجب بقولهما: «العمل بقول الغير من غير حجّة»، وهو يقتضي أنَّ أخذ القول ممَّن قوله حجة لا يسمى تقليدًا، ومثلوا ذلك على هذا القول: بأخذ العامِّي بقول مثله، وأخذ المجتهد بقول مثله في حكم شرعي، قاله الآمدي وغيره، فالرجوع إلى النَّبِيّ ﷺ، وإلى المفتي وإلى الإجماع، والقاضي إلى العدول ليس تقليدًا، ولو سُمِّي تقليدًا ساغ.

قال الشيخ تقي الدين ابن تيمية في: «المسوّدة»: التقليد قبول القول بغير دليل، فليس المصير إلى الإجماع تقليدًا؛ لأنَّ الإجماع دليل، وكذلك يُقبل قول النَّبِيّ ﷺ، ولا يُقال تقليدًا، بخلاف فتيا الفقيه.

وقد قال أحمد في رواية أبي الحارث: «من قلد الخبر رجوت أن يسْلم إن شاء اللَّه تعالى»، فقد أطلق اسم التقليد على من صار إلى الخبر، وإن كان حجة في نفسه». انتهى». اهـ.

وقال الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوْضة» (٣/ ٦٥١/ وما بعدها):

«والتقليد شرعًا: قبول قول الغير من غير حجة؛ استعارة من المعنى اللغويِّ، كأن المقلدَ يطوِّق المجتهِدَ إثم ما غشَّه به في دينه وكتمه عنه من علمه؛ أي: جعله طوقًا في عنقه؛ أخذًا من قوله ﷻ: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ [الإسراء: ١٣] على جهة الاستعارة من التقليد اللغوي»[١]. اهـ.

- **المسألة (٢٧٤): هل يجوز التقليد؟**

قال الطوفيّ في «شرح مختصر الرَّوضة» (٣/ ٦٥٢/ وما بعدها):

«ويجوز التقليد في الفروع بالإجماع؛ خلافًا لبعض القدرية من المعتزلة.

لنا على جواز التقليد فيها وجهان: **أحدهما**: الإجماع من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، وغيرهم -سوى هذا المخالف- على عدم تكليف العامة الاجتهاد في الفروع؛ فإنَّ الصحابة ومَنْ بعدهم لم يُنْكِرُوا على عامِّي اتبع مُفتيًا فيما أفتاه سواءً ذكر له الدليل أو لم يذكره[٢].

---

(١) **نقل الشوكاني في «الإرشاد» (٢/ ١٠٨٩/ وما بعدها)** الإجماع الذي ادّعاه ابن حزم على النهي عن التقليد، ونقله عن الأئمة الأربعة أيضًا الشوكاني في رسالته «القول المفيد في حكم التقليد»، وقال: «وبهذا تعلم أنَّ المنع من التقليد إن لم يكن إجماعًا فهو مذهب الجمهور، ويؤيده حكاية الإجماع على عدم جواز تقليد الأموات، وأنَّ عمل المجتهد برأيه إنَّما هو رخصة له عند عدم الدليل، والعجيب من كثير من أهل الأصول حيث لم يحكوا هذا القول إلَّا عن بعض المعتزلة!!». اهـ.

(٢) **ونقل الإجماع أيضًا المرداوي في «التحبير» (٨/ ٤٠٣٢)، وقال**: «الإجماع بأنَّ العوام يقلدون العلماء=

الوجه الثاني: أنَّ المخطئ فيها أي في الفروع مُثاب؛ لحديث عمرو بن العاص في الحاكم يُخطئ فله أجر، وحينئذ لا محذور في تقليد العامِّي فيها؛ لأنه في تقليده كالمجتهد في اجتهاده، والمجتهد إذا أخطأ في الفروع لا محذور عليه، فكذلك المُقلّد، والجامع بينهما: أنَّ كل واحد منهما امتثل حُكْمَ الشرع بحسب طاقته وأهليّته، هذا بالتقليد، وهذا بالاجتهاد.

احتج الخصم على منع جواز التقليد للعامِّي بأنَّ الواجب فيها العلم أوْ ما أمكن من الظنّ إذا تعذر العلم، والحاصل من الظن بالاجتهاد أكثر من الحاصل منه بالتقليد، فيكون ذلك الظن الأكثر واجبًا؛ لأنه أقرب إلى الواجب الأصلي وهو العلم، والأقرب إلى الواجب الأصلي واجب، وإذا وجب الظن الأكثر وجب الاجتهاد الذي هو طريقٌ إليه، بناءً على أنَّ ما لا يتم الواجب إلَّا به فهو واجب، وإنَّما قلنا: إنَّ الواجب الأصلي هو العلم؛ لقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وإنَّما قلنا: إنَّ العلم إذا تعذّر وَجَبَ ما أمكن من الظنّ لقوله ﷺ: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»(١)، وقياسًا على من لم يجد إلَّا بعض صاع من فطرته يلزمه إخراجه، ومن لم يجد إلَّا ما يكفي بعض طهارته لزمه استعماله ثُمَّ تيمم، ومن لم يجد في بلده مصرفًا للزكاة أخرجها إلى أقرب البلاد إليه، ونظائر ذلك كثيرة، وباقي مقدمات الدليل ظاهرة.

قلنا في جواب ما ذكروه: أنه فاسد الاعتبار لمخالفته النص والإجماع، والإشارة، بالنص إلى قوله ﷻ: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]، وقوله ﷺ في حديث ذهاب العلم: «**رؤوسًا جهالًا فسُئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا**»(٢) مفهومه: من أفتى بعلم يكون هاديًا، ومن كان هاديًا جاز اتباعه، وقوله ﷺ في قصة ذي الشَّجَّة المشهورة: «**ألا سألوا إذْ لم يعلموا، فإنَّما شفاء العِيِّ السؤال**»(٣)، والإشارة بالإجماع إلى إجماع الصحابة ﷺ كما ذُكر أوَّل المسألة، ثُمَّ تكليفهم العامة الاجتهاد يُبْطل المعايش

= من غير ابداء مستند من غير نكير». اهـ.

(١) متفق عليه: البخاري (٧٢٨٨)، ومسلم (١٣٣٧).

(٢) رواه البخاري (١٠٠)، ومسلم (٢٦٧٣).

(٣) رواه الحاكم في «المستدرك» (٦٣٠)، وصححه ووافقه الذهبي، وأبو داود في «سننه» (٣٣٧)، وابن ماجه (٥٧٢)، والطبراني في «الكبير» (١١٤٧٢)، وأحمد في «المسند» (٣٠٥٧)، وصححه أحمد شاكر وقال: وإن كان ظاهره الانقطاع، وحسّنه المجد في «المنتقى» (٣٥٥)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٢٧٣)، وابن حبان (١٣١٤)، وصححه ابن السكن، ونقل الدارقطني الخلاف فيه، «التلخيص الحبير» لابن حجر (ح٢٠١).

ويوجب خراب الدنيا في طلب أهليّته؛ أي: أهلية الاجتهاد؛ أي: صيرورة العامي أهلًا له لما يحتاج إليه من الفراغ، والنظر، ومجالسة العلماء، وممارسة أنواع من العلوم، ولعلَّ أكثر العامة لو تجرَّد لطلب أهلية الاجتهاد لا يدركها؛ إذْ قد وجد كثير ممَّن تجرَّد لتحصيل العلم فمات بعد طول المدة فيه على عاميّته، إذ المجتهدون لِعزة منصب الاجتهاد كالملوك في الأعصار لا يوجد منهم إلَّا الواحد بعد الواحد، فكانت تتعطل الأحكام بالكلّية لو كُلّف العامة الاجتهاد؛ لأنهم مادة العلماء، فإذا تشاغلوا بطلب الاجتهاد، انقطعت مادة العلماء وغيرهم إذْ العامِّي لا يقوم منه مجتهد، وينقطع بتشاغله بالعلم مادة طلبة العلم، فيشتغلون بضروراتهم عن طلبه، فيخلو الوقت عمن يسترشد في أحكام الشرع». اهـ.

أمَّا قول الشوكاني بالجزم بعدم جواز التقليد -كما ذكرته في هامش أوَّل المسألة-.

فحقيقته: ما صرَّح به الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ١٠٩١/ وما بعدها) حيث قال بعد ذلك:

«وأعجب من هذا: أنَّ بعض المتأخرين ممَّن صنف في الأصول نسب هذا القول -يعني بجواز التقليد- إلى الأكثر، وجعل الحجة لهم الإجماع على عدم الإنكار على المقلدين، فإن أراد إجماع خير القرون ثُمَّ الذين يلونهم، ثُمَّ الذين يلونهم، فتلك دعوى باطلة، فإنه لا تقليد فيهم ألبتة، ولا عرفوا التقليد، ولا سمعوا به، بل كان المقصّر منهم يسأل العالم عن المسألة التي تعرض له، فيفتيه بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنَّة، وهذا ليس من التقليد في شيء، بل هو من باب طلب حكم اللَّه في المسألة، والسؤال عن الحجة الشرعية، وقد عرفت أنَّ التقليد إنَّما هو العمل بالرأي لا بالرواية، وأمَّا ما ذكروه من استبعاد أن يفهم المقصّرون نصوص الشرع، وجعلوا ذلك مسوغًا للتقليد فليس الأمر كما ذكروه، فهاهنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهي سؤال الجاهل العالم عن الشرع فيما يُعرض له لا عن رأيه البَحْت، واجتهاده المَحْض، وعلى هذا كان عمل المقصّرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم، ومن لم يسعْه ما وسع أهل هذه القرون الثلاثة الذين هم خير قرون هذه الأمة على الإطلاق فلا وسّع اللَّه عليه، وقد ذمَّ اللَّه تعالى المقلدين في كتابه العزيز في كثير من الآيات: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢]، ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، ﴿إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب: ٦٧]، وأمثال هذه الآيات، وعن ابن مسعود: «ألا لا يقلدن أحدكم دينه رجلًا إن آمن آمن وإن كفر كفر، فإنه لا أسوة في الشَّر». اهـ.

قلت: أثر ابن مسعود رواه الطبراني في الكبير (٨٧٦٤) قال الهيثمي في «المجمع» (١/ ٤٣٣/ رقم٨٥٠) «ورجاله رجال الصحيح»، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ١١٦).

وما قاله الشوكاني حقّ بلا شك، غير أنَّ هذا لمن يستطيع الاجتهاد والوصول إلى الحق بنفسه، وهذا لا يكون للعوام الذين لا ملكة لهم في ذلك، ومن ثَمَّ فالخلاف لفظي، لإجماع أهل العلم على أنه: لا واجب مع العجز؛ قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وليس مِنْ وُسْع العامي أن يتكلم في دين اللَّه، فكيف يُنزّل كلام الشوكاني عليه؟!

أمَّا قوله تشكيكًا في نقل الإجماع عن الصحابة بتجويزهم التقليد فليس بقوي؛ وغايته أن يسأل العاميُّ المجتهد الدليل على ما يقول فيتدرب على طلبه، وكونه يطلب المسألة بدليلها هو أيضًا نوع تقليد؛ لأنَّ الذي يطلع -مثلًا- على كلام ابن قدامة في «المغني» في مسألة بدليلها فينقلها عنه فهذا -كما قال المحققون الأصوليون- ليس بفقيه؛ لأنَّ الفقيه هو الذي يستنبط الحكم من الدليل بنفسه فكذلك هنا، وما استدلَّ به الطوفي آنفًا على جواز التقليد للعوام قوي متجّه تحتمله الأدلة جدًّا، فإنَّ القول بعدم جواز التقليد مطلقًا حرج ومشقة، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ [الحج: ٧٨].

ثُمَّ أيّ دليل يسأل عنه المستفتي العامي، والدليل الواحد يستدلّ به الأئمة الأربعة على أربعة أقوال باختلاف النظر والبحث والدلالات الإضافية؟! فأي نظر واستنباط للعامي؟! فإذا أُخبر بدليل ما، فمن أدراه أنَّ الدليل يحتمل ما قاله له المفتي؟

قال المرداوي في «التحبير» (٦/ ٤٠٣٢):

«وأيضًا: الإجماع بأنَّ العوام يقلدون العلماء من غير إبداء مستند من غير نكير». اهـ، وقد مرَّ نقل الطوفي كذلك الإجماع في «شرحه» (٣/ ٦٥٣) على ذلك.

وقال السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/ ٣٦٣):

«وقال هؤلاء: لا يجوز أن يأخذ العامِّي بقول العالم إلَّا بعد أن يُبيّن له حجّته، ونحن نقول: إنَّ هذا غلط عظيم وخطأ فاحش، فإنَّ عمل الصحابة والأمة من بعدهم دليل على خلافه؛ فإنَّ الصحابة ومن بعدهم ما زالوا يفتون العوام في غوامض الفقه ولم يُرْو عن أحد أنه عرَّف العامِّي أدلّته ولا نبّه على ذلك، ولا أنكروا عليهم اقتصارهم على مجرد الأقاويل من غير أن يستخْبروا عن الأدلة، ولأنَّ العامي إذا حدثت له حادثة فلابدَّ أن يكون مستعبدًا شيء، فإن ألزمناه التعلم عند بلوغه حتى يصير مجتهدًا وأوجبنا هذا على كل أحد، أدّى ذلك إلى إهمال أمور الدنيا أجمع، وإذا وقع للإنسان حادثة في صلاته أو صيامه، فإذا لم يرجع إلى العالم في

الجواب عنها فلابدَّ أن يسلك طريقًا يصير به عالمًا مجتهدًا، وذلك بالابتداء بالتفقه، في الحادثة وحكمها، فكيف يحتمل هذا التأخير إلى أن يصير هذا الرجل فقيهًا؟ ومن يضمن له أنه يصير مجتهدًا، وأكثر طالبي العلم قد قطع الطريق بهم وبقوا مقلدين، وإنَّما يصير الشاذ النادر مجتهدًا، وإن قال في الحال يذكر له الدليل، فقد بيّنا أنه لابدَّ من مقدمات كثيرة، ومعرفة طرق وأسباب ووجوه وترتيبات تضل عنها فهوم المتبحّرين مثل الفقهاء، فكيف يدركه العامِّي بمجرد ذكره له حتى يصير عالمًا، ويكون وصوله إلى الحكم بِعِلْم نفسه واجتهاده؟!». اهـ.

قال ابن القيم في «إعلام الموقعين عن رب العالمين» (١/ ١٤):

«قال الشافعي قدَّس اللَّه روحه: أجمع المسلمون على أنَّ من استبانت له سنة رسول اللَّه ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من النّاس، قال أبو عمر وغيره من العلماء: أجمع النَّاس على أنَّ المقلد ليس معدودًا من أهل العلم، وأنَّ العلم معرفة الحق بدليله، وهذا كما قال أبو عمر -رحمه اللَّه تعالى-، فإنَّ النَّاس لا يختلفون أنَّ العلم هو المعرفة الحاصلة عن دليل، أمَّا بدون الدليل فإنَّما هو التقليد». اهـ.

قلت: وعليه فالأصل معرفة الحق بدليله من غير تقليد، ولا يُخرج عن هذا الأصل إلَّا بحالة العجز، فلمَّا كان معرفة الحق بدليله لا يقدر عليه العوام جُوِّز لهم التقليد على خلاف الأصل لعلّة عدم القدرة، وما أبيح للضرورة يُقدر بقدرها.

وقال الشنقيطي في «مذكرة أصول الفقه» (ص: ٥٣٣- ٥٣٤):

«التقليد في اصطلاح الفقهاء قبول قول الغير من غير معرفة دليله، واعلم أنَّ قول الغير لا يطلق إلَّا على اجتهاده، أمَّا ما فيه النصوص فلا مذهب فيه لأحد ولا قول فيه لأحد لوجوب قبولها على الجميع، فهو اتباع لا قول حتى يكون فيه التقليد.

والاجتهاد يكون في شيئين: أحدهما: ما لا نص فيه أصلًا، والثاني: ما فيه نُصُوص ظاهرها التعارض، فيجب الاجتهاد في الجمع بينها أو الترجيح، فالأخذ بقول النَّبيّ ﷺ أو بالإجماع لا يُسمَّى تقليدًا؛ لأنَّ ذلك هو الدليل نفسه، ولم يخالف في جواز تقليد العامِّي إلَّا بعض القدرية، والأصل في التقليد قوله تعالى: ﴿وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وقوله: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]». اهـ.

وعليه فمن قلد بعد ظهور الدليل والحجة والبرهان فقد ضل ضلالًا مبينًا، ويصدق عليه قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، وبهذا يعلم طالب العلم الحصيف أنه لابدَّ له من الجهد والتعب والنصب في تحقيق مسائل الشريعة حتى يعرفها

بدليلها، ولا يجوز له التقليد فيما عرفه منها ببرهانه ودليله، وما عجز عنه فليس ثُمَّ بعد البحث إلَّا التقليد المؤقت حتى تكتمل له آليّات البحث والنظر.

وبيَّن الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (٢/ ٦٨/ وما بعدها) باب: «القول فيمن يسوغ له التقليد ومن لا يسوغ».

فقال: «أمَّا من يسوغ له التقليد فهو العامِّي الذي لا يعرف طرق الأحكام الشرعية فيجوز له أن يقلد عالمًا ويعمل بقوله، أخبرني.... حدثنا أبو بدر قال: سمعت عمرو بن قيس يقول في قول اللَّه تعالى: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]، قال: أهل العلم.

ولأنه ليس من أهل الاجتهاد فكان فرضه التقليد كتقليد الأعمى في القبلة، فإنه لمَّا لم يكن معه آلة الاجتهاد في القبلة كان عليه تقليد البصير». اهـ.

- **المسألة (٢٧٥): مَنْ يُقلِّده العامِّيُّ؟**

قال الطوفيّ في: «شرح مُختصر الرَّوْضة» (٣/ ٦٦٣/ وما بعدها):

«يُقلد العامِّيُّ مَنْ عَلِمَ، أوْ ظنَّ أهليته للاجتهاد بطريق ما، دون مَنْ عرفه بالجهل اتفاقًا فيهما أي: الحكم في الصورتين إثباتًا في الأوْلى ونفيًا في الثانية متفق عليه عند من أجاز التقليد للعامِّي، وتحقيق القسمة فيه: أنَّ العامِّي إذا أراد أن يستفتي شخصًا، فإمَّا أن يعلم أو يظن أنه أهل للفُتيا، أو يعلم أنه جاهل لا يَصْلُحُ لذلك، أو يجهل حاله، فلا يعلم أهليته ولا عدمها.

فالأول له أن يستفتيه باتفاقهم، وعلمه بأهليته إمَّا بإخبار عدلٍ عنه بذلك، أو باشتهاره بين الناس بالفتيا، أو بانتصابه لها وانقياد النَّاس للأخذ عنه ونحو ذلك من الطرق، والظنّ يقوم مقام العلم في ذلك لما عُرِف.

والثاني: وهو من علم أو ظن جَهْلَهُ لا يجوز أن يستفتيه؛ لأنه تضييع لأحكام الشريعة، فهو كالعالم يُفتي بغير دليل، أمَّا من جهل حاله فلا يقلّده أيضًا عند الأكثرين، خلافًا لقوم، ولنا: على أن لا يُقلده وجهان:

أحدهما: أنَّ غالب النَّاس غير مجتهد، فاحتمال الأهلية مرجوح، يعني أنَّ هذا لما جهل حاله احتمل أن يكون أهلًا وأنْ لا يكون، لكن غالب النَّاس غير أهل للفتيا، فحَمْلُ هذا على الغالب راجح ويلزم منه أن تكون أهليته مرجوحة، فينتفي ظن أهليته فلا يجوز تقليده.

الوجه الثاني: أنَّ المفتي يجب قبول قوله، وكل من وجب قبول قوله وجب معرفة حاله، كما أنَّ النَّبِيّ ﷺ لما وجب قبول قوله وجب معرفة حاله وامتحانه بظهور المعجز على يده،

والشاهد والراوي لمَّا وجب قبول قولهما وجب معرفة حالهما بالتعديل.

ويكفي المقلد سؤال بعض مجتهدي البلد من شاء منهم، ولا يلزمه سؤال جميعهم، وفي وجوب الأفضل قولان بالنفي والإثبات.

احتج النافي لوجوب تخيّر الأفضل بوجهين:

أحدهما: أنَّ الصحابة أجمعوا على تسويغ سؤال مُقلديهم الفاضل والمفضول؛ أي: أجمعوا على أنَّ للمستفتي أن يُقلّد فاضلهم ومفضولهم، وذلك ينفي وجوب تخير الأفضل، وإلَّا كان إجماع الصحابة ﷺ خطأ وهو باطل.

الوجه الثاني: أنَّ الفضل قدْرٌ مشترك بين الفاضل والأفضل، فَلْيَكْفِ في جواز التقليد، ولا عبرة بخاصة الأفضلية.

قلت: ولأنَّ النَّاس متفاوتون في رُتبة الفضائل فما من فاضل إلَّا وثُمَّ من هو أفضل منه؛ بدليل قوله ﷻ: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، فلو اعْتُبِرَ الأفضل لانسد باب التقليد، ولِقائل أن يقول: إنَّما يلزم ذلك إذا اعَتبرنا أفضل المجتهدين مطلقًا، أمَّا إذا قيّدنا ذلك بمجتهدي البلد، لم يلزم؛ لأنَّ الفاضل في كلّ بلدٍ معروف مشهور مشار إليه بالأصابع.

واحتج المثبت لوجوب تَخَيُّر الأفضل: بأنَّ الظنّ الحاصل من قول الأفضل أغلب فيكون واجبًا، أمَّا الأوْلى فظاهرة؛ وأمَّا الثانية فبناءً على أنَّ الأصل اعتبار العلم، وإنَّما سقط في الشرعيات لتعذّره، فوجب الظنّ الأقرب إلى العلم كما سبق.

قلت: القولان متقاربان، والأول أسْير، والثاني أحوط». اهـ.

قلت: والاحتياط لا يكون إلَّا على سبيل الندب لا الإلزام.

● **المسألة (٢٧٦): إن سأل العامّي أكثر من مجتهد فاختلفوا عليه في الجواب، فمن يَلْزَمُه قبول قوله؟ وما ضابط ذلك؟**

قال الطوفيّ في: «شرحه» (٣/ ٦٦٧/ وما بعدها):

«إن سأل المستفتي مجتهدين فأكثر فاختلفوا عليه في الجواب، فهل يلزمه متابعة الأفضل منهم في دينه وعلمه، أو يتخيَّر فيأخذ بقول من شاء منهم؟ فيه خلاف، أمَّا وجه اللزوم: أنه قد تعارض عند المستفتي قولان، وأحدهما خطأ، وليس أحدهما أوْلى بالرجحان لذاتِهِ فلزمه ترجيح أحد القولين برجحان أحد القائلين، كالمجتهد إذا تَعَارض عنده دليلان استعمل الترجيح فيهما، فأخذ بالأرجح منهما؛ إذْ قول المجتهد عند المقلد كقول الشارع عند المجتهد.

وأمَّا وجه التخيير: ما سبق من إجماع الصحابة ﷺ على تسويغ سؤال المقلد مَنْ شاء من المجتهدين، ولأنَّ العامِّي لا يعلم الأفضل بالحقيقة، إنَّما يعرف ذا الفضل من النَّاس ذوُوه، بل العامِي يغترُّ بظواهر هيئة حسنة، وطيلسان، فربَّما اعتقد المفضول فاضلًا.

والظاهر وجوب متابعة الأفضل؛ لأنَّ العامِّي وإن لم يكن أهلًا لمعرفة الفاضل من المفضول، لكنه يُكلف من ذلك وُسْعَه بحسب اجتهاده كالمجتهد في الأدلة، والخطأ بعد الاجتهاد مغتفر، وإجماع الصحابة ﷺ محمول على ما إذا لم يختلف الجواب على المستفتي، بل إذا جاء يستفتي ابتداءً، أمَّا عند الاختلاف فيجب تخيّر الأفضل، لذلك قال الخِرَقي: وإذا اختلف اجتهاد رجلين لم يتّبع أحدُهما صاحبَه، ويتّبع الأعمى أوثقهما في نفسه.

• **[ضابط معرفة الأفضل من المجتهدين عند اختلافهم على العامِّي:]**

لمَّا رجَّح وجوب تخيّر الأفضل احتاج أن يُبين طرق معرفته وهي: إمَّا إخبار العدل؛ لأنه يُفيد ظنّ أفضليّته وهو كافٍ، أو بإذعان المفضول له وتقديمه على نفسه في الأمور الدينية، كالتلميذ مع شيخه؛ لأنه يفيد القطع بها عادة، أو بأمارات غير ذلك ممَّا يفيد القطع أو الظن بذلك.

• **[ماذا لو استويا عنده في الفضيلة واختلفا في الجواب؟]**

فإن استوى المجتهدان عند المستفتي في الفضيلة واختلفا عليه في الجواب ففيه ثلاثة أقوال:

أحدها: يتبع أيّهما شاء؛ مُخيَّرًا لعدم المرجّح.

الثاني: يأخذ بأشدّ القولين؛ لأنّ الحق ثقيل مَرِيّ، والباطل خفيف وَبِيّ، كما يروى في الأثر، وفي الحكمة: إذا تردَّدت بَيْن أمرين فاجتنب أقربهما مِنْ هواك.

وروى الترمذي من حديث عائشة قالت: قال رسول اللَّه ﷺ: «**ما خُيّر عمَّار بين أمرين إلَّا اختار أشدَّهما**»، وفي لفظ: «**أرشدهما**»[1].

قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، ورواه أيضًا النسائي وابن ماجه، فثبت بهذين اللفظين للحديث أنَّ الرُّشد في الأخذ بالأشدّ.

الثالث: يأخذ بأخفّ القولين؛ لعموم النصوص الدالة على التخفيف في الشريعة، كقوله ﷻ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا

(١) رواه الترمذي في «سننه» (٣٧٩٩) بلفظ «**أشدَّهما**»، و«**أسدَّهما**»، وابن ماجه (١٤٨) بلفظ «**الأرشد منهما**»، والحاكم في «المستدرك» (٥٦٦٤)، وصححه ووافقه الذهبي.

جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله عليه السلام: «**بُعِثت بالحنيفية السمحة**»[١].

وقال شيخنا المُزَنيّ: من قواعد الشريعة أن يستدل بخِفَّة أحد الأمرين المتعارضين على أنَّ الصواب فيه، أوْ كما قال.

قلت: وثبت عن النَّبيّ ﷺ أنه ما خُيِّر بين أمرين إلَّا اختار أسيراهما ما لم يكن إثمًا»[٢].

قلت: والفرق بينه ﷺ، وبيْن عمَّار فيما حَكَيْنا عنه من الأخذ بأشدّ الأمور: أنَّ عمَّارًا كان مكلّفًا محتاطًا لنفسه ودينه، والنَّبيّ ﷺ كان مُشرِّعًا موسِّعًا على النَّاس، لئلا يُحْرَجوا فينفروا، كما صحَّ أنه جمع بين الصلاتين بالمدينة من غير خوفٍ ولا سفر لئلا يُحْرج أمّته[٣]، وقال ﷺ: «**يسِّروا ولا تُعسِّروا**»[٤]، وقال لبعض أصحابه في سياق الإنكار عليه: «**إنَّ فيكم مُنكرين مُنفّرين**»[٥].

ويحتمل أن يسقط القولين ليعارضهما وعدم المُرَجّح لأحدهما، ويرجع المقلد إلى غيرهما من أقوال المجتهدين». اهـ.

قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (٢/ ١١٠٢/ وما بعدها):

«إذا تقرر لك أنَّ العامي يسأل العالمَ، والمقصّر يسأل الكامل، فعليه أن يسأل أهل العلم المعروفين بالدّين وكمال الورع عن العالم بالكتاب والسنَّة العارف بما فيهما، المطلّع على ما يحتاج إليه في فهمهما من العلوم الآلية، حتى يدلّوه عليه، ويرشدوه إليه، فسأله عن حادثته طالبًا منه أن يذكر له فيها ما في كتاب اللَّه سبحانه أوْ ما في سُنَّة رسول اللَّه ﷺ فحينئذ يأخذ الحق من مَعْدنه، ويستفيد الحكم من موضعه، وقد ذكر أهل الأصول أنه يكفي العامِّي في الاستدلال على أهلية الفتوى: بأن يرى النَّاس متفقين على سؤاله مجتمعين على الرجوع إليه، ولا يستفتي من كان مجهول الحال، وقيل: تكفي الاستفاضة بين النَّاس». اهـ.

- **المسألة (٢٧٧): لا يجوز للعامِّي تتبع الرخص بالإجماع:**

قال المرداوي في «التحبير» (٨/ ٤٠٩٠/ وما بعدها):

«ولا يجوز للعامِّي تتبع الرّخص وحكي إجماعًا: يحرم على العامِّي تتبع الرّخص وهو:

---

(١) رواه أحمد في «المسند» (٢١٠٧)، وصححه أحمد شاكر، وحسنه ابن حجر في «الفتح» (١/ ١٢٧) تحت حديث (٣٩)، والبخاري في الأدب المفرد (٢٨٧).
(٢) رواه البخاري (٣٥٦٠)، ومسلم (٢٣٢٧).
(٣) رواه مسلم في «صحيحه» (٥٠/ ٧٠٥).
(٤) رواه أيضًا البخاري (٦٩)، ومسلم (١٧٣٤).
(٥) متفق عليه البخاري (٩٠)، ومسلم (٧٠٢).

أنه كلما وجد رخصة في مذهب عمل بها ولا يعمل بغيرها في ذلك المذهب، بل هذه الفعلة زندقة من فاعلها، كأنَّ القائل بهذه الرّخصة في هذا المذهب لا يقول بالرخصة بتلك الرخصة الأخرى، وممَّا يحكى: أنَّ بعض الناس تتبّع رخص المذاهب وأقوال العلماء وجمعها في كتاب، وذهب بها إلى بعض الخلفاء فعرضها على بعض العلماء الأعيان، فلمَّا رآها قال: «يا أمير المؤمنين هذه زندقة في الدين، ولا يقول بمجموع ذلك أحد من المسلمين»، قال ابن عبد البر: لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعًا». اهـ.

وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢/ ٤٤١):

«والمصنفون في السنَّة جمعوا بين فساد التقليد وإبطاله، وبيان زلة العالم؛ ليبينّوا بذلك فساد التقليد، وأنَّ العالم قد يزلّ ولابدّ، إذْ ليس بمعصوم، فلا يجوز قبول كل ما يقوله، ويُنزّل قوله منزلة قول المعصوم، فهذا الذي ذمّه كلُ عالم على وجه الأرض وحرَّموه وذمّوا أهله، وهو أصل بلاء المقلّدين وفتنتهم؛ لأنهم يقلدون العالم فيما زلَّ فيه وفيما لم يزلّ فيه، وليس لهم تمييز بين ذلك فيأخذون الخطأ ولابدَّ، فيحلون ما حرم اللَّه، ويحرمون ما أحل اللَّه، ويشرّعون ما لم يشرّع، ولابدَّ لهم من ذلك، إذْ كانت العصمة منتفية عمَّن قلّدوه، فالخطأ واقع منه لابدَّ، ومن المعلوم أنَّ المَخُوف في زلة العالم تقليده فيها؛ إذْ لولا التقليد لم يخف منه زلة العالم على غيره، فإذا عرف أنها زلة لم يجز له أن يتتبعها باتفاق المسلمين؛ فإنه اتباع للخطأ على عمد، ومَنْ لم يعرف أنها زلة أعذر له، وكلاهما مُفرِّط فيما أمر به». اهـ.

كذلك نقل الإجماع ابن عبد البر كما في «جامع بيان العلم وفضله» (٥٠٩) (صحيح الجامع):

«قال سليمان التيميّ: لو أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيه الشر كله» قال أبو عمر: هذا إجماع لا أعلم فيه خلافًا والحمد للَّه». اهـ.

وقال ابن القيم في «إغاثة اللهفان» (١/ ٢٠٢) عن الإمام أحمد بن حنبل قال:

«سمعت يحيى بن القطان يقول: لو أنَّ رجلًا عمل بكل رخصة، بقول أهل الكوفة في النبيذ، وقول أهل المدينة في السماع، وأهل مكة في المتعة، لكان فيه الشر كُلّه». اهـ.

* * *

«فصل»
[١٦]
«الإفتاء والاستفتاء»

وفيه مسائل:

● **المسألة (٢٧٨): تعريف الفتوى وصفة المفتي، وبيان خطورة الإفتاء:**

قال الأصفهاني في «المفردات في غريب القرآن» (ص٣٧٣):

«والفُتيا والفتوى: الجواب عمَّا يُشكِلُ من الأحكام، ويُقال: استفتيته فأفتاني بكذا، قال: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ [النساء: ١٢٧] وقال: ﴿فَٱسْتَفْتِهِمْ﴾ [الصافات: ١١]، وقال: ﴿أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى﴾ [النمل: ٣٢]». اهـ.

وقال ابن الأثير في «النهاية» (٣/ ٣٦٩):

«وفيه: «أنَّ أربعة نفر تَفَاتَوْا إليه ﷺ»؛ أي: تحاكموا، من الفتوى، يُقال: أفتاه في المسألة يُفْتيه إذا أجابه، والاسم الفتوى». اهـ.

وقال القرطبيِّ في «الجامع لأحكام القرآن» (٥/ ٢٧٥):

«﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ﴾؛ أي: يُبيِّن لكم حكم ما سألتم عنه». اهـ.

وقال أحمد بن حمدان الحنبلي في كتابه: «صفة الفتوى والمفتي والمستفتي» (ص: ٤):

«فإنه لمَّا كان المفتي هو المخبر بحكم اللَّه تعالى لمعرفته بدليله، وقيل: هو المخبر عن اللَّه بحكمه، وقيل: هو المتمكن من معرفة أحكام الوقائع شرعًا بالدليل مع حفظه لأكثر الفقه؛ عظم أمر الفتوى وخطرها، وقلَّ أهلها، ومن يخاف إثمها وخطرها، وأقدم عليها الحمقى والجهال، ورضوا فيها بالقيل والقال، واغتروا بالإمهال والإهمال، واكتفوا بزعمهم أنهم من العَدَد بلا عُدد، وليس معهم بأهليتهم خط أحد، واحتجوا باستمرار حالهم في المُدد بلا مدد، وغرهم في الدنيا كثرة الأمن والسلامة، وقلة الإنكار والملامة». اهـ.

وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١/ ١٦، ١٧، ٣٦):

«فقهاء الإسلام من دارت الفُتيا على أقوالهم بين الأنام، الذين خُصُّوا باستنباط الأحكام

وعَنَوْا بضبط قواعد الحلال والحرام، ولمَّا كان التبليغ عن اللَّه سبحانه يعتمد العلم بما يبلغ، والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلَّا لمن اتصف بالعلم والصدق، فيكون عالمًا بما يبلغ، صادقًا فيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضِيّ السيرة، عدْلًا في أقواله وأفعاله، متشابه السر والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله، وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا يُنكر فضله ولا يُجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السّنِيَّات، فكيف بمنصب التوقيع عن ربّ الأرض والسموات؟ فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يُعِدَّ له عُدَّته، وأن يتأهب له أهبته، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصّدع به، فإنَّ اللَّه ناصره وهاديه، وكيف وهو المنصب الذي تولَّاه بنفسه ربّ الأرباب، فقال تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ [النساء: ١٢٧]، وكفى بما تولَّاه اللَّه تعالى بنفسه شرفًا وجلالة، إذْ يقول في كتابه: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِۚ﴾ [النساء: ١٧٦] وليعلم المفتي عمَّن ينوب في فتواه، وليوقن أنه مسئول غدًا وموقوف بين يد اللَّه، والجرأة على الفتيا تكون من قلة العلم، ومن غزارته ووسعه، فإذا قل علمه أفتى عن كل ما يُسأل عنه بغير علم، وإذا اتّسع علمه اتسعت فتياه». اهـ.

وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ٣٠٥):

«المفتي هو الفقيه؛ لأنَّ من قامت به صفة جاز أن يشتق لها منها اسم فاعل، قال الصيرفي: وموضوع هذا الاسم لمن قام للناس بأمر دينهم، وعَلِمَ جُمَل عموم القرآن خصوصه، وناسخه ومنسوخه، وكذلك في السنن والاستنباط، ولم يوضع لمن علم مسألة وأدرك حقيقتها، فمن بلغ هذه المرتبة سمّوه هذا الاسم، ومن استحقه أفتى فيما استُفتي». اهـ.

- **المسألة (٢٧٩): شروط المُفتي:**

قال ابن حمدان في «صفة الفتوى والمفتي والمستفتي» (١٣/ وما بعدها):

«ومن صفته وشروطه: أن يكون مسلمًا، عدلًا، مكلفًا، فقيهًا، مجتهدًا، يقظًا صحيح الذهن والفكر والتصرف في الفقه وما يتعلق به، أمَّا اشتراط إسلامه وتكليفه وعدالته فبالإجماع؛ لأنه يخبر عن اللَّه تعالى بحكمه، فاعتبر إسلامه وتكليفه وعدالته؛ لتحصل الثقة، ويبنى عليه كالشهادة والرواية.

والعدل: من استمر على فعل الواجب والمندوب، والصدق، وترك الحرام والمكروه والكذب، مع حفظ مروءته، ومجانبة الرِّيَبْ والتهم، بجلب نفع ودفع ضرّ، فإن كان هذا

وصفه ظاهرًا، وجهل باطنه، ففي كونه عدلًا خلاف، وظاهر مذهبنا أنه ليس بعدل من يقول على اللَّه أو على رسوله أو غيرهما، أوْ جازف في أقواله وأفعاله مع إثمه بذلك أوْ إسقاط مروءته، وبالجملة كل ما يأثم بفعله مرة يفسق بفعله ثلاثًا، وإن كان كبيرة فَمَرَّةٌ، وكل ما أسقط المروءة أسقط العدالة إذا كثُر، وإن لم يكثر لم يأثم به.

فأمَّا الفقيه على الحقيقة: فهو من له أهلية تامة يمكنه أن يعرف الحكم بها إذا شاء معرفته جملة كثيرة، عرفها من أمهات مسائل الأحكام الشرعية الفروعية العملية بالاجتهاد والتأمل وحضروها عنده، فكل فقيه حقيقة مجتهد قاض؛ لأنَّ الاجتهاد: بذل الجهد والطاقة في طلب الحكم الشرعي بدليله، وكل مجتهد أصولي، فلهذا كان علم أصول الفقه فرضًا على الفقهاء، وقد ذكر ابن عقيل: أنه فرض عين، وقال العالمي الحنفي: إنه فرض عين على من أراد الاجتهاد والفتوى والقضاء، وفرض كفاية على غيرهم، وهو أوْلى إن شاء اللَّه تعالى، والمذهب أنه فرض كفاية كالفقه، قلت: نحمله على غير الثلاثة -الاجتهاد والفتوى والقضاء-؛ ولأنه به يعرف الدليل والتعليل والصحيح والفاسد والعليل والنبيل والرذيل، وكيفية الاستدلال والاستنباط والإلحاق والاجتهاد، والمجتهد والفتوى والمفتي والمستفتي، ومن يجوز له الاجتهاد والفتوى أو يجبان عليه أو يحرمان أو يندبان له، ومن يلزمه التقليد أو يمتنع عنه، وفيما يجوز أو يمتنع، ومن جهله -يعني أصول الفقه- كان حاكي فقه، وفرضه التقليد؛ ولهذا ذكره القاضي أبو يعلى، وابن أبي موسى، وابن البنا، وأبو بكر عبد العزيز في أوائل كتبهم الفروعية، وقال أبو البقاء العكبري: أبلغ ما يُتوصل به إلى إحكام الأحكام، اتقان أصول الفقه.

فأمَّا المجتهد مطلقًا: فهو من حفظ وفَهِمَ أكثر الفقه وأصوله وأدلته إذا كانت له أهلية تامة يمكنه معرفة أحكام الشرع فيها بالدليل، وسائر الوقائع إذا شاء، فإن كثرت إصابته صلح مع بقية الشروط أن يفتي ويقضي وإلَّا فلا.

والمجتهد أربعة أقسام: مجتهد مطلق، ومجتهد في مذهب إمامه، أو في مذهب إمام غيره، ومجتهد في نوع من العلم، ومجتهد في مسألة منه أو مسائل.

المجتهد المطلق وهو الذي ذكرناه آنفًا إذا استقل بإدراكه للأحكام الشرعية من الأدلة العامة والخاصة، وأحكام الحوادث منها، مع حفظه لأكثر الفقه، ولا يقلد أحدًا، ولا يتقيّد بمذهب أحد، وقيل: لا يشترط حفظه لفروع الفقه؛ لأنه فرع الاجتهاد، وفيه بُعْدٌ وقيل: يشترط فيمن يتأدَّى بفتواه فرض الكفاية.

ومن شرطه أن يعرف من الكتاب والسنَّة ما يتعلق بالأحكام، وحقيقة ذلك ومجازه، وأمره ونهيه، ومجمله ومبيّنه، ومحكمه ومتشابهه، وخاصة، وعامه، ومطلقه، ومقيّده، وناسخه، ومنسوخه، والمستثنى، والمستثنى منه، وصحيح السنَّة من ذلك وسقيمها، وتواترها، وآحادها، ومرسلها، ومسندها، ومتصلها، ومنقطعها، ويعرف الوفاق والخلاف في مسائل الأحكام الفقهية في كل عصر، والأدلة والشبهة والفرق بينهما، والقياس وشروطه، وما يتعلق بذلك، والعربية المتداولة بالحجاز والشام واليمن والعراق ومن حولهم من العرب، ولا يضر جهله ببعض ذلك لشبهة أو إشكال، لكن يكفيه معرفة وجوه دلالة الأدلة وكيفية أخذ الأحكام من لفظها ومعناها.

ومن زمن طويل عدم المجتهد المطلق، مع أنه الآن أيسر منه في الزمن الأول؛ لأنَّ الحديث والفقه دُوِّنا، وكذا ما يتعلق بالاجتهاد من الآيات والآثار وأصول الفقه والعربية وغير ذلك، ولكن الهمم قاصرة، والرغبات فاترة، ونار الجدّ والحذر خامدة؛ اكتفاء بالتقليد، واستغناء من التعب الوكيد، وهربًا من الأثقال، وأربًا في تمشية الحال وبلوغ الآمال، ولو بأقل الأعمال، وهو فرض كفاية قد أهملوه وملّوه ولم يعقلوه ليفعلوه.

وقيل: المفتي: هو من تمكن من معرفة أحكام الوقائع على يسر من غير تعلم آخر، [ثُمَّ ذكر بقية الأقسام الأربعة فقال:] فمن أفتى وليس على صفة لا يعرف الصواب وضده، فهو كالأعمى الذي لا يقلد البصير فيما يعتبر له البصر؛ لأنه بفقد البصر لا يعرف الصواب وضده: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُوْلَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبۡعُوثُونَ ۝٤ لِيَوۡمٍ عَظِيمٖ﴾ [المطففين: ٤].

قال ابن الجوزي: يلزم ولي الأمر منعهم كما فعل بنو أمية، ومن تصدَّى للفُتيا ظانًا أنه من أهلها فليتهم نفسه، وليتق ربه، فإنَّ الماهر في علم الأصول أو الخلاف أو العربية دون الفقه يحرم عليه الفتيا لنفسه ولغيره؛ لأنه لا يستقل بمعرفة حكم الواقعة من أصول الاجتهاد؛ لقصور آلته، فلا يحتج بقوله في ذلك، وينعقد الإجماع دونه على أصح المذهبين». اهـ.

ذكر السمعاني شروط الاجتهاد، فذكر العدالة وكونه من أهل الاجتهاد وقال كما في «قواطع الأدلة» (٢/ ٣٥٣):

«**والشرط الثالث**: أن يكون ضابطًا لنفسه من التسهيل، كافًّا لها عن الترخيص حتى يقوم بحق اللَّه تعالى في إظهار دينه، ويقوم بحق مستفتيه، وللمتسهل حالتان:

إحديهما: أن يتسهل في طلب الأدلة وطرق الأحكام، ويأخذ بمبادئ النظر وأوائل الفكر، فهذا مقصّر في حق الاجتهاد، فلا يحل له أن يفتي، ولا يجوز أن يُسْتفتى، وإن جاز أن يكون ما أجاب به حقًّا؛ لأنه غير مستوف لشروط الاجتهاد؛ لجواز أن يكون الصواب مع

استيفاء النظر في غير ما اختلف فيه.

والحالة الثانية: أن يتسهّل في طلب الرخص وتأويل الشُّبه ومعنى النظر؛ ليتوصل إليها ويتعلق بأضعفها، وهذا متجوّز في دينه معتد في حق اللَّه تعالى أو غارّ لمستفتيه عادل عمَّا أمر اللَّه سبحانه به في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٨٧] وهو في هذه الحالة أعظم مأثمًا منه في الأوْلى؛ لأنه في الحالة الأولى مقصر، وفي الثانية معتد، وإن كان في الحالتين آثمًا متجوّزًا، وكما لا يجوز أن يطلب الرخص والشُّبه، كذلك لا يجوز أن يطلب التغليظ والتشديد، وليعدل في الجواب إلى ما يوجبه صحة النظر من الحكم الذي تقتضيه الأدلة الصحيحة، فإن دلت على التغليظ أصاب، وإن دلت على الترخيص أصاب، وإن كان للتغليظ وجه في الاجتهاد أمسك عن ذكره.

فهذه الشروط التي يجب أن يكون عليها المُفتي، فإن أخل بها لم يحل للفتيا ولا يحل لسائل علم بحاله أن يستفتيه، فإذا علم المفتي جنسًا من العلم بدلائله وأصوله، وقصّر فيما سواه، كعلم الفرائض وعلم المناسك، لم يجز أن يفتي في غيره.

- **[الفرق بين القاضي والمفتي الإلزام وعدمه ودرجة الخطورة:]**

ويُلزم الحاكم -يعني: القاضي- من الاستظهار في الاجتهاد أكثر ممَّا يلزم المفتي، ويأثم بالتسهيل وطلب الترخيص أكثر ممَّا يأثم المفتي، وإن كان كل واحد منهما مأمورًا بإمعان النظر، واجتناب الرّخص؛ لأنَّ في القضاء إلزامًا ليس في الفتيا، ويجب فيه ما لا يجب في الفتيا فافترقا». اهـ.

قلت: لذلك زاد بعض أهل العلم قيدًا في تعريف المفتي بكون حكمه غير نافذ إلزامًا.

قال ابن القيم في «الإعلام» (١/ ٣٧- ٣٩):

«المفتي أقرب إلى السلامة من القاضي؛ لأنه لا يُلزم بفتواه، وإنَّما يُخبر بها من استفتاه، فإن شاء قبل قولهم وإن شاء تركه، وأمَّا القاضي فإنه يُلزم بقوله، فيشترك هو والمفتي في الإخبار عن الحكم، ويتميّز القاضي بالإلزام والقضاء، فهو من هذا الوجه خطره أشد.

وأمَّا المفتي، ففي سنن أبي داود من حديث مسلم بن يسار قال: سمعت أبا هريرة يقول: قال رسول اللَّه ﷺ: «**من قال عليَّ ما لم أقلْه فليتبوّأ بيتًا في جهنم، ومن أفتى بغير علم كان إثمه على من أفتاه، ومن أشار على أخيه بأمر يعلم الرشد في غيره فقد خانه**»[١].

---

(١) رواه الحاكم في «المستدرك» (٣٤٩- ٣٥٠)، وصححه ووافقه الذهبي، وابن ماجه في مقدمة سننه (٥٣)، =

فكل خطر على المفتي فهو على القاضي، وعليه من زيادة الخطر ما يختص به، ولكن خطر المفتي أعظم من جهة أخرى، فإنَّ فتواه شريعة عامة تتعلق بالمستفتي وغيره، وأمَّا الحاكم فحكمه جزئي خاص لا يتعدّى إلى غير المحكوم عليه وله: فالمفتي يفتي حكمًا عامًا كُلّيًا: أنَّ من فعل كذا ترتب عليه كذا، ومن قال كذا لزمه كذا، والقاضي يقضي قضاء معينًا على شخص معين، فقضاؤه خاص ملزم، وفتوى العالم عامة غير ملزمة، فكلاهما أجره عظيم وخطره كبير». اهـ.

قال السمعاني في «القواطع» (٢/ ٣٦٢): موضّحًا علة إلزام حكم القاضي:

«لأنَّ الحاكم منصوب لقطع الخصومات، فلو كان الخَصْمُ مُخيَّرًا بين الدخول تحت حكمه وترك الدخول لم تنقطع الخصومة أبدًا». اهـ.

وروى الخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢/ ١٥٦- ١٥٧) عن الشافعي أنه قال:

«لا يحل لأحد أن يُفتي في دين اللَّه إلَّا رجلًا عارفًا بكتاب اللَّه بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله، وتنزيله، ومكيّه ومدينّه، وما أريد به، وفيما أُنزل، ثُمَّ يكون بعد ذلك بصيرًا بحديث رسول اللَّه ﷺ بالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث ما عرف من القرآن، ويكون بصيرًا باللغة، بصيرًا بالشعر وبما يحتاج إليه للعلم والقرآن، ويستعمل مع هذا الإنصاف، وقلة الكلام، ويكون بعد هذا مُشْرفًا على اختلاف أهل الأمصار، وتكون له قريحة[1] بعد هذا، فإذا كان هكذا فله أن يتكلم ويُفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فله أن يتكلم في العلم ولا يُفتي». اهـ ثُمَّ روى مثله عن الإمام أحمد بن حنبل.

- **المسألة (٢٨٠): اعتماد المفتي على الكتاب والسنَّة:**

قال الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (٢/ ١٦٣- ١٦٤):

«أخبرنا . . . . . عن الضحاك قال: لَقِي ابنُ عمر جابر بن زيد وهو يطوف الكعبة فقال: «يا جابر! إنك من فقهاء البصرة وإنك تُستفتى، فلا تفتين إلَّا بقرآن ناطق أو سنة ماضية، فإنك إن فعلت ذلك وإلَّا فقد هلكت وأهلكت.

= وأبو داود في «سننه» (٣٦٥٧)، ورواه الخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢/ ١٥٥)، والبخاري في الأدب المفرد (٢٥٩)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠/ ١١٢، ١١٦).

(١) قال الراغب في «المفردات» (ص٤٠١): «واقترحت بئرًا استخرجت منه ماء قَرَاحًا ونحوه: أرض قراح؛ أي: خالصة، والقريحة حيث يُسْتَنْفَرُ فيه الماء المُستنبط، ومنه استعير قريحة الإنسان». اهـ
والمراد حسن استنباط المعاني والأحكام والعلل من الأدلة الشرعية.

أخبرنا . . . . عن أبي نضرة قال: قدم أبو سلمة -وهو ابن عبد الرحمن- فنزل دار أبي بشير، فأتيت الحسن فقلت: إنَّ أبا سلمة قَدِم وهو قاضي المدينة وفقيههم، انطلق بنا إليه، فأتيناه، فلمَّا رأى الحسن قال: من أنت؟ قال: أنا الحسن بن أبي الحسن، قال: ما كان بهذا المِصْرِ أحد أحب إليَّ أن ألقاه منك، وذلك أنه بلغني أنك تفتي النَّاس، فاتق اللَّه يا حسن، وأفْتِ النَّاس بما أقول لك: أفتهم بشيء من القرآن قد علمته، أو سنةٍ ماضية قد سنَّها الصالحون والخلفاء، وانظر رأيك الذي هو رأيك فألقه».

أخبرني . . . . . سمعت عبد اللَّه بن المبارك يقول: «ليكن الذي تعتمد عليه الأثر، وخذ من الرأي ما يُفسّر لك الحديث». اهـ.

قلت: روى أبو نعيم في حلية الأولياء (٥٨٣٨):

«**سُئل الشعبي عن مسألة فقال:** قال فيها عمر بن الخطاب كذا، وقال علي بن أبي طالب كذا، فقال للشعبي: ما ترى؟ قال: ما تصنع برأيي بعد قولهما، إذا أخبرتك برأيي فَبُلْ عليه».

فرحم اللَّه الإمام الشعبيَّ؛ فإنهم لما اقتدوا بمن قبلهم، جعلهم اللَّه أئمة لمن بعدهم، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وصحبه ﵃، وقد فصّلت القول في كتابي: «**مقدمة سلفية بين يدي علم أصول الفقه**» في هذا الشأن فارجع إليه إن شئت.

- **المسألة (٢٨١): أجهل النّاس بالفتوى أسرعهم إليها وأعلمهم أسكتهم:**

عقد الخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢/ ١٦٥/ وما بعدها):

«باب الزجر عن التسرّع إلى الفتوى مخافة الزلل» قال: «قال اللَّه تبارك وتعالى: ﴿سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩]، وقال تعالى: ﴿لِّيَسْـَٔلَ ٱلصَّٰدِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٨]، وكانت الصحابة -رضوان اللَّه عليهم- لا تكاد تُفتي إلَّا فيما نَزَل ثِقة منهم أنَّ اللَّه تعالى يُوَفِّق عند نزول الحادثة للجواب عنها، وكان كل واحد منهم يودّ أنَّ صاحبه كفاه الفتوى أخبرنا . . . . . عن البراء بن عازب قال: «رأيت ثلاث مائة من أهل بدر ما منهم من أحد إلَّا وهو يحب أن يكفيه صاحبه الفتوى».

أخبرنا . . . . . سمعت الشافعي يقول: «ما رأيت أحدًا جمع اللَّه فيه من آلة الفُتيا ما جمع في ابن عُيَيْنة، أسْكت عن الفتيا منه».

أخبرنا . . . . . سمعت إسحاق بن راهويه يقول: قال ابن عيينة:

«أعلم النَّاس بالفتوى أسكتهم فيه، وأجل النَّاس بالفتوى أنطقهم فيه».

قلت -الخطيب-: وقلَّ من حَرَص على الفتوى وسابق إليها وثابَرَ عليها إلَّا قل توفيقه واضطرب في أمره، وإذا كان كارهًا لذلك غير مختار له، ما وَجَدَ مندوحة عنه، وقدر أن يُحيل الأمر فيه على غيره، كانت المعونة له من اللَّه أكثر، والصلاح في فتواه وجوابه أغلب، وقد قال النَّبِيّ لعبد الرحمن بن سَمُره، فيما أخبرنا . . . . عن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال لي رسول اللَّه ﷺ: «**يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة، فإنك إنْ أعطيتها عن مسألة وُكِلْت إليها، وإنْ أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها**»[1].

فإن قال قائل: فقد قال علي بن أبي طالب: «سلوني قبل أن تفقدوني؟» قيل له: الخبر عنه بذلك معروف، أخبرناه. . . . عن أبي الطفيل قال: شهدت عليا وهو يخطب وهو يقول: «سلوني، واللَّه لا تسألوني عن شيء يكون إلى يوم القيامة إلَّا حدثتكم به».

. . . . . **وبإسناده قال**: قال عليّ: «سلوني عن كتاب اللَّه، فواللَّه ما من آية إلَّا أنّي أعلم أبليل نزلت أم بنهار، أم في سهل أم في جبل».

وأخبرنا . . . . . عن سعيد بن المسيب قال: «لم يكن أحد من أصحاب النَّبِيّ ﷺ يقول: سلوني، إلَّا علي بن أبي طالب عليه السلام».

قال الشيخ أبو بكر الحافظ رحمه الله: قلت: وإنَّما كان يقول هذا القول وقد انتهى الأمر إليه، وتعيّنت الفتوى عليه، وانقرضت الفقهاء من الصحابة سِوَاه، وحَصَل في جمع أكثرهم عامة، ولولا ذاك ما بُلِيَ بما بُلِيَ به، ألا ترى أنه لم يقل هذا في عهد أبي بكر، ولا في عهد عمر؛ لأنه قد كان في ذلك الوقت جماعة يكْفون أمر الفتوى، ثُمَّ مِنْ أين بعد عليّ مثلُه حتى يقول ذلك القول؟!

أخبرنا . . . . . سمعت بشرًا -يعني: ابن الحارث- يقول: «من أحب أن يُسأل فليس بأهل أنْ يُسْأل»، أخبرنا . . . . . عن عطاء بن السائب قال: «أدركت قومًا إنْ كان أحدهم ليسأل عن الشيء، فيتكلم وإنه ليُرْعَدُ».

أنا . . . . . سمعت أبا حنيفة يقول: «من تكلم في شيء من العلم وتقلَّده وهو يظن أنَّ اللَّه لا يسأله عنه: كيف أفتيت في دين اللَّه؟ فقد سَهُلَتْ عليه نفسه ودينه، لولا الفَرَق من اللَّه أن يضيع العلم ما أفتيت أحدًا، يكون له المهنأ وعليَّ الوزر؟»

أنا . . . . . سعد ثنا مالك بن أنس، قال: فحدثني ربيعة قال: قال لي ابنُ خلدة -وكان

(١) متفق عليه: البخاري (٦٦٢٢)، ومسلم (١٦٥٢).

نعم القاضي-: «يا ربيعة! أراك تفتي النَّاس -[في رواية:] أرى النَّاس قد أحاطوا بك، فإذا سألك الرجل عن مسألة، فلا تكن هِمَّتُك أن تخلّصه، ولكن لتكن هِمّتك أن تُخلّص نفسك». ». اهـ.

● **المسألة (٢٨٢): العامي الذي نزلت به نازلة ولم يجد من يفتيه:**

قال ابن القيم في «الإعلام» (٤/ ٤٦٠) الفائدة (٣٤):

«إذا نزلت بالعامِّي نازلة وهو في مكان لا يجد من يسأله عن حكمها، ففيه طريقان للنَّاس: أحدهما: أنَّ له حكم ما قبل الشرع على الخلاف في الخطر والإباحة والوقف؛ لأنَّ عدم المرشد في حقه بمنزلة عدم المرشد بالنسبة إلى الأمة، والطريقة الثانية: أنه يُخرّج على الخلاف في مسألة تعارض الأدلة عند المجتهد هل يعمل بالأخف أو بالأشدّ أو يتخير؟ والصواب أنه يجب عليه أن يتقي اللَّه ما استطاع، ويتحرى الحق بجهده ومعرفة مثله، وقد نصب اللَّه تعالى على الحق أمارات كثيرة، ولم يسوّ اللَّه ﷻ بين ما يحبه وبين ما يسخطه من كل وجه بحيث لا يتميّز هذا من هذا، ولابدَّ أنَّ تكون الفطر السليمة مائلة إلى الحق مؤثرة له، ولابدَّ أن يقوم لها عليه بعض الأمارات المرجّحة ولو بمنام أو إلهام، فإن قُدّر ارتفاع ذلك كله وعدمت في حقه جميع الأمارات فهنا يسقط التكليف عنه في حكم هذه النازلة، ويصير بالنسبة إليها كمن لم تبلغه الدعوة، وإن كان مكلّفًا بالنسبة إلى غيره، فأحكام التكليف تتفاوت بحسب التمكّن من العلم والقدرة، واللَّه أعلم». اهـ.

قلت: وهناك ربط بين مسائل التقليد ومسائل الاستفتاء، ومسائل الاجتهاد والإفتاء، وهذا ظاهر بيّن؛ لذلك اتصلت مسائل الفصلين، وما قيل في التقليد مكمل هنا، لذلك اقتصر بعض الأصوليين على باب الاجتهاد والتقليد ولم يذكر الفتوى والمستفتي.

❊ ❊ ❊

«فصل»

[١٧]

«ترتيب الأدلة والتعادل والتعارض والترجيح»

وفيه مسائل:

• **المسألة (٢٨٣): تعريف الترتيب والتعادل والتعارض والترجيح والدليل عليها والقصد منها:**

قال السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/ ٤٠٤):

«فصل في معرفة الترجيح بين الأخبار المتعارضة: اعلم أنه إذا تعارض خبران فلا يخلو: إمَّا أن يمكن الجمع بينهما أو يمكن ترتيب أحدهما على الآخر في الاستعمال، فإنه يفعل أيضًا، فإن لم يمكن وأمكن نسْخ أحدهما بالآخر فإنه يفعل، فإن لم يكن رجح أحدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح، ومثال الخبرين المتعارضين الذي يمكن استعمالهما، ما روي أنَّ النَّبِيّ ﷺ قال: «**أيّما إهاب دبغ فقد طهر**»[١]، وقال النَّبِيّ ﷺ: «**لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب**»[٢] فيحمل الحظر على ما قبل الدباغ، والإباحة على ما بعد الدباغ، فيستعمل السُّنَّتان على الوجه الممكن، ولأنه يطرح أحدهما بالآخر.

وأمَّا ترتيب أحد الخبرين على الآخر فهو مثل الخاص والعام إذا تعارضا يرتب العام على الخاص، وقد ذكرنا هذه المسألة، وأمَّا الناسخ والمنسوخ، وأمَّا الترجيح لأحد الخبرين على الآخر فيدخل من جهة الإسناد ويدخل من جهة المتن». اهـ.

وقال المرداوي في (التحبير شرح التحرير» (٨/ ٤١١٩/ وما بعدها):

---

(١) رواه مسلم (١٠٥/ ٣٦٦).

(٢) رواه أبو داود في «سننه» (٤١٢٨)، وأحمد في «المسند» (١٨٨٠٥)، والترمذي (١٧٢٩)، وقال: حديث حسن، وابن ماجه (٣٦١٣) قال الترمذي «وليس العمل على هذا عند أكثر أهل العلم، وكان أحمد بن حنبل يذهب إلى هذا الحديث، ثُمَّ تركه أحمد لما اضطربوا في إسناده»، وحكم باضطرابه وضعفه المنذري في «مختصر السنن» (٧/ ٢٣٠)، وضعفه ابن أبي حاتم والخطابي والبيهقي وانظر «نيل الأوطار» (ح٦٠).

«باب ترتيب الأدلة والتعادل والتعارض والترجيح: اعلم أنَّ هذا الباب من موضوع النظر للمجتهد وضروراته؛ لأنَّ الأدلة الشرعية متفاوتة في مراتب القوة، فيحتاج المجتهد إلى معرفة ما يقدم منها وما يؤخر، لئلا يأخذ بالأضعف منها مع وجود الأقوى فيكون كالمتيمم مع وجود الماء.

اعلم أنه لما كان الباب مقصودًا لترتيب الأدلة وتعادلها وتعارضها وترجيحها، وجب الكشف عن حقيقة الترتيب وغيره؛ لأنها شروط في الاجتهاد، والحكم عليها بالشرطية يستدعي سبق تصور ماهيتها؛ إذْ التصديق أبدًا بالتصور، ولما كان الترتيب مصدر رتب يرتّب ترتيبًا عرفناه بمصدر مثله وهو الجعل.

• **فالترتيب**: جعل كل واحد من شيئين فأكثر في رتبته التي يستحقها، فقوله «كل واحد من شيئين فأكثر»؛ لأنَّ الترتيب قد يكون بين شيئين فقط، وقد يكون في أكثر، ورتبته؛ أي: موضعه أو منزلته التي يستحق جعلها فيها بوجوه من الوجوه، وقد ذكر الفقهاء ترتيب الأقارب في نفقاتهم وفطرهم وولايتهم في النكاح، وإرثهم، وغيرها باعتبار القُرْب.

• **والتعارض**: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة ولو بين عامَّيْن في الأصح، وذلك إذا كان أحد الدليلين يدلُّ على الجواز والدليل الآخر يدلُّ على المنع، فدليل الجواز يمنع التحريم، ودليل التحريم يمنع الجواز، فكل منهما مقابل الآخر ومعارض له ومانع له، ويجوز تعارض عامين عند أكثر العلماء، وقد خص الإمام أحمد: نهيه ﷺ عن الصلاة بعد الصبح والعصر[(١)]، بقوله ﷺ: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**»[(٢)].

• **فإذا لم يكن الجمع بين الدليلين المتعارضين[(٣)] فذلك محل التعادل والترجيح**:

• **فالتعادل**: عبارة عن تساوي الدليلين المتعارضين بحيث لا يكون في أحدهما ما يرجّحه على الآخر، إذا علم ذلك، فالتعادل بين قطعيين ممتنع قطعًا سواءً كانا عقليين أو نقليين، أو أحدهما عقليًّا والآخر نقليًّا، إذْ لو فُرض ذلك لزم اجتماع النقيضين أوْ ارتفاعهما، وترجيح أحدهما على الآخر محال، فلا مدخل للترجيح بين الأدلة القطعية؛ لأنَّ الترجيح فرع التعارض ولا تعارض فيها فلا ترجيح، ومثل ذلك القطعي والظنِّي، أعني أنه لا تعادل بينهما ولا تعارض لانتفاء الظن؛ لأنه يستحيل وجود ظن في مقابلة يقين خلافه،

---

(١) رواه البخاري (٥٨٤)، ومسلم (٨٢٥).

(٢) رواه مسلم (٣١٤/ ٦٨٤)، والبخاري (٥٩٧).

(٣) قال الزركشي في «البحر» (٦/ ١٠٩): «حقيقة التعارض: تفاعل من العُرْض بضم العين، وهو الناحية والجهة، وكأنَّ الكلام المتعارض يقف بعضه في عُرض بعض أي: ناحيته وجهته، فيمنعه من النفوذ إلى حيث وُجّه». اهـ.

فالقاطع هو المعمول به، والظن لغو، وكذلك لا يتعارض حكم مجمع عليه مع حكم آخر ليس مجمعًا عليه.

• **والترجيح**: تقوية أحد أمارتين على أخرى لدليل[1]، ولا يقع الترجيح إلَّا مع وقوع التعارض، فحيث انتفى التعارض انتفى الترجيح، فالترجيح فرع التعارض مرتب على وجودة، واعلم أنه لا تعارض في الحقيقة في حُجَج الشرع؛ ولهذا أخّر ما أمكن، قال أبو بكر الخلال من أئمة أصحابنا المتقدمين:

• **لا يجوز أن يوجد في الشرع خبران متعارضان ليس مع أحدهما ترجيح يُقدم فأحد المتعارضين باطل**: إمَّا لكذب ناقل، أو خطأ بوجه من النقليات، أو خطأ الناظر في النظريات، أو لبطلان حكمه بالنسخ. انتهى.

وقال إمام الأئمة أبو بكر بن خزيمة: «لا أعرف حديثين صحيحين متضادَّيْن، فمن كان عنده شيء منه فليأتني به لأؤلف بينهما»، وكان من أحسن النَّاس كلامًا في ذلك، نقله العراقي في: «شرح ألفية الحديث».

• **وحدّ الترجيح**: تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى بدليل فيعلم الأقوى فيعمل به.

قال ابن مفلح: «هو اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضها»، وقال بعضهم: المراد بوصف فلا يرجح نص ولا قياس ولا مثله. انتهى.

فالترجيح: فعل المرجّح الناظر في الدليل، وهو تقدم إحدى الأمارتين الصالحتين للإفضاء إلى معرفة الحكم لاختصاص تلك الأمارة بقوة في الدلالة، كما لو تعارض الكتاب والإجماع في حكم، فكل منهما طريق يصلح لأن يُعرف به الحكم، لكن الإجماع اختص بقوة على الكتاب من حيث الدلالة.

• **واعلم أنَّ العمل بالراجح فيما له مُرجّح هو قول جماهير العلماء، لإجماع الصحابة**، فقد رجّحت الصحابة قول عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين: «فعلته أنا ورسول اللَّه ﷺ»[2]، على ما رواه الجماعة عن النَّبِيّ ﷺ: «**إنَّما الماء من الماء**»[3]؛ لكونها أعرف بذلك منهم.

قال الطوفي: العمل بالأرجح متعيّن عقلًا وشرعًا، وقد عملت الصحابة بالترجيح

---

(١) زاد الزركشي في «البحر» (٦/ ١٣٠): «والترجيح: مأخوذ من رجحان الميزان». اهـ.

(٢) أصله متفق عليه: البخاري (٢٩١)، ومسلم (٣٤٨، ٣٤٩)، ولفظه عند الترمذي (١٠٨- ١٠٩) في «سننه»، وابن ماجه (٦٠٨)، قال الترمذي (١٠٩): حديث حسن صحيح.

(٣) رواه مسلم (٣٤٣).

مجمعين عليه، والترجيح دأب العقل والشرع حيث احتاج إليه». اهـ.

وقال نجم الدين في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٦٧٣/ وما بعدها):

«القول في ترتيب الأدلة والترجيح: قد يُعرض للأدلة التعارض والتكافؤ، فتصير بذلك كالمعدومة، فيحتاج إلى إظهار بعضها بالترجيح ليعمل به، وإلَّا تعطلت الأدلة والأحكام، فهذا الباب ممَّا يتوقف عليه الاجتهاد توقّف الشيء على جزئه أو شرطه.

وأسباب الترتيب والتفاوت في المراتب متعددة، فقد يستحق الشيء التقديم من جهة قوّته أو قُرْبه أو حُسْنه أو خاصّية فيه، وقد يستحق الإنسان التقديم تارة لشجاعته، وتارة لعلمه، وتارة لجاهه، وتارة لدينه، وتارة لجماله، وغير ذلك من الجهات.

- **فالإجماع مُقدّم على باقي أدلة الشرع: لوجهين:**

أحدهما: كونه قاطعًا معصومًا من الخطأ بشهادة المعصوم له ﷺ بذلك كما سبق في بابه، بخلاف باقي الأدلة.

الثاني: كونه آمنًا من النسخ والتأويل، بخلاف باقي الأدلة، فإنَّ النسخ يلحقها، والتأويل يتجه إليها، وقد سبق الدليل على أنَّ النسخ لا يلحق الإجماع، وأمَّا التأويل فإنه لا يلحق إلَّا ما كانت دلالته ظاهرة والإجماع قاطع، فصار في عدم لحوق التأويل له كالنصوص في مدلولها لا تقبل التأويل.

- **ثُمَّ الكتاب، ويُساويه مُتواتر السنَّة لقطعيتهما**: أي: ثُمَّ الكتابُ مُقدَّم في الدلالة بعد الإجماع، ويساوي الكتاب في ذلك متواتر السنَّة؛ لأنهما جميعًا قاطعان من جهة المتن، ولذلك جاز نسخ كل واحد منهما بالآخر.

- **ثُمَّ خبر الواحد مقدّم بعد الكتاب والسنَّة المتواترة، ثُمَّ القياس بعد خبر الواحد.**

والتصرف في الأدلة من حيث العموم والخصوص والإطلاق والتقييد ونحوه: من حمل المجمل على المبين، وأشباه ذلك سبق في أبوابه.

والغرض من هذا الكلام: أنَّ المجتهد له وظائف وهي: ترتيب الأدلة والتصرّف فيها، وترجيح بعضها على بعض عند التعارض، وهذا نوع من التصرف فيها؛ لأنَّ التصرف هو التنقل في الأزمنة والأحوال، وهذا تنقل في أحوال الأدلة من حال إلى حال.

- **[الفرق بين الترجيح والرجحان:]**

اعلم أنَّ الترجيح والرجحان قد يلتبسان، فالترجيح: فعل المرجح الناظر في الدليل،

وهو: تقديم أحد الطرفين الصالحين للإفضاء إلى معرفة الحكم لاختصاص ذلك الطريق بقوة في الدلالة، كما إذا تعارض الكتاب والإجماع في حكم، والعام والخاص، أو قياس العِلَّة والشبه، فكل واحد منهما طريق يصلح لأن يُعرف به الحكم، لكنَّ الإجماع اختص بقوة على الكتاب من حيث الدلالة، وكذا الخاص على العام، وقياس العلة على الشبه مقدم لذلك.

والرجحان: صفة قائمة بالدليل، أوْ مُضافة إليه، وهي كون الظن المستفاد منه أقوى من غيره، كالمستفاد من قياس العلة بالنسّبة إلى قياس الشبه، ومن الخاص بالنسبة إلى العام، **فالترجيح فِعْل المرجِّح، والرجحان صفة الدليل.**

ويظهر لك الفرق بينهما أيضًا من جهة التصريف اللفظي، فإنك تقول: رجَّحت الدليل ترجيحًا فأنا مرجِّح، والدليل مُرَجَّح بفتح الجيم، وتقول رجَحَ الدليل رجحانًا فهو راجح، ألا ترى أنك أسندت الترجيح إلى نفسك إسناد الفعل إلى الفاعل، وأسندت الرُّجحان إلى الدليل، كذلك كان الترجيح وصف المستدل، والرجحان وصف الدليل.

- [**الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ**:]

فهذه الطريقة التصريفية مُفيدة في معرفة رسوم بعض الأشياء، ولما أهملها أوْسَهَا عنها بعض المتأخرين وَهِمَ في الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ، والفرق بينهما: أنَّ دلالة اللفظ صفة له، وهي كونه حيث يُفيد مراد المتكلم به، أوْ إفادته مراد المتكلم، كأن يقول: عجبت من دلالة اللفظ، ومِنْ: إن دلَّ اللفظ، فإذا فسّرتها بأن والفعل اللذين يَنْحَلُّ إليهما المصدر، كان الفعل مسندًا إلى اللفظ إسناد الفاعلية، والدلالة باللفظ صفة للمتكلم وفعله، وهي إفادة المتكلم من اللفظ ما أراد منه؛ لأنك تقول: عجبت من دلالة فلان بلفظه، ومن أنْ دلَّ فلان بلفظه على كذا، فيُسند ذلك إلى فلان وهو المتكلم لا إلى اللفظ فافْهَمْ هذا.

- [**الدليل على العمل بالترجيح**:]

العمل بالأرجح متعين عقلًا وشرعًا، وقد عمل الصحابة بالترجيح مُجْمِعِين عليه، وقد نصَّ الشارع على اعتباره حيث قال النَّبِيّ ﷺ: «**يؤم القوم أقرؤهم لكتاب اللَّه ﷻ**» الحديث[1]، فهذا تقديم للأئمة في الصلاة بالترجيح، ولما بعث بعض السرايا استقرأهم

(١) رواه مسلم في «صحيحه» (٦٧٢)، (٦٧٣)، ومرَّ من كلام المرداوي دليل آخر عند عنوان: «حد الترجيح»، وقال أيضًا (٨/ ٤١٥٢): «ويجب تقديم الراجح إجماعًا». اهـ. ونقل الإجماع أيضًا الزركشي في «البحر» (٦/ ١٣٠).

القرآن، فوجد فيهم رجلًا يحفظ سورة البقرة ليس فيهم مَنْ يحفظها غيره فأمَّره عليهم[١] ترجيحًا له بحفظها، ولما كثر القتلى يوم أُحد أمر بدفن الجماعة في القبر الواحد وقال: «**قدموا أكثرهم قرآنًا**»[٢]، وبالجملة فالترجيح دأب العقل والشرع حيث احتاج إليه.

والتزام الترجيح في البيّنات حجّة؛ لأنَّ إحدى البيّنتين إذا اختصّت بما يُفيد زيادة ظن صارت الأخرى كالمعدومة إذْ المرجوح مع الراجح كذلك». اهـ.

- **بيان القصد من الترجيح:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ١٠٨):

«التعادل والترجيح، والقصد منه: تصحيح الصحيح وإبطال الباطل.

اعلم أنَّ اللَّه تعالى لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة؛ بل جعلها ظنّية قصدًا للتوسيع على المكلفين؛ لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل عليه، وإذا ثبت أنَّ المعتبر في الأحكام الأدلة الظنّية، فقد تعارض بعارض في الظاهر بحسب جلائها وخفائها، فوجب الترجيح بينهما والعمل بالأقوى، والدليل على تعيين الأقوى: أنه إذا تعارض دليلان أو أمارتان فإمَّا أن يعملا جميعًا، أو يلغيا جميعًا، أو يعمل بالمرجوح والراجح وهذا متعيّن». اهـ.

- **المسألة (٢٨٤) قاعدة كلية في كيفية تناول النصوص عند التعارض:**

قال نجم الدين في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٦٨٧/ وما بعدها):

«اعلم أنه لما بيّن أن موارد الترجيح، وهو الذي يرد عليه الترجيح هو الألفاظ المسموعة والمعاني المعقولة، شرع الآن يُبيّن ما هي، وما يتعلق بتعارضها والجمع بينها، فالألفاظ المسموعة هي نصوص الكتاب والسنَّة بالاستقراء، **فإذا تعارض نصّان، فإمَّا أن يُجهل تاريخهما أو يُعلم، فإن جُهل قدّمنا الأرجح منهما ببعض وجوه الترجيح، وإن عُلم تاريخهما، فإمَّا أن يُمكن الجمع بينهما بوجه من وجوه الجمع أوْ لا، فإنْ أمكن جُمع بينهما من حيث يصح الجمع؛ إذْ الواجب اعتبار أدلّة الشرع جميعها ما أمكن، وإن لم يمكن الجمع**

(١) رواه الترمذي في «سننه» (٢٨٧٦)، وقال: حديث حسن، والحاكم في «المستدرك» (٢٠٧١)، وصححه ووافقه الذهبي، وابن ماجه (٢١٧).

(٢) رواه الترمذي في «سننه» (١٧١٣)، وقال: حديث حسن صحيح، وأبو داود (٣٢١٥) في «السنن»، وابن ماجه (١٥٦٠)، والنسائي في «الصغرى» (٢٠١٤- ٢٠١٦).

بينهما فالثاني ناسخ إن صح سندهما، أو أحدهما كذب إن لم يصح سنده، إذْ لا تناقض بين دليلين شرعيّيْن؛ لأنَّ الشارع حكيم، والتناقض يُنافي الحكمة، فأحد المتناقضين يكون باطلًا، إمَّا لكونه منسوخًا، أو لكذب ناقله، أوْ لخطئه بوجه ما من وجوه تصحيف أوْ وَهْمٍ أو غير ذلك في النقليّات، أوْ لخطأ الناظر في النظريات، كالإخلال بشكل القياس أوْ شرطه أو نحو ذلك، وبالجملة: فالنّصان إمَّا أن لا يصح سندهما فلا اعتبار بهما، أوْ يصح سند أحدهما فقط فلا اعتبار بالآخر فلا تعارض، أوْ يصح سندهما، فإمَّا أن لا يتعارضا فلا إشكال، أو يتعارضا، فإمَّا أن يُمكن الجمع بينهما أوْ لا، فإن أمكن الجمع تعيّن وهو أوْلى من إلغاء أحدهما بالترجيح، وإن لم يُمكن الجمع بينهما، فإمَّا أن يُعلم تاريخهما، فالثاني ناسخ للأوّل، أو لا يُعلم فيرجح بينهما ببعض وجوه الترجيح إن أمكن، وإلَّا كان أحدهما منسوخًا أوْ كذبًا، فهذا القسمة أضبط من قسمة المختصر فلتكن معتمدة.

وقد يختلف اجتهاد المجتهدين في النصوص إذا تعارضت، فمنهم من يسلك طريق الترجيح، ومنهم من يسلك طريق الجمع، والصواب تقديم الجمع على الترجيح ما أمكن، إلَّا أن يُفضي الجمع إلى تكلّف يغْلِبُ على الظن براءة الشرع منه، ويبعد أنه قصده فيتعيّن الترجيح ابتداءً.

وكذلك تعارض المعاني المعقولة والأقيسة ونحوها من التنبيهات واستصحاب الأحوال، كما إذا تعارض أصلان فرجّحنا أحدهما، كمن قَدَّ ملفوفًا نصفين، وادّعى وليُّهُ أنه كان حيًّا، فالأصل حياته، وبراءة ذمة الجاني، فللمجتهد ترجيحُ ما أدَّى اجتهاده إلى ترجيحه من ذلك». اهـ

ثُمَّ قال «٦/ ٧٢٦» في نهاية الباب:

«فالضابط والقاعدة الكلية في الترجيح: أنه متى اقترن بأحد الطرفين يعني الدليلين المتعارضين أمر نقلي كآية أوْ خبر أوْ أمر اصطلاحي كعُرْف أوْ عادة، عامًّا كان هذا الأمر أوْ خاصًّا، أوْ قرينة عقلية أوْ لفظية أوْ حاليّة، وأفاد ذلك زيادة ظنٍّ رجَّح به؛ لما ذكرنا من أن رجحان الدليل هو الزيادة في قوته وظن إفادته المدلول، وذلك أمر حقيقي لا يختلف في نفسه وإن اختلفت مداركه». اهـ.

- **تقعيد جليل للشافعي في تعارض الأخبار:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ١٤٨):

«**قال الشافعيّ** رَحِمَهُ اللَّهُ **في «الرسالة»**: ورسول اللَّه ﷺ يقول القول عامًّا يريد به العام،

وعامًا يُريد به الخاص، ويُسأل عن الشيء فيجيب على قدر المسألة، ويؤدِّي عنه المُخْبِرُ الخبر مُبَعَّضًا، والخبر مُخْتَصَرًا، والخبر يأتي ببعض معناه دون بعض، ويُحَدّث الرجل عنه الحديث قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة على حقيقة الجواب لمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب، ويسن في الشيء سنة وفيما يخالفه أخرى، فلا يخلص بعض السامعين من اختلاف الحالتين اللتين سنَّ فيهما، ويسن سُنَّة في نص معناه فيحفظهما حافظ آخر في معنى، يخالفه في معنى ويجامعه في معنى سنة غيرها لاختلاف الحالين، فيحفظ غيره تلك السنَّة، فإذا أدَّى كلٌّ ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافًا، وليس فيه شيء.

ويسن بلفظ مخرجه عام جملة بتحريم شيء أوْ تحليله، وليس في غيره خلاف الجملة، فيستدل على أنه لم يُرد بما حرم ما أحل، ولا بما أحل ما حرَّم، ولم نجد عنه شيئًا مختلفًا فكشفناه إلَّا وجدنا له وجهًا يحتمل به أنْ لا يكون مختلفًا، وأن يكون داخلًا في الوجوه التي وصفت. انتهى». اهـ.

- **المسألة (٢٨٥): شروط التعارض وأقسامه:**

وهذه المسألة بمثابة التقعيد؛ كالمسألة قبلها:

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ١٠٩/ وما بعدها):

«**أمَّا شروطه**: فمنها: التساوي في الثبوت، فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد إلَّا من حيث الدلالة.

ومنها: التساوي في القوة، فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد إلَّا من حيث الدلالة، بل يقدم المتواتر بالاتفاق، كذا نقله إمام الحرمين وغيره، لكن قال ابن كج في كتابه:

إذا ورد خبران أحدهما متواتر والآخر آحاد أو آية وخبر ولم يمكن استعمالهما، وكانا يوجبان العمل فيحتمل أن يُقال: يتعارضان ويرجع إلى غيرهما؛ لاستوائهما في لزوم الحجّة لو انفرد كل منهما، فلم يكن لأحدهما مزية على الآخر[1].

وحكى إمام الحرمين في تعارض الظاهر من الكتاب والسنَّة مذاهب: أحدها: يُقدم الكتاب؛ لخبر معاذ، والثاني: تقدم السنَّة؛ لأنها المفسرة للكتاب والمبيّنة له، والثالث:

---

(١) قلت: شرط العمل بالحديث ثبوته وصحته؛ لا درجة صحته فالحديث الحسن لذاته ثابت والمتواتر ثابت والإعمال مقدَّم على الإهمال، والأصل إعمال الأدلة، فكل ما أدَّى إلى هذا الأصل فهو مقدم على غيره لأنَّ ثمرة التعارض: الترجيح، الذي يؤدِّي بدوره إلى تعطيل أحد الدليلين وهذا خلاف الأصل فيُدْفَع.

التعارض، وصححه واحتج عليه بالاتفاق السابق وزيّف الثاني بأنه ليس الخلاف في السنَّة المفسِّرة، بل المعارضة.

قلت: ولهذا نُقل عن أحمد أنه كان يقدم السنَّة على الكتاب بطريق البيان، كتخصيص العموم ونحوه، وليس هذا مخالفًا لما حُكِي من تقديم الكتاب على السنَّة؛ لأنه دلَّ الدليل على كونه بيانًا فيرجّح باعتبار ذلك، لا بطريق ترجيح النوع على النوع.

ومنها: اتفاقهما في الحكم مع اتحاد الوقت والمحل والجهة، فلا امتناع بين الحلّ والحرمة والنفي والإثبات في زمانَيْن في محل أوْ محلّيْن في زمان، أوْ بجهتين، كالنهي عن البيع وقت النداء مع الجواز في غيره، فقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ [الحج: ٢] فهذا راجع إلى الإضافة، أي يراهم بالإضافة إلى أهوال يوم القيامة سُكارى، وما هم بسكارى بالإضافة إلى الخمر.

● **وأمَّا أقسامه**: فبحسب القسمة العقلية عشرة؛ لأنَّ الأدلة أربعة، ثُمَّ يقع بين كل واحد منها وباقيها، فيقع بين الكتاب والكتاب، وبين الكتاب والسنَّة، والسنَّة والسنَّة، وبين الكتاب والإجماع، وبين الكتاب والقياس، وبين السنَّة والإجماع وبين السنَّة والقياس، وبين الإجماع والإجماع، وبين الإجماع والقياس، وبين القياس والقياس.

أمَّا التعارض بين الكتاب والكتاب فلا حقيقة له في نفس الأمر، وإنَّما قد يُظن التعارض بينه، ثُمَّ لابدَّ من دفعه؛ بحمل عام على خاص، أوْ مطلق على مُقيّد، أوْ مجمل على مُبيَّن، وغير ذلك من التصرَّفات.

فأمَّا التعارض بين الكتاب والسنَّة، فإن كان الخبر متواترًا، فالقول فيه كتعارض الآيتين - أي لا حقيقة له في نفس الأمر- وإن لم يكن متواترًا، فالكتاب مقدّم على ما سبق.

وأمَّا التعارض بين الكتاب والإجماع، فإن ثبت عصمة الإجماع لم يتصوَّر كالآيتين، وإلَّا فالكتاب مقدم، وأمَّا التعارض بين الكتاب والقياس فالكتاب مقدم طبعًا لعصمته دون القياس، وأمَّا تعارض السّنتين، فإن كانتا متواترتين فكالكتاب بعضه ببعض، وإن كانتا آحادًا طلب ترجيح إحداهما على الأخرى بطريقة، فإن تعذّر فالخلاف في التخيير أوْ السَاقط، وإن كان إحداهما متواترًا والآخر آحادًا فالمتواتر، وأمَّا تعارض السنَّة والإجماع، فإن كانا قطعيّيْن لم يمكن التعارض بينهما كالآيتين، وإن كان الإجماع قطعيًا مع خبر الواحد، فالإجماع مقدَّم، وإن كان ظنّيًا مع خبر الواحد فقد تعارض دليلان، والاحتمالات ثلاثة: ثالثها: يقدم الإجماع اللفظي المتواتر دون السكوتي ونحوه، وأمَّا تعارض السنَّة والقياس، فلا شك في تقديم قاطع

السنَّة عليه، أمَّا السنَّة غير المقطوع بها، فإن كان القياس جليًّا، ففي تقديمه عليها وعكسه تردد بناءً على أنه دلالة لفظية أو قياسيّة، وإن كان القياس غير جليٍّ قُدِّم الخبر، وأمَّا تعارض الإجماع والإجماع، فإن ثبت عصمتهما لم يتقدر التعارض بينهما كالآيتين، وإن لم يثبت أمكن الجمع بينهما، أوْ يرجح أحدهما بقوة مستندة أو صفته، كتقدم الإجماع النّصي على القياسي، والنطقي على السكوتي، واللفظي الحقيقي على المعنوي، وأمَّا تعارض الإجماع والقياس، فإن ثبت عصمة الإجماع قُدِّم، وإن لم يثبت فهو يتقدم الشبهي والطردي ونحوهما من الأقيسة الضعيفة، أمَّا القياس الجلي مع الإجماع ففيه تردّد، وأمَّا تعارض القياس والقياس فهما إمَّا جليّان أو خفيّان، أوْ أحدهما جلي دون الآخر، فالجليان يستعمل بينهما الترجيح، وغير الجليين لابدَّ من الترجيح بينهما، وإن كان أحدهما جليًّا قدِّم على غير الجليِّ وأمَّا تقدير أقسام التعارض من جهة دلالة الألفاظ قطعًا مفهومًا وعمومًا وخصوصًا، وغير ذلك كثير.

● **تنبيه: يقع التعارض في الشرع بين الدليلين كما ذكرنا وبين البيِّنتيْن:**

بأن تقوم بيّنةٌ لزيد بكذا ولعمرو به، وبين الأصلين، كما لو قدّ ملفوفًا وزعم الولي حياته والجاني موته، فإن الأصل بقاء الحياة، والأصل براءة الذمة، وبين الأصل والظاهر، كثياب الكفار، ويختلف العلماء في ذلك كله، واتفقوا على تغليب الأصل على الغالب في الدعاوي، وعلى تغليب الغالب على الأصل في البيّنة، فإنَّ الغالب صدقها والأصل براءة الذمة.

إذا علمت ذلك: فالتعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع اتفاقًا سواءً كانا عقليين أو نقليين؛ وكذلك بين القطعي والظني لتقدم القطعي؛ لأنه لو وقع لاجتمع النقيضان أو ارتفاعًا، وهذا فيه أمران:

أحدهما: أنه بناءً منهم على أنَّ العلوم غير متفاوتة، فإن قلنا بتفاوتها اتجه الترجيح بين القطعيات؛ لأنَّ بعضها أجْلَى من بعض.

ثانيهما: أنه بالنسبة إلى ما في نفس الأمر، أمَّا في الأذهان فجائز، فإنه قد يتعارض عند الإنسان دليلان قاطعان بحيث يعجز عن القدح في أحدهما، أمَّا في نفس الأمر فلابدَّ أن يكون أحد المعنيين أرجح، وإن جاز خفاؤه على بعض المجتهدين ولا يجوز تقدير اعتدالهما، وهو الظاهر من مذهب عامة الفقهاء وهو قول السمعاني وأحمد بن حنبل، وقال الشافعي في «الرسالة» في باب علل الأحاديث: ولم نجد عنه ﷺ حديثين نُسِبا للاختلاف فكشفناه إلَّا وجدنا لهما مخرجًا، وعلى أحدهما دلالة بمَوافقة كتاب أوْ سُنَّة، أو غيره من الدلائل، وقال: لا يصح عن النَّبِيّ ﷺ أبدًا حديثان متضادان ينفي أحدهما ما يثبته الآخر من غير جهة

الخصوص والعموم، والإجمال والتفسير إلَّا على وجه النسخ». اهـ.

• **المسألة (٢٨٦): شروط الترجيح:**

قال الزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ١٣٠/ وما بعدها):

«الترجيح: وهو تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى بما ليس ظاهرًا، مأخوذ من رجحان الميزان، وفائدة القيد الأخير أنَّ القوة لو كانت ظاهرة لم يحتج إلى الترجيح، وقال إلكيا: الترجيح إظهار الزيادة لأحد المثلين على الآخر وضعًا لا أصلًا، مأخوذ من رجحت الوزن إذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفتّه، ولو أفردت الزيادة على الوزن لم يقم بها الوزن في مقابلة الكفة الأخرى، قلت: هذا حدّ للمرجح لا للترجيح.

وقيل: بيان اختصاص الدليل بمزيد قوة عن مقابله ليعمل بالأقوى، ورجح على الأول؛ لأنَّ الترجيح يجري في الظواهر والأخبار تارة، وفي المعاني أخرى، فالتعريف الأول يخرج منه الأخبار والظواهر؛ لاختصاص اسم الأمارة بالمعاني، وهذا مندفع بالغاية.

• **ثُمَّ للترجيح شروط**:

• **الأول: أن يكون بين الأدلّة، فالدعاوى لا يدخلها الترجيح**، وانبنى عليه أنه لا يجري في المذاهب؛ لأنها دعاوي محضة تحتاج إلى دليل، والترجيح بيان اختصاص الدليل بمزيد قوة، فليس هو دليلًا، وإنَّما هو قوة في الدليل، والحق أنَّ الترجيح يدخل المذاهب باعتبار أصولها وبيانها، فإن بعضها قد يكون أرجح من بعض؛ ولذلك جرى الترجيح في البيّنات.

• **الثاني: قبول الأدلة التعارض في الظاهر**: ويُبْنَى عليه مسائل:

أحدها: أنه لا مجال له في القطعيات؛ لأنَّ الترجيح عبارة عن تقوية أحد الطرفين على الآخر كي يغلب على الظن صحته، والأخبار المتواترة مقطوع بها فلا يقيد الترجيح فيها شيئًا، وقيل قد يتطرق إليه الترجيح بناءً على ما سبق في أقسام التعارض.

الثانية: قيل: إنَّ الظنّيات لا تتعارض، والمراد بها اجتماع ظنّين بحكم واحد بأمارتين، فعن القاضي أنه يمتنع الترجيح في الأقيسة المظنونة، الثالثة: لا مجال له في العقليات، نقله إمام الحرمين عن إطلاق الأئمة، وهذا إشارة منه إلى أنها معارف، ولا ترجيح في المعارف.

• **الثالث: أن يقوم دليل على الترجيح: وهذا على طريقة كثير من الأصوليين**، لكن الفقهاء يخالفونهم، وشرطوا أن لا يمكن العمل بكل واحد منهما، فإن أمكن ولو من وجه امتنع؛ بل لا يُصار إلى ذلك لأنه أوْلى من إلقاء أحدهما، والاستعمال أوْلى من التعطيل،

قال في «المحصول»: العمل بكل منهما من وجه أوْلى من العمل بالراجح من كل وجه وترك الآخر؛ لأنَّ دلالة الدليل على بعض مدلولاته تابعة لدلالته على كلها؛ لأنَّ دلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة، وترك التبع أوْلى من ترك الأصل، فإذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون وجه فقد تركنا العمل بالدلالة التضمّنية، وإن عملنا بأحدهما دون الثاني فقد تركنا العمل بالدلالة السمعية.

- **إذا علمت هذا فالعمل بكل واحد منهما من وجه يقع على ثلاثة أوْجه:**

أحدها: توزيع متعلِّق الحكم إنْ أمكن، كما تقسم الدار المدّعى ملكها عند تعارض البيّنتَيْن، **ثانيها**: ينزل على الأحكام بعض كل واحد عند التعدد، بأن يكون كل واحد منهما مقتضيًا أحكامًا فيعمل بواحد منهما في بعضها، وبالآخر في البعض الآخر كالنهي عن الشرب(١)، والبول(٢) قائمًا ثُمَّ فعله(٣)، فإن فعله يقتضي عدم الأولوية والحرج ونهيه بالعكس، فيُحمل النهي على عدم الأولوية، والفعل على رفع الحرج وبيان الجواز، وكنهيه عن الاغتسال بفضل وضوء المرأة(٤) ثُمَّ فعله(٥)، **ثالثها**: التنزيل على بعض الأحوال عند الإطلاق، كقوله: «**ألا أخبركم عن خير الشهود؟ أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد**»(٦)، وقوله في حديث آخر: «**ثُمَّ يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد**»(٧)، فيحمل الأول على حق اللَّه تعالى، والثاني على حق الآدميين، وهذه الطريقة أطبق عليها الفقهاء؛ أعني: الجمع المستقل بنفسه من غير إقامة دليل وعدّوا ذلك إلى تعارض القراءتين، كقراءة ﴿أَرْجُلِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] بالنصب والخفض فحملوا إحداهما على مسح الخف والأخرى على غسل الرجلين قال ابن المنيّر: وصنيع الفقهاء راجع إلى أنَّ العمل مع الإمكان خير من التعطيل، والقائل بالتعارض عطلهما جميعًا، والقائل بتخصيص كل منهما ببعض صُوَرِهِ عمل بهما جميعًا حسب

(١) رواه مسلم (٢٠٢٤، ٢٠٢٥).
(٢) لم يصح حديث عن النهي عن البول قائمًا، رواه ابن ماجه (٣٠٩) في «سننه» عن جابر قال: «نهى رسول اللَّه ﷺ أن يبول قائمًا» ضعفه البوصيري في «مصباح الزجاجة» (١/ ١٩٦)، ونقل إجماعهم على تضعيفه، ومغلطاى في «شرحه لسنن ابن ماجه» (١/ ١٥٦- ١٥٧).
(٣) رواه البخاري (٢٢٤)، ومسلم (٧٣/ ٢٧٣) أنه بال قائمًا ﷺ، وروى البخاري (٥٦١٧) شربه واقفًا.
(٤) رواه أبو داود (٨٢) في «سننه»، والترمذي (٦٣، ٦٤)، وحسنه، ونقل تعليل البخاري له في «العلل الكبرى»، وصححه ابن حبان كما في «فتح الباري» (١/ ٢٦٠) لابن حجر.
(٥) رواه البخاري (٢٩٩).
(٦) رواه مسلم (١٩/ ١٧١٩).
(٧) رواه البخاري (٢٦٥١)، ومسلم (٢٥٣٤، ٢٥٣٥).

إمكانه، وذلك لأنَّ صور العام لابد أن تتفاوت باعتبار ثبوت ذلك الحكم، فتعيين الفقهاء أوْلى الصور بالحكم، مثاله: إذا قابلنا حديث: «**أمرت أن أقاتل النَّاس حتى يقولوا لا إله إلَّا اللَّه**»[(١)] مع قوله: «**خذ من كل حالم دينارًا**»[(٢)]، كان الحديث الأول يقتضي أن لا تقبل الجزية من أحد، والثاني يقتضي قبولها من كل أحد، فإذا حملنا كلًّا منهما على بعض صوره نظرنا في صور الكفار وجدناها قسمين: كتابيًّا، وغير كتابي، فعيّنّا الكتابي للجزية وغيره للسيف، وليس هذا احتكامًا، ولكن لمَّا لم يكن بُدٌّ من التخصيص وجدنا الكتابي أوْلى بالقبول من غيره؛ لأنه أقرب أن يستبقى؛ إذْ له عقيدة ما؛ ولهذا أجاز الشرع نكاح الكتابيّات دون الوثنيّات، فبهذه الطريقة يعيّن الفقهاء صور الإثبات من صور الإخراج، وأمَّا قول الأبياري: تخصيص العمومين تعطيل لهما فلا يصح قول الفقهاء: في الجمع عمل بهما، فهذا ينتقض عليه بما إذا تعارض عام وخاص، فإنه وافق على أنَّ القضاء بالخاص على العام يتعين؛ لأنه عمل بهما.

• **الشرط الرابع: أن يترجح بالمزية التي لا تستقل والدليل المستقل:**

لأنَّ الدليل أوْلى، فإنَّ المستقل أقوى من غير المستقل، ولأنَّ المزية أيضًا مستغنى عنها، ولهذا لو فرضنا خلو الدليل منها لاستقل، وانبنى على هذا: أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة، وترجيح أحد الخبرين بكثرة الرواية؛ لأنَّ العدد إذا كثر قرب من التواتر فالتحق بتقديم المتواتر على الآحاد، ومنها: أنه إذا انضم إلى أحد الخبرين قياس، فالذي ارتضاه الشافعي تقديم الحديث الموافق للقياس، وقال إلكيا: إن كان مع أحدهما قياس، وفي الجانب الآخر مزيد وضوح كزيادة الرّواة والعدالة فيحتمل أن يعمل بالقياس لاستقلاله، ويحتمل خلافه من جهة أنَّ القياس حجة ضرورة عند فقد النص، ودلالة النص ثابتة في أحد الجانبين، إلَّا أن يُقال: إنها ضعفت بالتعارض والقياس مستقل فيتعارض النظران، والأشبه بمذهب الشافعي تقديم الخبر الراجح، ومنها: أن يكون أحد الخبرين أقرب إلى القواعد، والفرق بين هذا والذي قبله أن في هذا له مخالفة القياس، فإذا ثبت أنَّ مخالف القياس يرجح فكلما كان أقل مخالفة كان أكثر قربًا فكان أرجح، فإنا لو أردنا أن نثبت القياس على وفق أحد الخبرين لعجزنا، ولا يجيء هنا خلاف القاضي بالتساقط، إذْ لو أسقطناها لم نقدر على إثبات هيئة القياس فتعيّن العمل بأحدهما بمرجح القرب». اهـ.

---

(١) حديث متفق عليه وقد مرَّ قبل.

(٢) رواه الترمذي في «سننه» (٦٢٣)، وحسنه، والنسائي في «الصغرى» (٢٤٥٠)، وأحمد في «المسند» (٢٢٠٦٦)، والحاكم في «المستدرك» (١٤٤٩)، وصححه.

• **المسألة (٢٨٧): وجوه الترجيحات وهي خمسون وجهًا عند الإمام الحازِمِيِّ**

قدَّم الإمام أبو بكر محمد بن موسى الحازمي في كتابه: «الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار» (ص٨- ٤٠) بمقدمة في علم الناسخ والمنسوخ، فذكر فيها وجوه الترجيحات فقال:

«وأمَّا شرائطه -يعني النسخ- فمدارك معرفتها محصورة، منها: أن يكون النسخ بخطاب لأنَّ بموت المكلف ينقطع الحكم، والموت مزيل للحكم لا ناسخ له، ومنها: أن يكون المنسوخ أيضًا حكمًا شرعيًا؛ لأنَّ الأمور العقلية التي مستندها البراءة الأصلية لم تُنسخ، وإنَّما ارتفعت بإيجاب العبادات، ومنها: أنَّ يكون الحكم السابق مقيدًا بزمان مخصوص، مثل قوله ﷺ: «**لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس**»[١]. فإنَّ الوقت الذي يجوز فيه أداء النوافل التي لا سبب لها مؤقت، فلا يكون نهيه عن هذه النوافل في الوقت المخصص ناسخًا لما قبل ذلك من الجواز لأنَّ التأقيت يمنع النسخ، ومنها: أن يكون الخطاب الناسخ متراخيًا عن المنسوخ، فعلى هذا يعتبر الحكم الثاني، فإنه لا يعدو أحد القسمين إمَّا أن يكون متصلًا أو منفصلًا فإن كان متصلًا فالأول لا يسمَّى نسخًا؛ إذْ من شرط النسخ التراخي، وقد فُقد هنا؛ لأنَّ قوله ﷺ: «**لا تلبسوا القمص ولا السراويلات ولا الخفاف، إلّا أن يكون رجل ليس له نعلان فيلبس الخفين**»[٢]، وإن كان صدر الحديث يدلُّ على منع لُبْس الخفاف وعجزه يدلُّ على جوازه، وهما حكمان متنافيان؛ غير أنه لا يسمى نسخًا لانعدام التراخي فيه، ولكن هذا النوع يُسمَّى بيانًا، وإن كان منفصلًا نظرت: هل يمكن الجمع بينهما أم لا؟ فإن أمكن الجمع جمع إذْ لا عبرة بالانفصال الزماني مع قطع النظر عن التنافي، ومهما أمكن حمل كلام الشارع على وجه يكون أعمّ للفائدة كان أوْلى؛ صونًا لكلامه -بأبي هو وأمِّي- عن سمات النقص، ولأنَّ في ادِّعاء النسخ إخراج المعنى المفيد، وهو على خلاف الأصل، ألا ترى قوله ﷺ: «**شر الشهود من شهد قبل أن يستشهد**»[٣]، وفي حديث آخر: «**خير الشهود من شهد قبل أن يستشهد**»[٤]، وهما حديثان قد تعارضا على ما ترى، وقد يشكل على غير الفقيه أن يجمع بينهما لما يتوهم فيه من ظاهر المنافاة مع حصول الانفصال فيها، وربَّما يراه بعض من له معرفة بالإسناد فيرى إسناد

---

(١) متفق عليه وقد سبق تخريجه.
(٢) متفق عليه: البخاري (١٥٤٢)، ومسلم (١/ ١١٧٧).
(٣) رواه مسلم (٢١٣/ ٢٥٣٤)، وأحمد في «المسند» (١٩٨٣٨).
(٤) رواه مسلم (١٩/ ١٧١٩).

الحديث الأول أمثل فيحكم بنسخ الثاني، وليس الأمر على ما يتوهّمه؛ لفقدان شرائط النسخ، لكن طريق الجمع بين هذين الحديثين: أن يحمل الأول على ما إذا شهد أن يستشهد من غير مسيس حاجة إليه، وهذا التفسير ظاهر في حديث عمران بن حصين عن النَّبِيّ ﷺ قال: «**خير هذه الأمة القرن الذي بُعثت فيه، ثُمَّ الذين يلونهم، ثُمَّ ينشأ قوم يشهدون، ولا يستشهدون**»(١)، ويحمل الحديث الثاني على ما إذا شهد عند مسيس الحاجة فهو خير الشهود، وعلى هذا فينبغي أن يحتال في طريق الجمع رفعًا للتضاد عن الأخبار.

وإن لم يمكن الجمع وهما حكمان منفصلان نظرت: هل يمكن التمييز بين السابق والتالي؟ فإذا تميّز أوْجب المصير إلى الآخر منهما، ويعرف ذلك بأمارات عدّة: منها: أن يكون لفظ النَّبِيّ ﷺ مصرحًا به نحو قوله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها**»(٢).

أو يكون لفظ الصحابيّ ناطقًا به، نحو حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

«كان رسول اللَّه ﷺ أمرنا بالقيام في الجنازة ثُمَّ جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس»(٣)، ومنها: أن يكون التاريخ معلومًا، نحو ما رواه أبي بن كعب رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول اللَّه إذا جامع أحدنا فأكسل؟ فقال النَّبِيّ ﷺ: «**يغسل ما مسَّ المرأة منه وليتوضأ ثُمَّ ليصليِّ**)(٤)، هذا حديث يدلُّ على أن لا غسل مع الإكسال وأنَّ موجب الغسل الانزال، ثُمَّ لما استقرأنا طرق هذا الحديث أفادنا بعض الطرق أنَّ شرعية هذا كان في مبدأ الإسلام واستمر ذلك إلى بعد الهجرة بزمان، ثُمَّ وجدنا الزهري قد سأل عروة عن ذلك فأجابه: أنَّ عائشة رضي الله عنها حدّثته أن رسول اللَّه ﷺ كان يفعل ذلك ولا يغتسل، وذلك قبل فتح مكة ثُمَّ اغتسل بعد ذلك وأمر النَّاس بالغسل(٥).

ومنها: أن تجتمع الأمة في حكم على أنه منسوخ، فهذه معظم أمارات النسخ.

وعند الكوفيين زيادات أُخر: نحو حسن الظن بالراوي، وهو كما ذكر الطحاوي في كتابه، فإنه روى أحاديث صحيحة: في غسل الإناء سبع مرات من ولوغ الكلب(٦)، ثُمَّ جاء إلى حديث عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن أبي هريرة رضي الله عنه موقوفًا عليه أنه قال: «**إذا**

(١) رواه البخاري (٢٦٥١)، ومسلم (٢٥٣٥).
(٢) رواه مسلم، وقد سبق.
(٣) رواه أبو داود في «سننه» (٣١٧٥)، وابن ماجه (١٥٤٤)، وصححه المجد في «المنتقى» (١٤٥٩)، ورواه مسلم في «صحيحه» (٩٦٢) بلفظ مقارب.
(٤) رواه البخاري (٢٩٣)، ومسلم (٣٤٦).
(٥) رواه البخاري (٢٩١)، ومسلم (٨٩/ ٣٥٠)، (٣٤٩).
(٦) رواها الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١/ ٢١- ٢٤)، والبخاري (١٧٢)، ومسلم (٢٧٩).

ولغ الكلب في الإناء فأهرقه ثُمَّ اغسله ثلاث مرات»[١] الحديث، فاعتمد على هذا الأثر وترك الأحاديث الثابتة في الولوغ، واستدل على نسخ السبع على حسن الظن بأبي هريرة؛ لأنه لا يخالف النَّبِيّ ﷺ فيما يرويه عنه، إلَّا فيما ثبت عنده نسخه[٢]، إلى غير ذلك من نظائره التي لا يكترث بها.

وإن لم يكن التمييز بينهما بأن أبهم التاريخ وليس في اللفظ ما يدلُّ عليه، وتعذر الجمع بينهما، فحينئذ يتعين المصير إلى الترجيح، ووجوه الترجيحات كثيرة أنا أذكر معظمها:

الوجه الأول: فمِمَّا يُرَجَّح به أحد الحديثيْن على الآخر: كثرة العدد في أحد الجانبيّن، وهي مؤثرة في باب الرواية؛ لأنها تقرب ممَّا يوجب العلم وهو التواتر[٣]، نحو: من ذهب إلى إيجاب الوضوء من مسِّ الذّكَر[٤] بالأحاديث الواردة في الباب نظرًا إلى كثرة العدد؛ لأنَّ حديث الإيجاب رواه نفر من الصحابة عن النَّبِيّ ﷺ نحو: عبد اللَّه بن عمرو بن العاص، وأبي هريرة، وعائشة، وأم حبيبة، وبسرة ﷺ، وأمَّا حديث الرّخصة[٥] فلا يحفظ من طريق يوازي هذه الطرق أو يقاربها إلَّا من حديث طلق بن علي اليمامي، وهو حديث فرد في الباب، ولو سلم أنَّ حديث طلق يوازي تلك الأحاديث في الثبوت كان حديث الجماعة أوْلى أن يكون محفوظًا من حديث رجل واحد.

الوجه الثاني: أن يكون أحد الرَّاويين أتقن وأحفظ، نحو ما إذا اتفق مالك بن أنس وشعيب بن أبي حَمْزة في الزهري، فإنَّ شعيبًا وإن كان حافظًا ثقة غير أنه لا يوازي مالكًا في اتقانه وحفظه، ومن اعتبر حديثهما وجد بينهما بونًا بعيدًا.

---

(١) رواه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١/ ٢٢- ٢٣).

(٢) مرَّ في باب السنَّة أنَّ العبرة بما رواه الراوي لا بما قاله أو فعله لاحتمال التأويل أو النسيان.

(٣) الوجه صحيح معتبر بلا شك، غير أنَّ ما ذكره من الحديثين لهما وجه من الجمع فلا يصار إلى التعارض والترجيح.

(٤) رواه الترمذي (٨٢)، وصححه، وأبو داود (١٨١)، وابن ماجه (٤٧٩)، والنسائي (١٦٣)، وقال البخاري: هو أصح شيء في هذا الباب وصححه أحمد والدارقطني في «سننه» (١/ ١٤٦/ رقم ٢)، وابن خزيمة (٣٣)، وابن حبان (١١١٤) في «صحيحيهما» وانظر «نيل الأوطار» (ح٢٥٢) في بحث طويل للحديث، و«التلخيص الحبير» (ح١٦٥).

(٥) رواه أبو داود (١٨٢)، وابن ماجه (٤٨٣)، والنسائي (١٦٥)، والترمذي (٨٥)، وقال: أحسن شيء روى في هذا الباب، وصححه ابن حبان والطبراني وابن حزم وضعفه الشافعي وأبو زرعة وأبو حاتم، وانظر «التلخيص الحبير» (ح١٦٥)، ووجه الجمع استحباب الوضوء من مسّ الذكر جمعًا بين الحديثين لا على الوجوب.

الوجه الثالث: أن يكون أحد الراوِيَيْن متفقًا على عدالته والآخر مختلفًا فيه، فالمصير إلى المتفق عليه أوْلى، مثاله حديث بسرة بنت صفوان في مس الذكر، مع ما يعارضه من حديث طلق، فحديث بُسْرة رواه مالك عن عبد اللَّه بن أبي بكر بن محمد بن عمر بن حزم، عن عروة بن الزبير، وليس فيهم إلَّا من هو عدل صدوق متفق على عدالته، وأمَّا حديث طلق فقد اختلف في عدالتهم، فالمصير إلى حديث بُسْرة أوْلى.

الوجه الرابع: أن يكون راوي أحد الحديثين لما سمعه كان بالغًا، والثاني كان صغيرًا حالة الأخذ، فالمصير إلى حديث الأول أوْلى؛ لأنَّ البالغ أفهم للمعاني وأتقن للألفاظ، وأبعد من غوائل الاختلاط وأحرص على الضبط، وأشدّ اعتناء بمراعاة أصوله من الصبي؛ ولأنّ الكبير سمعه في حالة لو أخبر به لقبل منه بخلاف الصبِّي، ولهذا بعض أهل المعرفة بالحديث لما ذكر في أصحاب الزهري رجح مالكًا على سفيان بن عيينة؛ لأنَّ مالكًا أخذ عن الزهري وهو كبير، وابن عيينة إنَّما صحب الزهري وهو صغير دون الاحتلام.

الوجه الخامس: أن يكون سماع أحد الراويين تحديثًا[١]، وسماع الثاني عرضًا[٢]، فالأول أوْلى بالترجيح إذْ لا طريق أبلغ من النطق بالثبوت؛ ولهذا قدّم بعضهم: عبيد اللَّه بن عمر في الزهري على ابن أبي ذئب؛ لأنَّ سماع عبيد اللَّه تحديث، وسماع ابن أبي ذئب عرض، وهذا مذهب أهل العراق والبصريين والشاميين وأكثر المحدثين، وأمَّا مالك وأهل الحجاز أكثرهم ذهبوا إلى أن لا فارق بين العرض والقراءة، وإليه مال الشافعي أيضًا.

الوجه السادس: أن يكون أحد الحديثين سماعًا أو عرضًا، والثاني يكون كتابة أوْ وَجادة أو مناولة، فيكون الأول أوْلى بالترجيح لما يتخلل هذه الأقسام من شبهة الانقطاع لعدم المشافهة؛ ولهذا رجّح حديث ابن عباس في الدباغ: «**أيما إهاب دبغ فقد طَهُر**»[٣]، على حديث عبد اللَّه بن عُكيْم: «**لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب**»[٤]؛ لأنَّ هذا كتاب، وذاك سماع.

الوجه السابع: أن يكون أحد الراويين مباشرًا لما رواه، والثاني حاكيًا، فالمباشر أعرف بالحال، مثاله: حديث ميمونة أنَّ النَّبِيّ ﷺ نكحها وهو حلال[٥]، ورواه بعضهم «وهو

(١) التحديث: هو رواية الشيخ الحديث على النَّاس.
(٢) العرض: هو قراءة الراوي الحديث على الشيخ.
(٣) و(٤) سبق تخريجهما.
(٥) رواه الترمذي (٨٤١)، وحسنه وابن حبان (٤١٣٠) في «صحيحه»، والطبراني في «الكبير» (٩١٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٥/ ٦٦)، وحسنه المجد في «المنتقى» (١٩٠٣)، ورواه مسلم (٤٨/ ١٤١١) عن ميمونة صاحبة القصة.

حرام»[١]، فمن رواه نكحها وهو حلال: أبو رافع، ومن رواه نكحها وهو حرام: ابن عباس، وحديث رافع أوْلى بالتقديم لأنّ أبا رافع كان السفير بينهما فكان مباشرًا للحال، وابن عباس كان حاكيًا، ولهذا أحالت عائشة على عليّ لمَّا سألوها على المسح على الخُفيّن وقالت: سلوا عليًّا فإنه كان يسافر مع رسول اللَّه ﷺ[٢].

الوجه الثامن: أن يكون أحد الراويين صاحب القصة فيرجّح حديثه؛ لأنَّ صاحب القصة أعرف بحاله من غيره وأكثر اهتمامًا؛ ولذلك رجع نفر من الصحابة ممَّن يرى الماء[٣] إلى حديث عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين[٤].

الوجه التاسع: أن يكون أحد الراويين أحسن سياقًا لحديثه من الآخر وأبلغ استقصاء فيه لأنه قد يحتمل أن يكون الراوي الآخر سمع بعض القصة فاعتقد أنَّ ما سمعه مستقل بالإفادة، ويكون الحديث مرتبطًا بحديث آخر لا يكون هذا قد تنبّه له، ولهذا مَنْ ذهب إلى الإفْراد في الحج قدم حديث جابر؛ لأنه وصف خروج النَّبِيّ ﷺ مَنْ المدينة مرحلة مرحلة، ودخوله مكة، وحكى مناسكه على ترتيبه وانصرافه إلى المدينة[٥]، وغيره لم يضبط ضبطه.

الوجه العاشر: أن يكون أحد الراويين أقرب مكانًا من رسول اللَّه ﷺ فحديثه أوْلى بالتقديم؛ لأنه يكون أمكن من استيفاء كلامه، وأسمع له، ولذلك من يرى الإفراد بالحج أفضل من القِرَان يذهب إلى حديث ابن عمر: أنَّ النَّبِيّ ﷺ أفرد الحج[٦]، ويرجّحه على حديث أنس أنه قرن[٧] لما ذكر ابن عمر في حديثه قال: كنت تحت جران[٨] ناقة رسول اللَّه ﷺ، ولعابها بين كتفيّ.

الوجه الحادي عشر: أن يكون أحد الراويين أكثر ملازمة لشيخه، فإنَّ المحدث قد ينشط تارة فيسوق الحديث على وجهه، وقد يتكاسل في الأوقات فيقتصر على البعض أو يرويه مرسلًا إلى غير ذلك من الأسباب، وهذا الضرب يوجد كثيرًا في حديث مالك بن أنس،

---

(١) رواه البخاري (٥١١٤)، ومسلم (٤٦/ ١٤١٠).
(٢) رواه مسلم (٨٥/ ٢٧٦).
(٣) حديث: «**إنما الماء من الماء**» رواه مسلم (٣١٠، ٣١١)، ورواه البخاري (١٣٠، ٢٨٢).
(٤) متفق عليه، وقد سبق مرارًا.
(٥) رواه مسلم في «صحيحه» (١٤٧/ ١٢١٨).
(٦) رواه مسلم (١٨٤/ ١٢٣١).
(٧) متفق عليه: البخاري (٤٣٥٣)، ومسلم (٢١٤/ ١٢٥١).
(٨) رواه مسلم (١٢٣١)، والجران: باطن العنق من البعير وغيره (النهاية (١/ ٢٥٥).

ولهذا قدّمنا يونس بن يزيد الأيلي في الزهري على النعمان بن راشد وغيره من الشاميين من أصحاب الزهري؛ لأنَّ يونس كان كثير الملازمة للزهري حتى كان يزامله في أسفاره، وطول الصحبة له تأثير فيرجح به.

الوجه الثاني عشر في الترجيحات: أن يكون أحد الحديثين سمعه الراوي من مشايخ بلده والثاني سمعه من الغرباء فيرجح الأول؛ لأنَّ أهل كل بلد لهم اصطلاح في كيفية الأخذ من التشدّد والتساهل وغير ذلك، والشخص أعرف باصطلاح أهل بلده، ولهذا يعتبر أئمة النقل حديث إسماعيل بن عيّاش فيما وجده من الشاميين احتجوا به، وما كان من الحجازيين والكوفيين وغيرهم لم يلتفتوا إليه لِمَا يوجد في حديثه من النكارة إذا رواه عن الغرباء.

الوجه الثالث عشر: أن يكون أحد الحديثين له مخارج[1] عدّة، والحديث الثاني لا يعرف له سوى مخرج واحد، وإن كان قد رواه نفر ذو عدد فيكون المصير إلى الأول أوْلى؛ لأنَّ الحكم الواحد إذا عُمل به في بلدان شتى يكون أقوى من الحكم المعمول به في بلد واحد وإن كان عدد هؤلاء أكثر.

الوجه الرابع عشر: أن يكون إسناد أحد الحديثين حجازيًا وإسناد الآخر عراقيًّا أو شاميًّا، سيّما إذا كان الحديث مدني المخرج؛ لأنها دار الهجرة ومجمع والمهاجرين والأنصار، والحديث إذا شاع عندهم وذاع وتلّقوه بالقبول متن وقَوِي ولهذا قدّمنا صاعهم على صاع غيرهم لأنهم شاهدوا الوحي والتنزيل، وفيهم استقرت الشريعة، وكان الشافعي رضي الله عنه يقول: كل حديث لا يوجد له أصل في حديث الحجازيين واهٍ وإن تداولته الثقات.

الوجه الخامس عشر: أن يكون كلا الحديثين عراقي الإسناد غير أنَّ أحدهما معنعن والآخر مصرح فيه بالألفاظ التي تدلُّ على الاتصال نحو: سمعت وحدثنا، فيرجّح القسم الثاني؛ لاحتمال التدليس في العنعنة، إذ هو عندهم غير مستنكر، وكان شعبة يقول: كنت إذا حضرت مجلس قتادة لمحت حيلته، فما قال فيه سمعت وأخبرنا وحدثنا كتبته: وما قال فيه عن طرحته.

الوجه السادس عشر: أن يكون أحد الحديثين رواه أهل بلد ليس التدليس من صناعتهم،

---

(١) مخارج جمع مخرج وهو: مكان الخروج، ويطلق على الراوي الذي تلتقي عنده طرق الحديث الواحد، بحيث يرجع الرواة في تلقيهم هذا الحديث إلى هذا الراوي وحده، وقيل غير ذلك [«النكت على ابن الصلاح» (١/ ٤٠٥)، «المعجم الوجيز» (ص٢٢١)].

والثاني رواه من يروي التدليس فيكون الأول أوْلى بالاعتبار؛ لما في التدليس من ركوب الخطر، ومن لا يرى بالتدليس بأسًا وهو فاش عندهم: أهل الكوفة جميعهم وبعض البصريين.

الوجه السابع عشر: أن يكون أحد الراويين جمع حالة الأخذ بين المشافهة والمشاهدة، والثاني أخذه من وراء حجاب؛ فيؤخذ بالأول لأنه أقرب إلى الضبط وأبعد من السهو والغلط، ولهذا لما اختلف في زوج بريرة كان حرًّا أوْ عبدًا فرواه القاسم بن محمد وعروة بن الزبير عن عائشة أن زوجها كان حرًّا، كان المصير إلى حديث القاسم وعروة أوْلى لأنهما سمعا منها من غير خطاب[١].

الوجه الثامن عشر: أن يكون أحد الحديثين اختلفت الرواية فيه، والثاني لم تختلف فيُقدم الحديث الذي لم تختلف الرواية فيه نحو ما رواه أنس بن مالك في باب الزكاة في صدقة الإبل إذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين ابنة لبون، وفي كل خمسين حقه، وهو حديث صحيح مُخرّج في الصحاح من حديث ثمامة بن عبد اللَّه بن أنس، ورواه عن ثمامة عبد اللَّه وحماد بن سلمة، ورواه عنهما جماعة وكلهم قد اتفقوا على هذا الحكم من غير اختلاف بينهم[٢]، وروى عاصم بن ضمرة عن علي بن أبي طالب ﵁ في الإبل إذا زادت على عشرين ومائة قال: ترد الفرائض إلى أوّلها، فإذا كثرت الإبل ففي كل خمسين حُقه[٣]، كذا رواه سفيان عن أبي إسحاق عن عاصم، ورواه شريك عن أبي إسحاق عن عاصم عن علي ﵁: إذا زاد الإبل على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين ابنة لبون.

فهذه الرواية موافقة لحديث مالك بن أنس والرواية الأولى تخالفه، وحديث أنس لم تختلف الرواية فيه، وحديث عليّ اختلفت الرواية فيه، كما ترى فالمصير إلى حديث أنس أوْلى للمعنى الذي ذكرناه، على أنَّ كثيرًا من الحفاظ أحالوا في حديث علي ﵁ بالغلط على عاصم، وإذا تقابلت حُجَّتان ويكون لإحداهما معارض وليس للأخرى ذلك فما سلمت يكون أوْلى كالبيّنات إذا تقابلت فما وجد لها معارض سقطت، وما سلمت من المعارضة ثبتت، كذلك هذا.

---

(١) لو كان حرًّا ما شفع له النَّبِيّ ﷺ عند بريرة لترجع إليه، فقال لها ﷺ: «**لو راجعتيه**» رواه البخاري (٥٢٨٣)، لأنَّ الحر يُراجع امرأته بدون رضاها، وبوّب البخاري في كتاب الطلاق «باب خيار الأمة تحت العبد» (٥٢٨٠) عن ابن عباس قال: رأيته عبدًا يعني زوج بريرة»، وروى (٥٢٨١) عن ابن عباس قال: ذاك مغيث عبد بني فلان يعني زوج بريرة كأني أنظر إليه في سكك المدينة يبكي عليها».

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (١٤٥٤).

(٣) رواه البيهقي في «الكبرى» (٤/ ٩٢)، وابن أبي شيبة في المصنف (١٠٠٠٥).

الوجه التاسع عشر: أن يكون أحد الراويين لم يضطرب لفظه لأنه يدلُّ على حفظه وضبطه وسوء حفظ صاحبه، مثاله حديث ابن عمر: كان النَّبِيّ ﷺ يرفع يديه إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع[١].

فهذا حديث يُروي عن ابن عمر من غير وجه، وممَّن رواه الزهري عن سالم ولم يختلف عليه فيه ولا اضطراب في متنه فكان أوْلى بالمصير إليه من حديث البراء بن عازب: أنَّ رسول اللَّه ﷺ إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه ثُمَّ لا يعود[٢]؛ لأنَّ هذا الحديث يُعرف بيزيد بن أبي زياد وقد اضطرب فيه، قال سفيان بن عيينة: كان يزيد يروي هذا الحديث ولا يذكر فيه: «ثُمَّ لا يعود» ثُمَّ دخلت الكوفة فرأيت يزيد بن أبي زياد يرويه وقد زاد فيه «ثُمَّ لا يعود»، وكان قد لُقن فتلقن.

الوجه العشرون: أن يكون أحد الحديثين متفقًا على رفعه، والآخر قد اخُتلف في رفعه ووقفه على الصحابي، فيجب ترجيح ما لم يختلف فيه؛ لأنَّ المتفق على رفعه حجّة من جميع جهاته، والمختلف في رفعه على تقدير الوقف هل يكون حجة أم لا؟ فيه خلاف، والأخذ بالمتفق عليه أقرب إلى الحَيْطة.

الوجه الحادي والعشرون: أن يكون أحد الحديثين متفقًا على اتصاله والآخر يوصله بعضهم ويرسله آخرون فالأخذ بالمسند المتفق على اتصاله أوْلى من الأخذ بالمختلف في إرساله واتصاله، فإنَّ المرسل أكثر الناس على ترك الاحتجاج به، والمتصل متفق عليه فلا يقاومه.

الوجه الثاني والعشرون: أن يكون رواة أحد الحديثين ممَّن لا يجوّزون نقل الحديث بالمعنى، ورواة الحديث الآخر يرون ذلك باللفظ، فحديث من يحافظ على اللفظ أوْلى؛ لأنَّ النَّاس اختلفوا في جواز نقل الحديث بالمعنى، مع اتفاقهم على أوْلوية نقله لفظًا، والحيطة الأخذ بالمتفق عليه دون غيره.

الوجه الثالث والعشرون: أن يكون رواة أحد الحديثين مع تساويهم في الحفظ والإتقان،

---

(١) حديث متفق عليه: البخاري (٧٣٥)، ومسلم (٢٢/ ٣٩٠).

(٢) رواه أبو داود في «سننه» (٧٤٩)، والدارقطني في «سننه» (١/ ٢٠١)، وضعفه البيهقي في «الكبرى» (٢/ ٧٧)، وقال أحمد بن حنبل: هذا حديث واهٍ، وقال: لا يصح، وضعفه البخاري ويحيى والدارمي والحميدي وغيرهم قال الحميدي في مسنده (٢/ ٣١٦)، وقد اتفق الحفاظ على أنَّ قوله: «ثُمَّ لم يعد» مدرج في الخبر من قول يزيد «نيل الأوطار» (ح٦٨٨).

فقهاءً عارفين باجتناء الأحكام من مثمرات الألفاظ، فالاسترواح إلى حديث الفقهاء أوْلى، وحكى علي بن خشرم قال: قال لنا وكيع: أي الإسنادين أحبُّ إليكم: الأعمش عن أبي وائل عن عبد اللَّه، أوْ سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد اللَّه؟ فقلنا: الأعمش عن أبي وائل عن عبد اللَّه، فقال: يا سبحان اللَّه الأعمش شيخ وأبو وائل شيخ، وسفيان فقيه، ومنصور فقيه، وإبراهيم فقيه، وعلقمة فقيه، وحديث يتداوله الفقهاء خير من أن يتداوله الشيوخ.

الوجه الرابع والعشرون: أن يكون راوي أحد الحديثين مع حفظه صاحب كتاب يرجع إليه أوْلى أن يكون محفوظًا لأنَّ الخاطر قد يخون أحيانًا، وقال علي بن المديني: قال لي سيدي أحمد بن حنبل -رحمة اللَّه عليه-: لا تحدثن إلَّا من كتاب.

الوجه الخامس والعشرون: أن يكون أحد الحديثين منسوبًا إلى النَّبِيّ ﷺ نصًّا وقولًا، والآخر ينسب إليه استدلالًا واجتهادًا، فيكون الأول مرجّحًا، نحو ما رواه عبد اللَّه بن عمر ﵄: أن النَّبِيّ ﷺ نهى عن بيع أمهات الأولاد وقال: «**لا يُبَعْن ولا يوهبن، ويستمتع بها سيدها ما بدا له، فإذا مات فهي حرّة**»[(١)].

فهذا أوْلى بالعمل من الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري: «كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول اللَّه ﷺ»[(٢)]؛ لأنَّ حديث ابن عمر قوله ﷺ، ولا خلاف في كونه حجة، وحديث أبي سعيد ليس فيه تنصيص منه ﵇، فيحتمل أن من كان يرى هذا لم يسمع من النَّبِيّ ﷺ خلافه، وكان ذلك اجتهادًا منه، وكان تقديم ما نسب إلى النبي ﷺ نصًّا أوْلى، ونظيره حديث أبي رافع في المزارعة: «كنا نخابر وكنا نكري الأرض»[(٣)]، ولم يكن فعلهم ذلك مستندًا إلى إذنه ﷺ.

الوجه السادس والعشرون: أن يكون في أحد الحديثين قول النبي ﷺ يُقارب فعله، وفي

---

(١) رواه مالك في الموطأ (٢/ ٧٧٦/ رقم ٦)، والدارقطني في «سننه» (٤/ ١٣٤/ رقم ٣٤، ٣٦)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠/ ٣٤٢)، والموقوف أصح كما قال الدارقطني والمجد في «المنتقى» (ح٢٦١٧)، وصحح وقفه البيهقي أيضًا وابن عبد الحق، وضعفوا سنده وانظر «التلخيص الحبير» (ح٢٧٤٢).

(٢) رواه ابن ماجه في «سننه» (٢٥١٧)، وقال البوصيري في «الزوائد» (٣/ ٢٠٣): «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات»، والبيهقي في «الكبرى» (١٠/ ٣٤٨)، والنسائي في «الكبرى» (٥٠٣٩)، وأبو داود في «سننه» (٣٩٥٤)، وضعفه الحافظ في «التلخيص» (ح٢٧٤٢)، ونقل قول البيهقي: «ليس في شيء من طرق الحديث أنه اطلع على ذلك وأقرهم عليه ﷺ» فعلق عليه الحافظ فقال: نعم، وقال الخطابي: يحتمل أن يكون بيع الأمهات كان مباحًا ثُمَّ نهى عنه ﷺ».

(٣) متفق عليه: البخاري (٢٧٢٢)، ومسلم (١١٧/ ١٥٤٧).

الآخر مجرد قوله لا غير، فيكون الأول أوْلى بالترجيح، نحو ما روته حبيبة بنت أبي تجراة قالت: رأيت النَّبِيّ ﷺ في بطن المسيل وهو يسعى ويقول: «**اسعوا، فإنَّ اللَّه كتب عليكم السعي**»[١] فهذا الحديث أدلَّ على المقصود من قوله ﷺ: «**الحج عرفة**»[٢] لاشتماله على أنواع من الترجيح: الأول قوله، والثاني فعله، ويجب فيه الاقتداء، والثالث إخباره عن إيجاب اللَّه تعالى ذلك علينا، فهو أوْلى بالتقديم من مجرد القول.

الوجه السابع والعشرون: أن يكون أحد الحديثين موافقًا لظاهر القرآن دون الآخر، فيكون الأول أوْلى بالاختيار، نحو قوله ﷺ: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإنَّ ذلك وقتها**»[٣] فهذا حديث يعارضه نهيه ﷺ عن الصلاة في الأوقات التي نهى عن الصلاة فيها[٤]، غير أنَّ الحديث الأوَّل يعاضده ظواهر من الكتاب، نحو قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وقوله: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، إلى غير ذلك من الآيات.

الوجه الثامن والعشرون: أن يكون أحد الحديثين، موافقًا لسُنة أخرى دون الآخر، نحو قوله ﷺ: «**لا نكاح إلَّا بولي**»[٥] يقدّم على الحديث الآخر: «**ليس للولي مع الثيبّ أمر**»[٦]؛ لأنَّ الأول رواه أبو موسى عن النَّبِيّ ﷺ، ويشيّده حديث عائشة رضي الله عنها عن النَّبِيّ ﷺ: «**إيما امرأة نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل**»[٧].

الوجه التاسع والعشرون: أن يكون أحد الحديثين موافقًا للقياس دون الآخر، فيكون

---

(١) رواه ابن خزيمة (٢٧٦٤) في «صحيحه»، والطبراني في «الكبير» (١١٤٣٧)، والشافعي في «المسند» (٩٠٧)، وصححه لغيره المجد في «المنتقى» (١٩٨١)، وقوّاه بطرقه الحافظ في «الفتح» (٣/ ٤٩٥).

(٢) رواه أبو داود في «سننه» (١٩٤٩)، والترمذي (٨٨٩)، والنسائي (٣٠٤٤)، وابن حبان (٣٨٩٢) في «صحيحه»، والحاكم في «المستدرك» (٣١٠٠)، وصححه وسكت عنه الذهبي، والدارقطني في «سننه» (٢/ ٢٤١)، والبيهقي في «الكبرى» (٥/ ١٧٣)، وصححه المجد في «المنتقى» (١٩٩٦)، والعمل عليه عند أهل العلم كما قال الترمذي.

(٣) متفق عليه وقد سبق.

(٤) متفق عليه وقد سبق قبل.

(٥) سبق تخريجه مرارًا.

(٦) أصله عند مسلم (٦٦/ ١٤٢١)، وهذا اللفظ رواه أبو داود في «سننه» (٢١٠٠)، والنسائي (٣٢٦٣) في الصغرى، وصححه المجد في «المنتقى» (٢٦٦١)، وقال ابن حجر في «التلخيص» (ح١٦١١): «ورواته ثقات».

(٧) مرَّ تخريجه.

العدول عن الثاني إلى الأول متعيّنًا، ولهذا قدم حديث أبي هريرة عن النَّبِيِّ ﷺ: «**ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة**»(١)؛ لأنَّ ما لا تجب الزكاة في ذكوره لا تجب في إناثه كسائر الحيوانات التي لا يجب فيها الزكاة.

الوجه الثلاثون: أن يكون مع أحد الحديثين حديث آخر مرسل أو منقطع ولا يكون ذلك مع الآخر.

الوجه الحادي والثلاثون: أن يكون أحد الحديثين قد عمل به الخلفاء الراشدين دون الثاني، فيكون آكد، ولذلك قدّمنا رواية من روى في تكبيرات العيدين سبعًا وخمسًا(٢)، على رواية من روى أربعًا(٣) كأربع الجنائز؛ لأنَّ الأول قد عمل به أبو بكر وعمر، فيكون إلى الصحة أقرب، والأخذ به أصوب.

الوجه الثاني والثلاثون في ترجيح الأخبار: أن يكون مع أحد الحديثين عمل الأمة دون الآخر؛ لأنها يجوز أن تكون عملت بموجبه لصحته، ولم تعمل بموجب الآخر لضعفه، فيجب تقديم الأول لهذا التجويز.

الوجه الثالث والثلاثون: أن يكون الحكم الذي تضّمنه أحد الحديثين منطوقًا به، وما تضمنه الحديث الآخر يكون محتملًا، ولذلك يجب تقديم قوله ﷺ: «**في أربعين شاة شاة**»(٤) في إيجاب ذلك في مال الصبيِّ، على قوله ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم**»(٥) الحديث؛ لأنَّ قوله ﷺ: «**في أربعين شاة شاة**» نص على وجوب الزكاة في ملك مَنْ كانت، وقوله ﷺ: «**رفع القلم عن الصبي**» لا يُنبّئ عن سقوط الزكاة في مال الصبي، بأن يكون الخطاب فيه لغيره وهو الولي، فرفع القلم عنه يفيد نفي خطابه والتكليف له، ولا يعارض ذلك النص بوجه.

الوجه الرابع والثلاثون: أن يكون أحد الحديثين مُستقلًا بنفسه لا يحتاج فيه إلى إضمار، والآخر لا يفيد إلَّا بعد تقديرٍ وإضمار، فيرجح الأول؛ لأنَّ المستقل بنفسه معلوم المراد منه،

---

(١) متفق عليه البخاري (١٤٦٤)، ومسلم (١٠/ ٩٨٢).

(٢) رواه ابن ماجه (١٢٧٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٣/ ٢٨٥)، والدارقطني في «سننه» (٢/ ٤٧- ٤٨)، وحسنه المجد في «المنتقى» (١٢٨٩)، وصححه البخاري والعراقي، وضعفه كثيرون وأنكروا تحسين الترمذي له كما في «التلخيص» (ح٦٩٢)، وبين أنه لم يصح في الباب حديث.

(٣) رواه أبو داود في «سننه» (١١٥٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٣/ ٢٨٩- ٢٩٠)، وضعّفه.

(٤) رواه البخاري (١٤٥٤).

(٥) سبق تخريجه وهو حديث صحيح.

والمحذوف منه ربَّما التبس ما هو المضمر فيه.

الوجه الخامس والثلاثون: أن يكون الحكم في أحد الحديثين مقرونًا بالاسم، نحو قوله ﷺ: «**من بدلَّ دينه فاقتلوه**»(١)، قدِّم هذا على نهيه ﷺ عن قتل النساء والولدان(٢)؛ لأنَّ تبدَّل الدين صفة موجودة في الرجل والمرأة، فصارت كالعلَّة، وهي المؤثرّة في الأحكام دون الأسامي.

الوجه السادس والثلاثون: أن يكون أحد الحديثين يقارنه تفسير الراوي دون الآخر، نحو ما رواه عبد اللَّه بن عمر رضي الله عنهما عن النَّبِيّ ﷺ: «**المتبايعان بالخيار في بيعهما ما لم يتفرقا**»(٣)، فإنَّ التفريق هاهنا محمول على التفرق بالبدن، وذلك لما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان إذا أراد أن يوجب البيع مشى قليلًا ثُمَّ رجع؛ ولأنَّ الراوي إذا شاهد الحال أعلم بمعنى الخبر من غيره إذا كان معناه لائقًا باللفظ.

الوجه السابع والثلاثون: أن يكون أحد الحديثين قولًا والآخر فعلًا، فالقول أبلغ في البيان، ولأنَّ الناس لم يختلفوا في كون قوله حجة، واختلفوا في اتباع فعله، ولأنَّ الفعل لا يدل لنفسه على شيء بخلاف القول فيكون أقوى(٤).

الوجه الثامن والثلاثون: أن يكون أحد الحديثين مخصصًا والثاني لم يدخله التخصيص، فما لم يدخله التخصيص أوْلى؛ لأنَّ التخصيص يضعف اللفظ ويمنعه من جريانه على مقتضاه ويصير مجازًا عند جماعة من الأئمة، بخلاف ما لم يدخله التخصيص فيكون أقوى(٥).

الوجه التاسع والثلاثون: أن يكون أحد الحديثين مُشْعرًا بنوع قدح في أحوال الصحابة، والثاني لا يوهم ذلك، نحو ما رواه أهل الكوفة من أمر النَّبِيّ ﷺ، والصحابة بإعادة الوضوء من القهقهة فيها(٦)، ورووا أيضًا بإزائه حديث صفوان بن عسال: كان النَّبِيّ ﷺ يأمرنا إذا كنَّا

---

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٦٩٢٢).

(٢) رواه البخاري (٣٠١٤)، ومسلم (١٧٤٤).

(٣) رواه البخاري (٢١١٠- ٢١١٤)، ومسلم (٤٧/ ١٥٣٢).

(٤) قد مرّ في فصل السنة المسألة مفصّلة فراجعها.

(٥) ذكرت هذا في العموم والخصوص ومثلت له بضعف النهي عن الصلاة في أوقات النهي بتخصيصه بصلاة النائم والناسي وصاحب العذر في آخر الوقت، وبجواز ركعتي الطواف في أيّ وقت، فكل هذا يضعف عمومه، وكذلك ركعتي تحية المسجد عامة.

(٦) رواه البيهقي في «الكبرى» (٢/ ٢٥٢)، ورواه الدارقطني في «سننه» تحت باب: أحاديث القهقهة في الصلاة وبيان عللها (١/ ١٦١/ وما بعدها)، وبين أنَّ بسندها المتروك، وقال إلى رواية أخرى حديث منكر، وفي رواية المتروك والضعيف وفي الطرق المرسل فذكر (٦٨ حديثًا) كلها ضعيفة معلولة.

مسافرين أن ننزع أخفافنا ثلاثة أيام إلَّا من جنابة، لكن من غائط، وبول ونوم[١]، وما رواه من حديث أبي العالية في الضحك في الصلاة خلف رسول اللَّه ﷺ[٢]، يقتضي القدح في حال الصحابة، وهم أجلُّ منصبًا من ذلك دون الحديث الثاني، فيجب تقديم ما لا يوجب ذلك.

الوجه الأربعون: أن يكون أحد الحديثين مطلقًا والآخر واردًا على سبب فيقدم المطلق لظهور أمارات التخصيص في الوارد على سبب فيكون أوْلى بإلحاق التخصيص به، وعلى هذا يقدم قوله ﵇: «**من بدلَّ دينه فاقتلوه**»[٣] على نهيه ﷺ عن قتل النساء والولدان[٤]؛ لأنَّ النهي وارد على سبب في الحربية.

الوجه الحادي والأربعون في ترجيح دلالة الاشتقاق على أحد الحكمين؛ لأنَّ قوله ﵇: «**من مسَّ ذكره فليتوضأ**»[٥] ظاهر اللفظ يتناول مجرد اللمس من غير ضميمة الشهوة إليه نظرًا إلى جهة الاشتقاق، والأصل بقاء اللفظ على مدلوله اللغوي إلى أن يدل دليل التغيير.

الوجه الثاني والأربعون: أن يكون أحد الخصمين قائلًا بالخبريين يرجح قوله على قول الآخر إذا كان يسقط أحدهما ويقول بالآخر؛ لأنه جامع بين الدليلين فيكون أوْلى.

الوجه الثالث والأربعون: أن يكون في أحد الخبرين زيادة لا تكون في الثاني فيرجّح الأوّل؛ لأنَّ الزيادة عن الثقة مقبولة، ولذلك قدِّم الترجيع في الأذان على خبر من رواه من غير ترجيع[٦].

الوجه الرابع والأربعون: أن يكون في أحدهما احتياط للفرض وبراءة الذمة بيقين، ولا يكون في الآخر ذلك، فتقديم ما فيه الاحتياط والفرض وبراءة الذمة بيقين أوْلى، فإن

(١) رواه الترمذي في «صحيحه» (٩٦)، وقال حسن صحيح، والنسائي (١٢٦، ١٢٧)، وابن خزيمة (١٧) في «صحيحه»، وصحّحه، وابن حبان في «صحيحه» (١٣١٩)، وصححه الخطابيِّ في «معالم السنن» (١/ ١١٠)، وحسنه المجد في «المنتقى» (٢١٣)، وحسنه البخاري، التلخيص الحبير (ح٢١٧).

(٢) رواه البيهقي في «الكبرى» (٢/ ٢٥٢)، ورواه الدارقطني في «سننه» تحت باب: أحاديث القهقهة في الصلاة وبيان عللها (١/ ١٦١/ وما بعدها)، وبين أنَّ بسندها المتروك، وقال إلى رواية أخرى حديث منكر، وفي رواية المتروك والضعيف وفي الطرق المرسل فذكر (٦٨ حديثًا) كلها ضعيفة معلولة.

(٣) رواه البخاري (٦٩٢٢).

(٤) متفق عليه ومرَّ قريبًا.

(٥) حديث صحيح ومرَّ تخريجه.

(٦) أمَّا حديث الترجيع فقد رواه مسلم (٣٧٩)، وهو أن يكرر الشهادتين في بداية الأذان مرتين سرية وجهرية وحديث عدم الترجيع عند مسلم (٣٨٣).

قيل: لِمَ لَمْ تستعملوا الاحتياط في إيجاب الوضوء من القهقهة، وإيجاب المضمضة والاستنشاق في الغسل؟ أجاب من خالفهم في هذه الأحكام وقال: أنا لم نقل بالاحتياط في المواضع التي ذكرتموها لأنَّ الأمة قد أجمعت على تركها أو ترك بعضها، فإنَّ ترك الاحتياط عند من قال به في مقتضاه لقيام الدليل عنده.

الوجه الخامس والأربعون: وممَّا يرجح أحد الحديثين عن الآخر: إذا كان لأحدهما نظير متفق على حكمه، ولم يكن ذلك للآخر، مثاله: لأن يقضي بقوله ﷺ: «**ليس فيما دون خمسة أوسق من تمر صدقة**»[١] على قوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**»[٢] لأنَّ له نظيرًا، وهو قوله ﷺ: «**ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة**»[٣] قضى به على قوله ﷺ: «**في الرقة ربع العشر**»[٤] لأنَّ ذلك نظير ما قاله في العشر.

الوجه السادس والأربعون: أن يكون أحد الحديثين يدلُّ على الحظر والآخر على الإباحة فهل يقدّم الحظر على الإباحة أم لا[٥]؟ اختلفوا فيه، فمنهم من قال: لا يرجح بهذا؛ لأنَّ تحريم المباح كإباحة المحظور، فلا يكون لأحدهما على الآخر رجحان، ومنهم من قال: يرجح بذلك؛ لأنه إذا اجتمع ما يبيح وما يحظر غُلب جانب الحظر، كما في المتولد بين ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل، وكاجتماع زكاة المسلم والوثني في الشاة[٦]، ولأنَّ الإثم حامل في فعل المحظور، ولا إثم في ترك المباح، فكان الترك أوْلى.

الوجه السابع والأربعون: أن يكون أحد الحديثين يُثبت حكمًا يخالف الحكم قبل الشرع، والثاني يثبت حكمًا موافقًا لحكم قبل الشرع، فقد قيل: هذا أوْلى بالتقديم، وقيل: هما سواء؛ لأنَّ أحدهما وإن وافق حكمًا قبل الشرع فقد صار شرعًا لنا بعد وروده.

الوجه الثامن والأربعون: إذا تعارض خبران في الحدود وأحدهما يكون مسقطًا والآخر

---

(١) متفق عليه وقد مرَّ.
(٢) متفق عليه وقد سبق.
(٣) متفق عليه وسبق تخريجه.
(٤) رواه البخاري (١٤٥٤)، والبيهقي (٤/ ١٣٤) في الكبرى.
(٥) مرَّ الكلام من قبل على أنَّ المقدَّم الجمع فيعمل بالحاظر في محله والمبيح في محله، لأنَّ الأعمال مقدم على الإهمال، فلا يُقال بالترجيح.
(٦) **هذه قاعدة أخرى وهي**: «**إذا اجتمع الحلال والحرام غُلّب الحرام**» حيث لا انفصال بين الجهتين، أمَّا الحاظر والمبيح كورود حديث بالنهي عن الشرب وافقًا، وآخر يبيح ذلك، ففعل النَّبِيِّ ﷺ لما نهى يدل على الجواز لأنه لا يفعل الحرام وقد تغيّر الحكم.

موجبًا فقد اختلفوا فيه، فمنهم من قال: لا يُرجّح أحدهما على الآخر لأنَّ كل واحد منهما حكم شرعي ولا تؤثر الشبهة في ثبوته شرعًا كما يثبت الحد بخبر الواحد، والقياس مع وجود الشبهة، ومنهم من قال: يُقدّم المسقط على الموجب لقوله ﷺ: «**ادرؤوا الحدود ما استطعتم**»[1].

الوجه التاسع والأربعون: أن يكون أحد الحديثين إثباتًا يتضمن النقل عن حكم العقل، والثاني نفيًا يتضمن الإقرار على حكم العقل، فيكون الإثبات أوْلى؛ لأنا استفدنا بالمثبت ما لم نكن نستفيده من قبل، ولم نستفد من النافي أمرًا إلَّا ما كُنَّا نستفيده من قبل، فكان المثبت أوْلى، وصورة المثبت أن يرد حديث يوجب فعلًا يوجبه العقل، ويرد حديث آخر بأنه لا يوجب، فهذا منفيٌّ على حكم العقل، وذلك ناقل مفيد فهو أوْلى، فأمَّا إذا كان نفيه وإثباته بالشرع فلا يترجح بهذا أحد الحديثين على الآخر؛ لأنَّ كل واحد منها ناقل عن حكم العقل.

الوجه الخمسون: أن يكون الحديثان المتعارضان من قبيل الأقضية وراوي أحدهما علي بن أبي طالب، أوْ من قبيل الحلال والحرام وراوي أحدهما معاذ، أو من قبيل الفرائض وراوي أحدهما زيد بن ثابت، وهلمَّ جرًّا في بقية العلوم، وكل واحد من هؤلاء شهد له رسول اللَّه ﷺ بالبراعة والحذق في فَنِّهِ، وهل يصلح هذا في باب الترجيح أم لا؟ اختلفوا فيه، فذهب أكثرهم إلى أنه يحصل به الترجيح، وهو الصحيح؛ لأنَّ شهادة الرسول ﷺ لهم أبلغ في تقوية الظن في كثير ممَّا ذكرناه من الترجيحات». اهـ.

قلت: يُشير إلى الحديث الذي ذكرته من قبل: «**أرحم أمتي بأمتي أبي بكر، وأشدهم في أمر اللَّه عمر، وأصدقهم حياءً عثمان، وأقرؤهم لكتاب اللَّه أُبي بن كعب، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل**» رواه الحاكم (٥٧٨٤)، وصححه ووافقه الذهبي، وقد مرَّ تخريجه مفصّلًا.

---

(١) هذا لم يثبت مرفوعًا بل موقوفًا على عائشة ﵂، رواه ابن ماجه (٢٥٤٥) في سننه، قال البوصيري في «مصباح الزجاجة» (٣/ ٢١٩): «هذا إسناد ضعيف، إبراهيم بن الفضل المخزومي ضعفه أحمد، وابن معين، والبخاري، والنسائي والأزدي والدارقطني، وكونه موقوفًا أصح». اهـ.
وضعفه المجد في «المنتقى» (٣١١٥)، وثبت معناه ولفظه إجماعًا، نقله ابن المنذر في «الإجماع» (ص: ٦٩)، وأخرجه البيهقي موقوفًا على عمر في «السنن الكبرى» (٨/ ٢٣٨)، وإسناده صحيح كما قال ابن حجر في «التلخيص» (ح٢٠٣٦)، وضعفه مرفوعًا البخاري والنسائي لأنَّ فيه متروكًا، ورواية البيهقي فيها رشدين وهو ضعيف، ورواه أيضًا البيهقي في «الكبرى» (٨/ ٢٣٨) [نيل الأوطار (ح٣١١٤)]، قال ابن المنذر في «إجماعه» رقم (٦٣٩): «وأجمعوا على أنَّ درء الحد بالشبهات». اهـ.

ولقد لخص الطوفي في «مختصره»، وجوه الترجيحات، فقال كما في: «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٦٩٠):

«فالترجيح اللفظي إمَّا من جهة السند أو المتن أو القرينة.

أمَّا الأول: فيقدم التواتر على الآحاد لقطعيته، والأكثر رواةً على الأقل، والمسند على المرسل[١]، إلَّا مراسيل الصحابة فالأمر أسهل فيها لثبوت عدالتهم، والمرفوع على الموقوف، والمتصل على المنقطع، والمتفق عليه في ذلك على المختلف فيه، ورواية المتقن والأتقن والضابط والأضبط والعالم والأعلم والورع والأورع والتقي والأتقى على غيرهم، وصاحب القصة والمُلابس لها على غيره؛ لاختصاصه بمزيد علم، والراوية المتَّسقة المنتظمة على المضطربة، والمتأخرة على المتقدمة، ورواية متقدم الإسلام ومتأخره سيان، وفي تقديم رواية الخلفاء الأربعة على غيرها روايتان، فإن رجحت رجحت رواية أكابر الصحابة على غيرهم؛ لاختصاصهم بمزيد خبرة بأحوال النَّبِيّ ﷺ؛ لمنزلتهم ومكانتهم منه». اهـ، هذا نص المختصر بدون شرحه.

ثُمَّ قال في «شرحه» (٣/ ٣٩١/ وما بعدها) تلخيصًا وانتقاء لما قال:

«قوله: «إلَّا مراسيل الصحابة فالأمر أسهل فيها؛ لثبوت عدالتهم، فيجوز أن يُقدم على المسند أو يُعارضه وينتظر المرجح، وهذا على ما فيه إنَّما هو بالنسبة إلى من بعد الصحابة، أمَّا في زمن الصحابة، فإذا تعارض المسند والمرسل، بأن قال الصحابيّ: سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول كذا، فقال صحابي آخر: حُدِّثت عن رسول اللَّه ﷺ يقول كذا، كان المسند متعيّن، كحديث أبي هريرة مع حديث أم سلمة فيمن أصبح جنبًا[٢]، وحديث ابن عباس مع حديث غيره في ربا النسيئة[٣]، وتقدم رواية العالم على رواية غير العالم، كرواية فقهاء الصحابة مثل: عليٍّ، وابن مسعود، وابن عباس، وابن عمر، وأُبيٍّ، وزيد بن ثابت، ونحوهم، على من لم

(١) **قال في «شرحه»**: «لأنه مختلف في كونه حجة وكذلك كل مختلف فيه مع كل متفق عليه من جنسه، فتقديم المتفق عليه واجب، لأنَّ الاتفاق على الشيء يوجب له قوة ويدل على ثبوته وتمكنّه في بابه، والاختلاف فيه يوجب له ضعفًا ويدلُّ على تزلزله في بابه ما لم يقم البرهان القاطع على ثبوته». اهـ.

(٢) فحديث أم سلمة أنَّ النَّبِيّ ﷺ كان يصبح جنبًا في رمضان من غير احتلام ثُمَّ يكمل صيامه، وهو حديث متفق عليه، البخاري (١٩٢٦)، ومسلم (٧٨/ ١١٠٩)، وكان أبي هريرة يفتي بفساد الصوم بذلك ثُمَّ رجع عنه رواه البخاري عنه (١٩٢٦)، ومسلم (٧٥/ ١١٠٩) أمَّا رجوعه فعند البخاري (١٩٣١).

(٣) لحديث مسلم (١٥٩٦): «**إنَّما الربا في النسيئة**»، وحديث البخاري (٢١٧٤)، ومسلم (١٥٨٨) في ربا الفضل.

يشتهر بالفقه والعلم منهم ﷺ، وهو كثير، وتقدم رواية الأعلم على غير الأعلم وإن كان عالمًا، كرواية ابن مسعود على رواية أبي موسى، فإنَّ ابن مسعود كان أعلم بلا شك، ولهذا وَهِمَ أبو موسى في غير قضية، ويُصيب فيها ابن مسعود، فيقول أبو موسى: لا تسألوني ما دام هذا الحَبْرُ فيكم، وتُقدَّم الرواية المنسقة المنتظمة على المضطربة؛ لأنَّ اتساق الراوية وانتظامها يدل على ضبطها والعناية بها، واضطرابها يدلُّ على تزلزلها وقلَّة الاهتمام بها حتى اضطربت، والاتساق: الانتظام، ذكره الجوهري.

وانتظام الرواية: هو ارتباط بعض ألفاظها ببعض، ووفاء الألفاظ بالمعاني من غير نقص ولا خلل ولا زيادة مُمِلّة، واضطرابها تنافر ألفاظها واختلافها بالزيادة والنَّقص، كحديث: «**لا يبولن أحدكم في الماء الدائم**»[(١)]، وحديث رافع بن خديج في المخابرة[(٢)]، ونحوهما، وسبب وقوع الاضطراب في السنن: الرواية بالمعنى في أسباب أخر.

وتُقدم الرواية المتأخرة على المتقدمة، كقول الراوي: «كان آخر الأمرين من رسول اللَّه ﷺ ترك الوضوء ممَّا مست النار»[(٣)]، وكقول ابن عباس: «كُنَّا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول اللَّه ﷺ»[(٤)]». اهـ

ثُمَّ قال الطوفي في «شرح مختصر الروضة» (٣/ ٦٩٨):

«وأمَّا الثاني، وهو الترجيح اللفظي من جهة المتن، فهو مبنيٌّ على تفاوت دلالات العبارات في أنفسها بالقوة والضعف والبيان والإجمال والإيضاح والإشكال، فما كان منها أقوى دلالة قدّم على غيره، وهذه قاعدة هذا القسم: فالنص مقدم على الظاهر؛ لأنَّ النص أدلُّ، لعدم احتماله غير المراد، والظاهر محتمل غيره وإن كان احتمالًا مرجوحًا، لكنه يصلح أن يكون مرادًا بدليل، كما سبق في تأويل الظواهر، والمثبت يقدم على النافي من الخبر، يعني الدال على ثبوت الحكم على الخبر الدال على نفيه، كإثبات بلال ﷺ صلاة النَّبِيّ ﷺ في الكعبة[(٥)]، على رواية ابن عباس في نفيها[(٦)]؛ لأنَّ عند المثبت زيادة علم ممكنة

(١) البخاري (٢٣٩)، ومسلم (٢٨٢).
(٢) رواه البخاري (٢٧٢٢)، ومسلم (١١٧/ ١٥٤٧، ٩٥/ ١٥٣٦).
(٣) رواه أبو داود في «سننه» (١٩٢)، والبيهقي في «الكبرى» (١/ ١٥٥- ١٥٦)، وأصله عند البخاري (٢٠٧، ٥٤٠٤)، ومسلم (٣٥٤).
(٤) رواه مسلم (١١١٣)، وفي رواية البخاري (٤٢٧٦) من كلام الزهري لا ابن عباس ﷺ.
(٥) رواه البخاري (٥٠٤)، ومسلم (١٣٢٩).
(٦) البخاري (١٦٠١)، ومسلم (١٣٣٠)، وكذلك كتقديم حديث البخاري (٢٢٤) في البول قائمًا، على حديث عائشة بالنفي عند الترمذي (١٢٠)، وقال: «حديث عائشة أحسن شيء في هذا الباب وأصح». اهـ.

وهو عدلٌ جازم بها، إلَّا أن يستند النَّفْي إلى علم بالعَدم لا عدم العلم فيستويان، يعني: أنَّ نفي النافي إن استند إلى عدم العلم، كقوله: لا أعلم أنَّ رسول اللَّه ﷺ بالبيت، ولم أعلم أنَّ فلانًا قتل فلانًا، لم يُلتفت إليه، وكان إثبات المثبت للصلاة وقتل فلان مقدمًا لما سبق، وإن استند النافي إلى علم بالعدم، كقول الراوي: أعلم أنَّ رسول اللَّه ﷺ لم يُصل بالبيت؛ لأني كنت معه فيه ولم يغب عن نظري طرفة عين فيه، ولم أره صلى فيه، أوْ قال: أخبرني رسول اللَّه ﷺ أنه لم يصل فيه، أوْ قال: أعلم أنَّ فلانًا لم يقتل زيدًا لأني رأيت زيدًا حيًّا بعد موت فلان، أوْ بعد الزمن الذي أخبر الجارح أنه قتله فيه، فهذا يُقبل؛ لاستناده إلى مَدْرَكٍ علمي ويستوي هو وإثبات المثبت فيتعارضان ويُطلب المرجح من خارج.

ويرجّح النص أوْ الدليل الناقل عن حكم الأصل على المقرر عليه وفيه خلاف هل يقدم الناقل أو المقرر؟ مثاله: إنَّ الأصل في المطعومات الحل، فلو ورد بإباحة الثعلب حديث، وحديث بتحريمه، فهل يرجح دليل الإباحة لموافقته أصل الحل واعتضاده به، فهما دليلان فيرجحان على دليل واحد، وهو دليل الحظر، أوْ يرجح الحاظر لأنه ناقل عن أصل الحل فهو مفيد فائدة زائدة وهي التحريم؟ وكذلك ورد في الضبع أنها صيد تجب فيه الفدية في الإحرام[١]، وهو يفيد إباحتها، وثبت النهي عن كل ذي ناب من السباع[٢]، وهي ذات ناب، وهو يفيد تحريمها، فالأوّل مقرر لإباحتها الأصلية، والثاني ناقل عن أصل الإباحة، فأيّهما يقدم؟ والأشبه تقديم المقرر لاعتضاده بدليل الأصل.

ويرجّح المتلقى بالقبول على ما دخله النكير؛ أي: إذا كان أحد النصَّين قد تلقاه العلماء بالقبول ولم يلحقه إنكار من أحد منهم فهو مُقدّم على ما لَحِقَهُ الإنكار من بعضهم؛ لأنَّ لحوق الإنكار شبهة، فالخالي منها يكون راجحًا، كما في المسند مع المرسل، وعلى قياس قولنا: يقدم المتلقي بالقبول على ما دخله النكير أن يقدّم ما قلَّ نكيره على ما كَثُر نكيره، مثل أن يتعارض النصَّان وكلاهما قد أنكره بعض العلماء، فما قلَّ منكره منهما مُقدَّمٌ، مثل أن ينكر أحدهما اثنان والآخر ثلاثة فيرجح الأوَّل كالأقل تخصيصًا مع الأكثر.

---

(١) رواه أبو داود في «سننه» (٣٨٠١)، وابن ماجه (٣٠٨٥)، والنسائي (٢٨٣٦)، والترمذي (٨٥١)، وقال: حديث حسن صحيح عن ابن أبي عمار قال: قلت لجابر: الضَّبُعُ أصيد هي؟ قال: نعم، قلت: آكلها؟ قال: نعم، قلت: أقاله رسول اللَّه ﷺ قال: نعم»، ورواه الحاكم في «المستدرك» (١٦٦٢)، وفي رواية (١٦٦٣)، وصححها ووافقه الذهبي عن جابر عن رسول اللَّه ﷺ قال: «**الضبع صيد، فإذا أصابه المحرم ففيه جزاء كبش مُسن ويؤكل**».

(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (١٦/ ١٩٣٤)، والبخاري (٥٥٣٠).

• [**بيان الترجيح القياسي وهو الواقع في القياس**(١):]

والترجيح القياسي، يعني الواقع في الأقيسة؛ لأنه قد سبق أن الترجيح ضربان: لفظي، أي واقع في الألفاظ، وقياسي: أي واقع في القياس، وهو إمَّا من جهة الأصل، أو العلة، أو القرينة العاضدة؛ أي: الترجيح العاضد للقياس إمَّا من جهة أصله، أوْ علته، أوْ قرينة تقترن بأحد القياسين تعضده فيترجح على الآخر.

• **وترجيح القياس من جهة أصله من وجوه:**

أحدها: أنَّ حكم الأصل الثابت بالإجماع راجح على الثابت بالنص لعصمة الإجماع؛ أي: إذا أمكن قياس الفرع على أصلين حكم أحدهما ثابت بالإجماع والآخر ثابت بالنّص، كان القياس على الأصل الثابت بالإجماع مُقدّمًا على القياس الثابت بالنّص؛ لأنَّ الإجماع مقدم على النص، فكذا ما ثبت به يكون مقدّمًا على ما ثبت بالنص؛ لعصمة الإجماع من الخطأ والنسخ بخلاف النص.

والوجه الثاني: حكم الأصل الثابت بالقرآن الكريم أو متواتر السنَّة راجح على حكم الأصل الثابت بآحاد السنة.

الوجه الثالث: حكم الأصل الثابت بمطلق النص راجح على حكم الأصل الثابت بالقياس، والمراد بمطلق النص أنه سواءً كان توترًا أو آحادًا، صحيحًا أوْ حسنًا ممَّا ساغ العمل به شرعًا.

الوجه الرابع: الحكم المقيس على أصول أكثر راجح على غيره؛ أي: إذا تعددت الأصول في أحد القياسَيْن وليس في القياس الآخر إلَّا أصل واحد؛ لأنَّ كثرة الأصول شواهد من الشرع للفرع بالصحة، وما كثرت شواهده كان الظن الغالب بصحته أغلب، كما يرجح أحد الخبرين بكثرة الرواة، كالشهادة بترجيح إحدى البيّنتين بكثرة العدد.

الوجه الخامس: القياس على أصل لم يُخصَّ راجح على أصل مخصوص كما يرجّح الباقي على عمومه على العام المخصوص، وبالجملة، حكم أصل القياس حكم مستنده الذي ثبت به، فما قدِّم من المستندات قدم ما ثبت به من أصول الأقيسة.

• **الثاني: ترجيح القياس من جهة علّته فمن وجوه:**

الأول: ترجيح العلة المجمع عليها على غير المجمع عليها؛ أي: إذا ظهر في الأصل الواحد وصفان مناسبان وقد أُجمع على التعليل بأحدهما، واختلف في التعليل بالآخر،

(١) ومداره على تقديم الأقوى فالأقوى من أقسام القياس كما مرّ مفصلًا في مسائل القياس.

فالتعليل بالوصف المجمع عليه راجح لقوة مستندها وهو الإجماع.

الوجه الثاني: ترجيح العلة المنصوصة على العلة المستنبطة؛ أي: العلة التي تثبت علّتها بالنصّ على التي ثبتت علّتها بالاستنباط؛ لأنَّ نص الشارع أوْلى من اجتهاد المجتهد لِعصمة النص دون المجتهد.

الوجه الثالث: ترجّح العلة التي ثبتت علّتها بالتواتر على التي ثبتت علّتها بالآحاد؛ لقوة التواتر كما في الأخبار.

الوجه الرابع: ترجّح العِلَّة المناسبة على غير المناسبة، وكذلك التي هي أكثر مناسبة على غيرها؛ لاختصاص المناسبة بزيادة القبول في العقول أي: لأنَّ العقول أسرعُ انقيادًا وأشدّ قبولًا للعلة المناسبة والتي هي أكثر مناسبة؛ وذلك يجب أن يكون في المنصوصتين أو المستنبطتين، أمَّا إن كانت أحدهما منصوصة فهي الراجحة سواءً كانت مناسبة أو أشدُّ مناسبة أوْ لا، لِعصمة النص.

الوجه الخامس: ترجّح العلة الناقلة عن الأصل على العلة المقررة عليه، كما سبق في الخبر الناقل مع المقرر.

الوجه السادس: ترجح العلة الحاظرة على المبيحة؛ أي: التي توجب الحظر على التي توجب الإباحة.

الوجه السابع: ترجّح العلة مسقطة الحد على موجبته، وموجبة العتق على نافيته، والتي هي أخف حكمًا على التي أثقل حكمًا على خلاف في ذلك كله كما سبق في نظيره من الأخبار، والمنصوبة واجبة التقديم بكل حال.

الوجه الثامن: تقدّم العِلَّة الوصفية للاتفاق عليه على الاسمية، ولأنه أكثر فائدة، كتعليل الربا في البُرّ بكونه مكيلًا أوْ مطعومًا يقدم على التعليل بكونه بُرًّا وفي الذهب بكونه موزونًا يقدم على التعليل بكونه ذهبًا، وربَّما نزع هذا إلى تعدِّي العلة وقصورها.

الوجه التاسع: العلة المردودة إلى أصل قاس الشارع عليه راجحة على غيره كقياس النَّبيّ ﷺ الحج على دين الآدمي في حديث الخثعمية(١)، والقُبلة على المضمضة في حديث عمر(٢)، ويصير القياس المعارض لقياس الشارع كالقياس المعارض لنصه، بل هو معارض لنصه حقيقة.

---

(١) رواه مسلم (١١٤٨).

(٢) رواه الحاكم (١٥٧٢)، وصححه ووافقه الذهبي وقد مرَّ الحديثان مفصلان.

الوجه العاشر: العلة المُطرّدة تُرجّح على غير المُطردة، إن قيل بصحة غير المطردة وهي المُنْتقضة بصورة فأكثر، وتكون كالخبر الضعيف مع الصحيح، ولأنَّ المطردة متفق عليها، والمنتقضة مختلف فيها.

الوجه الحادي عشر: العلة المنعكسة راجحة على غير المنعكسة، وقد سبق أن اطّراد العِلة هو وجود الحكم بوجودها حيث وجدت، وانعكاسها هو انتفاء الحكم لانتفائها، والانعكاس غير مشترط، والمشترك بين المنعكسة وغير المنعكسة الاطّراد وهو موجود، فوجود الانعكاس كالعدم، وهو: كالأخوة مع الأم مع الإخوة مع الأب في ولاية النكاح.

الوجه الثاني عشر: والعلة المتعدية مع القاصرة إن قلنا بصحتها سِيَّان حكمًا لقيام الدليل على صحتها، وقيل القاصرة أرجح لوجهين:

أحدهما: أنها مطابقة للنص في موردها؛ أي: لم يُجاوز تأثيرها مَوْضِعَ النص، بخلاف المتعدية، فإنها لم تطابق النص بل زادت عليه، وما طابق النص كان أوْلى.

الوجه الثاني: أمْن صاحبها أي المعلِّل بها من الخطأ؛ لأنه لا يحتاج إلى التعليل بها في غير محل النص كالمتعدية، فربَّما أخطأ بالوقوع في بعض مثارات الغلط في القياس، وما أُمن فيه من الخطأ أوْلى ممَّا كان عُرْضة له، والقول الثالث: أنَّ المتعدية أرجح فتقدم لكثرة فوائدها.

والكلام في ترجيح العلة المتعدية على القاصرة أو العكس لا ينبني عليه ترجيح قياس إحدى هاتين العلّتين على الأخرى لأنَّ القاصرة لا تتعدى محلها ليقاس عليه غيره.

مثاله: أنه لو تعارض في النقدين الوزن والثمينة، فإن عللّنا بالوزن أمكن القياس لتعدي الوزن محل النقدية إلى الرصاص والنحاس ونحوه ونقول: يحرم التفاضل في ذلك بالقياس بجامع الوزن، وإن عللنا بالثمينة أو النقدية لا يُمكن القياس؛ لأنَّ تلك العلة لا توجد في غيرهما ليقاس عليهما». اهـ.

قلت: بل العلة الثمينة قطعًا وجزمًا، وهي توجد في الفلوس من العملات الورقية والمعدنية، وهذا حال الناس اليوم في كل مكان ولم لم تقل: إن العلة الثمنية لجاز التفاضل والقروض الربوية في الفلوس وهذا باطل قطعًا، ولربَّما ما قال الطوفي ذلك والكثير من الأصوليين والفقهاء إلَّا لعدم وجود صورة المال والفلوس الموجودة بين الناس اليوم.

ثُمَّ قال الطوفي:

«وإذا تعارض قياسان الجامع في أحدهما حكم شرعي، وفي الآخر وصف حسيٌّ، أو الجامع مع أحدهما حكم سلبي وفي الآخر إثباتي، فالحكم الشرعي مقدم على الوصف

الحسي[١]؛ لأنَّ القياس طريق شرعي لا حسيّ، وكذلك السلبي، مقدم على الحكم الثبوتي؛ لأنه أوْفق للأصل، إذْ الأصل عدم الأشياء كلها عند بعض الأصوليين، وقال آخرون أنهما سواء يعني الحكم الشرعي مع الوصف الحسي، والحكم السلبي مع الإثباتي؛ لأنَّ الدليل لما قام على علّية كل واحد من الأمرين ثبتت علّيته.

ويرجح المؤثر على الملائم، والملائم على الغريب؛ لأنَّ قوّتها في أنفسها على هذا الترتيب، وقد سبق حقائقها وأحكامها ومراتبها في القسم الثالث من أقسام طريق إثبات العلة عند ذكر أقسام المناسب.

والمناسب يقدم على الشبهيّ، يعني إذا دارت علّة القياس بين مناسب وشبهي قدِّم المناسب؛ لأنه متفق عليه، والمصلحة ظاهرة بخلاف الشبهي فيهما.

ومثارات الظنون التي يحصل بها الرجحان والترجيح كثيرة جدًّا فحصرها يَبْعُد وترجح دلالة المنطوق على المفهوم، ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة، وما دلَّ على علة حكمه على ما لم يدل عليها، وما سيق لبيان الحكم على ما لم يَسُق له، بل استُفيد من سياق كلامه؛ لجواز أنَّ المتكلم لا يُريد ما في سياق الكلام، وما فصّل القصة واستوفى حكايتها على ما أجملها واقتصر على بعضها؛ لأنَّ التفصيل والاستيفاء يدلُّ على زيادة أحاطة بها.

ومن وجوه الترجيح: أنَّ المبيح الخاص راجح على المحرم العام، مثل قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣] فالآية محرم عام، وقوله ﷺ: «**أحلت لنا ميتتان ودمان**»[٢] مبيح خاص.

ومنها: ترجيح ما أفاد حكمًا شرعيًّا على ما أفاد حكمًا حسيًّا، مثاله: قوله -عليه الصلاة والسلام-: «**في الرِّقة ربع العشر**»[٣] يحتمل أنَّ المراد: يجب في الرقة ربع العشر ويحتمل: أنَّ المراد بمعنى: أنها تشتمل عليه، فيرجح الأول على الثاني؛ لأنه معلوم بالحسّ أنَّ الرقة تقبل التجزئة حتى يكون لها ربع، وهذا يَنْزع إلى تعارض التأسيس والتأكيد؛ لأنَّ حمله على وجوب ربع العشر أسَّس لنا حُكْمًا شرعيًّا لم نكن نعلمه، وحمله على اشتمال الرّقة عليه يكون تأكيدًا لما علمناه بالحس». اهـ.

---

(١) **قال الزركشي في «البحر»** (٦/ ١٨٥): «ومثاله: ترجيح علتنا في مسألة المنيِّ، أنه مبدأ خلقة الآدمي، على علّتهم في عينه ولا في حكمه ما يدلُّ على النجاسة». اهـ

(٢) سبق تخريجه وقد اختلفوا في رفعه ووقفه [«التلخيص الحبير» ح(١١)] ونيل الأوطار (ح٣٦٤٨).

(٣) رواه البيهقي (٤/ ١٣٤) في الكبرى، والبخاري (١٤٥٤) في «صحيحه»، والرّقة: الفضة والدراهم المضروبة (النهاية (٢/ ٢٣١).

قلت: ولقد تركت من كلام الطوفي من وجوه الترجيح ما يخالف النصوص الشرعية.

ثُمَّ ختم الطوفي سِفْره الجليل هذا وشرحه فقال في نهايته في الخاتمة: (٦/ ٧٥٠):

«**والشرح من أوّله إلى آخره يتضمن فوائد ومباحث لا تُوجد إلَّا فيه، تنبّهت عليها بالفكرة، والنظر في كلام الفضلاء**». اهـ.

قلت: ولهذه العلة والمزيّة أكثرت النقل منه، وللَّه الحمد والمنّة أولًا وآخرًا.

وقال المرداوي في «التحبير» (٨/ ٤١٦٧/ وما بعدها):

«ويرجّح متواطئ على مشترك، ومشترك قل مدلوله على ما كثر، وبظهور أحد المعنيين استعمالًا كما ذكرنا في الحمرة وأنها أظهر في الشفق، ولغوي مستعمل شرعًا في لغوي على منقول شرعي، يرجح اللفظ اللغوي المستعمل شرعًا في معناه اللغوي على المنقول الشرعي؛ لأنَّ الأصل موافقة الشرع لا اللغة، وكذلك إذا استعمل الشارع لفظًا لغويًّا في معنى شرعي، فإنه يقدّم على اللفظ المستعمل في اللغة لمعنى، فإنَّ المعهود من الشارع إطلاق اللفظ في معناه الشرعي، ولذلك قدِّم.

وإذا تعارض وكان أحد الدليلين سنة والآخر كتابًا، فإن أمكن العمل بهما عُمل، وإلَّا قيل: يقدم الكتاب فإنه أرجح، وقيل تقدم السنَّة لأنها بيان له، وهو ظاهر كلام أحمد، مثاله قوله ﷺ في البحر: «**هو الحل ميتته**»[(١)]، فإنه عام في ميتة البحر حتى خنزير البحر، مع قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: ١٤٥] يتناول خنزير البحر، فتعارض الكتاب والسنَّة في خنزير البحر، فقدَّم بعضهم الكتاب فحرّمه، وبعضم السنة فأحلّه، وهو ظاهر كلام أحمد وعليه جماهير أصحابه في حلِّه[(٢)].

وإذا تعارض عامّان أحدهما أَمَسُّ بالمقصود وأقرب إليه قُدِّم على الآخر، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] يُقدَّم في مسألة الجمع بينهما في وطء النكاح على قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣]، فإنه أمس بمسألة الجمع؛ لأنَّ المسألة الأولى قصد بها بيان تحريم الجمع بين الأختين في الوطء بنكاح وملك يمين، والثانية لم يقصد بها بيان حرمة الجمع.

---

(١) سبق تخريجه، والعمل عليه وإن تكلموا في سنده واختلفوا في صحته وضعفه، وانظر «التلخيص الحبير» حديث رقم (١).

(٢) ويؤكده قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾ [المائدة: ٩٦] وهو عام يقوّي عموم السنَّة بالحلّ.

- [الترجيح على حسب المقاصد الضرورية الخمسة وقوة المصلحة:]

إذا تعارضت أقسام من المناسبة قُدم بحسب قوة المصلحة، فتُقدّم الأمور الخمسة الضرورية على غيرها من حاجيٍّ وتحسيني، وتقدم المصلحة الحاجية على التحسينية، وتقدم التكميلية من الخمسة الضرورية على أصل الحاجية، وإذا تعارضت بعض الخمس الضرورية قُدّمت الدينية على الأربع الأخر؛ لأنها المقصود الأعظم، قال اللَّه تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ولأنَّ ثمرته نيل السعادة الأخروية؛ لأنها أكمل الثمرات وقيل: تقدم الأربعة الأخر على الدينية؛ لأنها حق آدمي وهو يتضرر به، والدينية حق اللَّه تعالى وهو ﷻ لا يتضرر به، ولذلك قدم قتل القصاص على قتل الردَّة عند الاجتماع، ومصلحة النفس في تخفيف الصلاة عن مريض ومسافر، وأداء الصوم، وإنجاء غريق، وحفظ مال بترك جمعة وجماعة، وبقاء الذِّمي مع كفره(١).

ويرجح القياس الذي تكون علّته عامة في المكلفين؛ أي: متضمنة لمصلحة عموم المكلفين، على القياس الذي تكون علته جامعة لبعض المكلفين؛ لأنَّ ما تكون فائدته أكثر أوْلى.

ومنها: أن يكون حكم أحدهما معها وحكم الأخرى موجودًا قبلها، فالأولى أوْلى؛ لأنه يدلُّ على تأثيرها في الحكم، كتعليل أصحابنا في البائن: أنها لا نفقة لها ولا سُكنى؛ لأنها أجنبية منه فأشبه المنقضية العدة.

ويعلل الخصم بأنها معتدة من طلاق أشبه بالرّجْعِيَّة، فَعِلَّتنا أوْلى؛ لأنَّ الحكم وهو سقوط النفقة وجد بوجودها، وقبل أن تصير أجنبية كانت النفقة واجبة وعلّتهم غير مؤثّرة؛ لأنَّ وجوب النفقة يجب للزوجة قبل أن تصير معتدّة فوجب لها النفقة والسُّكْنّى». اهـ.

قلت: وقد أثبتُّ من شرح الطوفي، وتحبير المرداوي ما لم يذكره الحازمي من وجوه الترجيح حتى تكتمل الفائدة، وعند الزركشي في «البحر» زيادة على ما قيل فإنه قال: في «البحر» (٦/ ١٥٤):

«**سابعها**: حسن الاعتقاد: فتقدم رواية السّنِّي على المبتدع، كرواية إبراهيم بن أبي يحيى مع غيره». اهـ.

---

(١) قلت: ولذلك مُنع العبد عن صلاة الجمعة وهي آكد الفروض لمصلحة سيّده، ومثلها: تقديم الإنفاق على الأولاد وتجهيز البنات للزواج على فريضة الحج عند التعارض، فاللَّه يسامح في حقه، وحق العباد مُلِحّ ثقيل، ومنها تقديم دين الآدمي على دين اللَّه.

ثُمَّ قال الزركشي في «البحر» (٦/ ١٦٨/ وما بعدها):

«**رابع عشرها**: المقرون بنوع من التهديد؛ لأنه يدلُّ على تأكد الحكم الذي تضمنته، كقوله ﷺ: «**من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم**»[١].

خامس عشرها: المقرون بالتأكيد، بأن يكرر أحدهما ثلاثًا والآخر لم يؤكد، فيرجح المؤكد على غيره؛ لأنَّ التأكيد يبعد احتمال المجاز والتأويل، كقوله: «**أيما امرأة نكحت نفسها فنكاحها باطل باطل باطل**»[٢] فإنه راجح على ما يرويه الحنفية: «**الأيم أحق بنفسها من وليها**»[٣]، لو سلم دلالته على المطلوب.

سابع عشرها: مفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح؛ لأنه أقوى، وينبغي أن يمثل له بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فإنَّ مفهوم الغاية يقتضي حِلّ القربان قبل الغسل، ومفهوم الشرط يقتضي المنع قبل الغسل.

والحكم المثبت للحكم الوضعي أوْلى من الحكم المثبت للحكم التكليفي؛ لأنَّ الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من أهلية الخطاب وفهمه وتمكّنه؛ لأن غير المتوقف أوْلى من المتوقف، وقيل: التكليفي أوْلى؛ لأنه أكثر مثوبة، وأنه مقصود الشارع بالذات، وأنه الأكثر من الأحكام فكان أوْلى[٤].

- **اعتضاد أحد الخبرين بقرينة الكتاب، ومثاله: التغليس بالفجر**[٥]، فإنه موافق لقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وترجيح حديث عائشة في البكاء على الميت[٦]، لقوله: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [النجم: ٣٨] وهذا يستعمله الشافعي كثيرًا،

---

(١) رواه أبو داود (في «سننه» (٢٣٣٤)، وابن ماجه (١٦٤٥)، والنسائي (٢١٨٨)، والترمذي (٦٨٦)، وقال: حديث حسن صحيح، وابن حبان (٣٥٨٥) قال ابن عبد البر: «هذا عندهم مسند مرفوع لا يختلفون في ذلك» [«التلخيص الحبير» ح(٨٩٤)، ورواه الحاكم (١٥٤٢) في «المستدرك» وصححه ووافقه الذهبي.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) رواه مسلم وتقدم تخريجه.

(٤) ويتفرع عنه الخلاف في زكاة مال الصبيّ على وجهين، فلو قدم التكليفي فلا زكاة عليه لأنه غير مكلف، ولو قدم الوضعي أخرج الزكاة لتعلقها بوجود السبب والشرط وقد وُجدا.

(٥) رواه البخاري (٥٧٨)، ومسلم (٦٤٥).

(٦) رواه البخاري (١٢٩١، ١٢٩٢)، ومسلم (٢٨/ ٩٣٣)، (١٨/ ٩٢٧) مرفوعًا بلفظ: «**إنَّ الميت يُعذب ببكاء الحي**»، وفي رواية «**ببعض بكاء أهله عليه**»، فأنكرت عائشة ﵂ الحديث بالآية المذكورة وانظر شرح الحديث في «نيل الأوطار» (ح١٥١١)، فقالت عائشة فيما رواه مسلم (٢٧/ ٩٣٢): «يغفر اللَّه=

وبنى عليه هذه الأصول.

• **أن يكون أحدهما مصرحًا بالحكم، والآخر على طريق ضرب المثال**، كاحتجاجنا في وجوب الصلاة بأول الوقت وجوبًا موسّعًا بحديث «**صلى بي جبريل**»[(١)] الحديث، واستدلالهم بحديث «**ما مثلكم مع من كان قبلكم إلَّا كمن استأجر أجيرًا**»[(٢)] إلى آخره، فاحتجوا به على أن وقت العصر آخر الوقت، وقال بعض الحنفية: ترجح العبارة على الإشارة، فإنَّ حديث الإجارة سبق لبيان فضيلة الأمة، وفيه الإشارة إلى أن وقت الظهر أكثر من وقت العصر، بأن يبقى وقت الظهر إلى أن يصير ظل كل شيء مثليه! كما قال أبو حنيفة؛ لأنه لو انتهى لصيرورة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر أكثر من وقت الظهر، لكنه متعارض بصلاة جبريل، وهي عبارة ترجحت على الإشارة.

• **أن يكون أحدهما يتوارثه أهل الحرمين، والآخر لم يتوارثوه**، فيُقدم الأول على الثاني، كتقديم رواية الترجيع في الأذان[(٣)]». اهـ.

ثُمَّ قال (٦/ ١٨١/ وما بعدها) في الترجيح في الأقيسة:

«**أولها**: يُرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة الحكمة على القياس المعلل بنفس الحكمة، للإجماع من القياسيين على صحة التعليل بالمظنة، فيرجح التعليل بالسفر الذي هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة.

ثانيها: ترجيح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي؛ لأنَّ العدم لا يكون علَّة إلَّا إذا عُلم اشتماله على الحكمة، فالداعي إلى شرع الحكم في الحقيقة إنَّما هو الحكمة،

= لأبي عبد الرحمن أما إنه لم يكذب ولكن نسي أوْ أخطأ، إنَّما مرَّ رسول اللَّه ﷺ على يهودية يُبكى عليها فقال: «**إنهم ليبكون عليها، وإنها لتعذب في قبرها**».

(١) رواه مسلم (١٧٨/ ٦١٤)، وفيه أنَّ النَّبِيّ ﷺ صلى به أول الوقت في اليوم الأول، وفي آخره في اليوم التالي ثُمَّ قال: «**الوقت بين هذين الوقتين**».

(٢) رواه البخاري في «صحيحه» (٥٥٧)، وفيه: «**إنَّما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس**»، وفي رواية (٥٥٨): «**كمثل رجل استأجر قومًا يعملون له عملًا إلى الليل فعملوا إلى نصف النهار فعملوا حتى إذا كان حين صلاة العصر قالوا، لك ما عملنا، فاستأجر قومًا فعملوا بقية يومهم حتى غابت الشمس واستكملوا أجر الفريقين**».

قال ابن حجر في «الفتح» (٢/ ٤٦): «قال ابن عبد البر: يستنبط من الحديث أن وقت العمل ممتد إلى غروب الشمس، وأقرب الأعمال بهذا الوقت صلاة العصر، فهو من قبيل الإشارة لا من صريح العبارة، فإنَّ الحديث مثال، وقال إمام الحرمين: إنَّ الإحكام لا تؤخذ من الأحاديث التي تأتي لضرب الأمثال». اهـ.

(٣) رواه مسلم (٣٧٩).

وقضية هذه العلة أن يكون التعليل بالحكمة راجحًا على التعليل بالوصف الوجودي الحقيقي، لكن التعليل بالحقيقي راجح عليه من جهة كونه منضبطًا، ولهذا اتفقوا عليه بخلاف التعليل بالحكمة والحاجة، فإنه غير منضبط». اهـ.

هذا آخر ما يتعلق بمسائل التعارض والترجيح، وللَّه الحمد والمنة، وبه أكون قد انتهيت من مسائل هذا الجامع لمسائل أصول الفقه، والذي حرصت فيه على الإلمام بكل مسائل أصول الفقه، قد جمعتها من أمّهات كتب الأصول، متجنِّبًا كلامهم ومنطقهم وفلسفتهم، فأتيت لكم به صافيًا منخولًا على منهج أهل السنة والجماعة، يستغني به طلبة العلم عن الولوج في كتب المتكلمين بفضل اللَّه العليم الحكيم، والحمد للَّه أولًا وآخرًا وظاهرًا وباطنًا، ولا حول ولا قوة إلَّا باللَّه.

وكتبه

د. أبو عبد الرحمن

عيد بن أبي السعود بن أحمد بن محمد بن الكيال

وكان الانتهاء منه في عمق ليلة الخمس الموافق ٢٠/ جماد آخر/ ١٤٣٩/ هـ، الموافق ٨/ ٣/ ٢٠١٨/ م، ثم راجعت الكتاب بعد ذلك لما انتهيت من دفعه إلى صَفِّه بنسخة كتابته بالكمبيوتر، بعد أن كتبته بيميني كله حرفًا حرفًا، فكان الانتهاء من المراجعة النهائية قبل طبع الكتاب في عمق ليلة الثلاثاء الموافق ٥/ شوال/ ١٤٣٩هـ، الموافق ١٩/ ٦/ ٢٠١٨/ م، فخرج الكتاب في بحر سنة تقريبًا من الجهد والنصب، وللَّه الحمد والمنّة، في: عزبة الهجانة، مدينة نصر، القاهرة، مصر حفظها اللَّه تعالى.

❊ ❊ ❊

فهرس موضوعات الجزء الثالث

* * *